UNIVERSITÉ DE TOURS

ÉCOLE DOCTORALE : SSTED

Sciences de la Société : Territoires, Économie et Droit

ÉQUIPE de RECHERCHE de l'UMR 7324 CITERES - COST

THÈSE présentée par :

Manon MONCOQ

soutenue le : **17 décembre 2025**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Tours**
Discipline/Spécialité : Anthropologie

FUNÉRAILLES ÉCOLOGIQUES.

Analyse anthropologique d'un nouveau rapport au corps, à la mort et à l'environnement.

THÈSE dirigée par :
Madame BIANQUIS Isabelle Professeur des Universités Emérite, Université de Tours

RAPPORTEURS :
Monsieur BERNARD Julien Maître de conférences, HDR, Université Paris Nanterre
Monsieur PESTEIL Philippe Professeur des Universités, Université de Brest

---

JURY :
Madame BIANQUIS Isabelle Professeur des Universités Emérite, Université de Tours
Monsieur BERNARD Julien Maître de conférences, HDR, Université Paris Nanterre
Monsieur PESTEIL Philippe Professeur des Universités, Université de Brest
Monsieur DELAPLACE Grégory Directeur d'études, École pratique des Hautes Études
Madame GOEDEFROIT Sophie Professeur des universités, Université de Paris-Cité

PRÉSIDENT DU JURY :
Monsieur DELAPLACE Grégory Directeur d'études, École pratique des Hautes Études

RÉSUMÉ

Funérailles Écologiques.

Analyse anthropologique d'un nouveau rapport au corps, à la mort et à l'environnement.

Depuis plusieurs années, l'injonction environnementaliste a touché tous les secteurs d'activité, et le funéraire n'y a pas échappé. Dans ce contexte, de nombreuses actions se mettent en place, que ce soit par le gouvernement à travers la réflexion sur les modes de sépulture alternatifs, les collectivités territoriales via la création de cimetières naturels ou bien les réponses des professionnels du funéraire en proposant aux familles des cercueils en carton, des urnes biodégradables ou des capitons en coton.

Ces actions semblent illustrer un changement progressif du rapport à la mort qu'entretiennent les vivants. L'espace dédié aux morts se modifie, et semble s'inscrire progressivement dans celui des vivants. Les familles s'orientent davantage vers des funérailles respectueuses de l'environnement, mais avant tout dans l'optique d'un retour à la nature et d'une conception différente du corps mort, pouvant devenir un « bien » à offrir à la nature. Ceci nous amène à nous questionner sur la récente redéfinition de la valeur des restes humains.

Cette recherche s'inscrit ainsi dans une anthropologie dont l'objet porte sur le croisement de différents champs. Une recherche sur les funérailles écologiques repose bien entendu sur l'étude des pratiques et les représentations de la mort dans le contexte français contemporain. Mais plus largement, elle doit prendre en compte les représentations de l'environnement, le contexte économique, les techniques, le politique, les croyances, le corps et bien évidemment la place de la mort en société. Il conviendra ici de s'intéresser aux représentations des professionnels et des familles quant aux dernières innovations funéraires écologiques et de comprendre en quoi, la tendance des funérailles écologiques peut influencer, au-delà du rapport à la mort et aux morts, toute l'organisation sociale de manière générale.

Mots-clés : Anthropologie – Funérailles – Écologie – Corps – Environnement

ABSTRACT

Ecological funerals.

Anthropological analysis of new relationship to death, body and environment.

Over the past few years, the environmental injunction has affected all lines of business, and the funeral industry has been no exception. In this context, many actions are implemented; whether it be by the government's consideration of alternative burial methods, local authorities' creation of natural cemeteries, or the solutions offered by funeral service providers by offering families cardboard coffins, biodegradable urns or cotton paddings.
These actions seem to illustrate a gradual change in the perception the living have of death. The public space dedicated to the dead is changing. It gradually and peacefully appears to join the world of the living. Families are moving towards more environmentally friendly funerals, now seen as a return to nature. People also have a different conception of the dead body. For some, it can become a "good" to be offered to nature, which leads us to question the recent redefinition of the value given to human remains.
This research falls within an anthropology that focuses on the intersection of different fields. First of all, research on ecological funerals is based on the study of practices and representations of death in the contemporary French context. Then, on a broader scale, it must take into account representations of the environment, the economic context, techniques, politics, beliefs, the human body, and of course, death's place in society. To do so, we will focus on the representations of people and families regarding the latest ecological funeral innovations. Hence, we will also demonstrate how, beyond the relationship to death and the dead, the trend of ecological funerals can essentially influence the whole social structure.

Keywords : Anthropology – Funerals – Ecology – Body – Environment

« Plantes, plantes, grimpez
Sève, rentre dans nos corps
Venez danser sur la mort
Et vivre »

Vivre, Michel Berger
2022 (1980)

REMERCIEMENTS

Cette thèse n'est pas seulement l'aboutissement d'un doctorat, ni même l'achèvement de longues années d'études supérieures. Elle est l'accomplissement d'un rêve nourri depuis mon adolescence, et l'ouverture vers un nouvel horizon, tout aussi attendu. Ce n'est pas seulement un texte, c'est une histoire de vie, faite de rencontres, de doutes et d'apprentissages.
Réaliser un doctorat est une expérience singulière, à la fois exigeante et merveilleuse. Elle demande de la rigueur, de la pugnacité, mais aussi un constant travail sur soi. C'est une école de patience, d'humilité et de curiosité. Je suis profondément reconnaissante d'avoir pu consacrer ces années à approfondir un sujet qui m'habite depuis si longtemps. Une thèse reste cependant une aventure collective : elle prend vie dans le regard et la confiance de celles et ceux qui nous entourent.

Ma gratitude va à Isabelle Bianquis, ma directrice de recherche, qui m'accompagne depuis mon Master II, débuté en 2017. Elle a su accueillir mes intuitions, soutenir mes envies parfois curieuses, me guider sans m'imposer, me relancer sans me juger. Dans mes moments de doute ou de fragilité, elle est restée présente, patiente et fidèle. Son exigence m'a poussée à aller plus loin, et sa bienveillance m'a permis de tenir bon.
Je remercie également très chaleureusement les membres du jury – les rapporteurs Julien Bernard et Philippe Pesteil ainsi que les examinateurs Grégory Delaplace et Sophie Goedefroit – pour l'attention qu'ils ont portée à mon travail et le temps qu'ils lui ont consacré. Leurs regards croisés constituent une étape précieuse de ce long cheminement.

Merci à l'Université de Tours et à l'école doctorale SSTED de m'avoir soutenue et accompagnée dans ce long parcours, parfois semé d'embûches. Je suis également reconnaissante d'avoir pu bénéficier de leur appui et de leur confiance, malgré mes multiples réinscriptions. Enfin, je souhaite exprimer ma gratitude envers l'ensemble de mes enseignants, depuis ma Licence à l'Université de Poitiers, qui m'ont transmis bien plus que des savoirs : une manière d'aimer la recherche, de penser le monde autrement, de cultiver la curiosité et la rigueur.

Je voudrais également remercier de tout mon cœur celles et ceux qui m'ont ouvert les portes du monde funéraire. Thibault, le premier en 2014, puis Nicolas, Lorraine, et tant d'autres. Les

entreprises de pompes funèbres qui m'ont accueillie sans réserve, me permettant de regarder, d'écouter, de questionner et d'y mettre les mains. À vous, je dois des moments fondateurs, vrais et profonds, qui ont façonné mon regard, nourri mes analyses et fait grandir mon attrait pour ce domaine si spécial. Merci aux services funéraires de la Ville de Paris, qui m'ont accueillie en stage dans leur fondation en 2018 : une expérience déterminante, à la fois humaine et intellectuelle. Et merci à mes collaborateurs depuis 2021, qui m'ont fait confiance et permis de vivre de ma passion en indépendante, d'élargir mon réseau et de faire dialoguer l'anthropologie et le funéraire. Vous avez donné vie à des ponts que je ne faisais qu'imaginer, dont je rêvais, et vous avez cru en la fécondité de cette rencontre.

Je pense aussi à mes compagnons de route. Clémence, rencontrée sur les bancs de la fac et devenue une amie précieuse, pour son écoute et ses conseils. Martin, pour sa présence constante, sa clairvoyance et son rôle de mentor dans mes choix académiques et professionnels. À Manon, Camille, Jean, et tous mes amis, qui ont partagé mes enthousiasmes comme mes fatigues, qui m'ont soutenue avec patience et affection. À mon frère et à ma sœur, qui ont cru dès l'enfance à cette passion singulière, et qui n'ont jamais douté de mon chemin.
Mais si ce travail a pu voir le jour, c'est avant tout grâce à Adrien. Depuis plus de dix ans, il partage ma vie, et il a porté ce projet avec moi. Sa patience dans les moments de silence, son humour quand tout semblait trop lourd, sa confiance quand la mienne vacillait, et son soutien matériel, financier, logistique et affectif a rendu possible l'impossible.

Enfin, je veux adresser un remerciement tout particulier aux hommes et aux femmes qui, dans l'ombre, prennent soin de nos défunts et accompagnent leurs proches. Ce travail, si souvent invisible et si peu reconnu, est pourtant au cœur de ce qui fait société.

SOMMAIRE

RÉSUMÉ **3**

ABSTRACT **5**

REMERCIEMENTS **9**

GLOSSAIRE **15**

INTRODUCTION **19**

PREMIÈRE PARTIE - METHODOLOGIE **31**

CHAPITRE I - OBJET DE RECHERCHE ET PROBLEMATIQUE 33

CHAPITRE II - METHODES ET TERRAINS D'ENQUETE 51

DEUXIÈME PARTIE - CADRES ET CONTEXTES D'EMERGENCE DES FUNERAILLES ECOLOGIQUES **77**

CHAPITRE I - LES FONDEMENTS ANTHROPOLOGIQUES DU RITE FUNERAIRE 79

CHAPITRE II - ÉVOLUTIONS HISTORIQUES DES PRATIQUES FUNERAIRES EN FRANCE 99

CHAPITRE III - HISTOIRE ECONOMIQUE ET ENJEUX CONTEMPORAINS DU SECTEUR FUNERAIRE 159

CHAPITRE IV - CADRES IDEOLOGIQUES ET ECOLOGISATION DU FUNERAIRE 177

TROISIÈME PARTIE - DEVELOPPEMENT DES FUNERAILLES ECOLOGIQUES EN OCCIDENT **201**

CHAPITRE I - LES QUATRE ELEMENTS NATURELS : LA MORT ENTRE SYMBOLIQUE ET ECOLOGIE FUNERAIRE 203

CHAPITRE II - L'ENTERREMENT NATUREL : DES CIMETIERES PAYSAGERS AUX FORETS CINERAIRES 235

CHAPITRE III - LES MODES DE SEPULTURE ALTERNATIFS 279

CONCLUSION **379**

BIBLIOGRAPHIE **389**

LISTE DES FIGURES **405**

LISTE DES TABLEAUX **409**

LISTE DES ANNEXES **411**

TABLE DES MATIÈRES **413**

ANNEXES **417**

GLOSSAIRE

Capiton *(ou capiton funéraire)* **:**

Épaisseur protectrice intérieure du cercueil, composée d'un oreiller, d'une couverture, d'un matelas et d'un tour de cercueil.

Cavurne :

Construction funéraire enterrée de petite taille, destinée à recevoir les cendres d'un défunt placées dans une urne. Elle est implantée dans un cimetière, le plus souvent dans un espace aménagé appelé jardin du souvenir ou espace cinéraire.

Chambre funéraire *(ou funérarium)* **:**

Établissement destiné à la conservation temporaire du défunt et à sa présentation aux proches, géré par une entreprise de pompes funèbres ou par une collectivité, en attente de sa mise en sépulture.

Chambre mortuaire *(ou morgue, dépositoire, amphithéâtre)* **:**

Espace situé au sein d'un établissement de santé destiné à la conservation temporaire du défunt et à sa présentation aux proches, en attente de son transfert en chambre funéraire ou de sa mise en sépulture.

Columbarium :

Monument compartimenté pour recevoir les urnes funéraires.

Conseiller funéraire *(ou assistant funéraire)* **:**

Employé d'entreprise de pompes funèbres de formation niveau IV, qui reçoit et conseille les familles pour l'organisation des obsèques. Il assure également la vente des différents produits et prestations funéraires.

Linceul *(ou suaire, drap mortuaire)* :

Pièce de tissu, traditionnellement fabriquée en toile de lin, s'apparentant à un drap, dans laquelle on enveloppe le corps du défunt.

Maître de cérémonie :

Employé d'entreprise de pompes funèbres de formation niveau II, qui dirige et accompagne le convoi funéraire. Il assiste également les officiants religieux lors des cérémonies religieuses ou assure la commémoration du défunt lors des cérémonies civiles.

Mode de sépulture :

Modalité de disposition du corps du défunt (inhumation, crémation, Promession, aquamation, terramation, etc.).

Soins de conservation *(ou soins de thanatopraxie)* **:**

Actes invasifs post mortem consistant à drainer les liquides et gaz corporels puis à injecter un produit biocide, afin de retarder la décomposition (thanatomorphose) et la dégradation du corps.

Toilette funéraire :

Ensemble d'actes réalisés sur le défunt, rituels ou non, comprenant le lavage du corps, l'obturation éventuelle des orifices (oreilles, nez, bouche, voire anus et vagin), puis son enveloppement dans un linceul ou son habillement, auxquels peuvent s'ajouter coiffure et maquillage.

INTRODUCTION

Depuis la loi sur la liberté des funérailles de 1887, deux modes de sépulture sont autorisés en France : l'inhumation – du latin *inhumare*, « mettre en terre » – et la crémation – du latin *crematio*, « action de brûler ». Ce cadre juridique, apparemment figé, témoigne pourtant d'une histoire longue et mouvante, où les sociétés occidentales n'ont cessé d'alterner, de combiner ou d'adapter les manières de traiter leurs morts. Loin seulement d'ajouter des options, l'essor récent de modes de sépulture alternatifs – à l'inhumation et la crémation – en Occident, présentés comme plus écologiques que les modes de sépulture « traditionnels », signale un possible changement de régime : ce qui fait « bonne » sépulture se redéfinit au prisme de nouvelles valeurs et de nouveaux outils d'évaluation.

Les données archéologiques montrent en effet que, depuis la fin de la Préhistoire, l'inhumation et la crémation se sont succédé en Europe de l'Ouest, parfois coexistant, parfois se supplantant l'une l'autre au gré des périodes. Ainsi, on observe une prééminence de l'inhumation durant le Néolithique et le début de l'âge du Bronze, puis une domination de la crémation jusqu'au début de l'âge du Fer. L'inhumation réapparaît ensuite à la fin de cette période, avant d'être de nouveau supplantée par la crémation durant l'Antiquité. Le Moyen Âge et l'époque moderne marquent, à leur tour, un retour hégémonique de l'inhumation (Crubézy et al., 2000). L'histoire funéraire occidentale est donc caractérisée par une oscillation entre ces deux gestes techniques, chacun porté par des significations religieuses, sociales et politiques spécifiques.

Dans ce cadre, l'importance de l'inhumation et de la crémation ne tient pas seulement à leur longévité historique, mais aussi au fait qu'elles constituent, en France, les seules pratiques légalement reconnues. La loi de 1887, en réintégrant la crémation plus d'un siècle après son interdiction par Charlemagne en 789, a marqué une étape décisive. Fruit de longues controverses et de débats nourris (Esquerre, 2011b), elle prépare la séparation de l'Église et de l'État, actée en 1904, qui confie aux communes le monopole de la gestion des obsèques (Trompette, 2008). Ce tournant illustre la manière dont les choix funéraires sont indissociables des évolutions politiques et institutionnelles.

Aujourd'hui encore, la dualité inhumation/crémation – représentant respectivement 57% et 43% des décès[1] – structure le paysage funéraire français. Pourtant, l'apparition de nouveaux modes de sépulture – Promession, aquamation, terramation – ouvre une brèche dans ce cadre

[1] Fédération Française de Crémation.

établi. Si ces alternatives demeurent interdites en France, notamment en raison du cercueil qui est obligatoire, leur développement en Occident et leur médiatisation récente – tant dans la sphère professionnelle, institutionnelle que civile – invitent à les considérer comme des symptômes d'une transformation profonde : le monopole de l'inhumation et de la crémation comme seules issues légitimes est remis en question. Leur émergence marque une rupture historique majeure, en replaçant le rapport entre l'humain, le corps mort et son environnement au cœur des débats contemporains.

Au-delà de la dimension technique, les rituels et pratiques funéraires relèvent d'un fait social total (Mauss, 1925) : elles engagent simultanément des dimensions biologiques, psychologiques, symboliques, religieuses, économiques et politiques. Ils répondent dans un contexte historico-culturel donné tant à des impératifs techniques – gérer le corps mort – qu'à des impératifs sociaux (Anstett, 2015) : donner sens à la mort, accompagner le défunt dans le monde des morts, apaiser les proches et réaffirmer l'ordre social (Van Gennep, 1981). Comme l'écrivait Arnold Van Gennep (*Ibid*., p. 210), « rien ne varie autant avec le peuple, l'âge, le sexe, la position sociale de l'individu que les rites funéraires ». La diversité des pratiques observées à travers l'histoire ou les cultures ne contredit pas ce constat, elle montre au contraire que les sociétés varient infiniment dans la manière de donner sens et forme à cette nécessité.

L'évolution historique des sensibilités (Elias, 1939), en Europe notamment, illustre ces déplacements : de la mort publique et ostentatoire du Moyen-Âge à la mort plus intime, silencieuse et médicalisée de l'époque contemporaine (Ariès, 1975 ; Gorer, 1995). Edgar Morin articule deux cadrages complémentaires : dans *L'Homme et la mort* (1970), il dégage les attitudes fondamentales face à la mort et les croyances qu'elle inspire jusqu'à la crise contemporaine, en dialogue avec de nouvelles conceptions biologiques de la vie et de la mort ; dans *Écologiser l'homme* (2016), il appelle à écologiser l'humain et la politique en rappelant l'interdépendance Homme–Terre. Cette trajectoire éclaire notre propos : la mort n'est plus seulement une finitude individuelle, elle reconfigure nos rapports au vivant et aux milieux.
Plus précisément, les pratiques funéraires françaises ont connu de profondes mutations au cours des dernières décennies. L'essor de la crémation, aujourd'hui choisie par près d'un décès sur deux, en est l'exemple le plus frappant (Michaud-Nérard, 2012), passant en une génération seulement de 1 % en 1980 à 30 % en 2010[2]. Longtemps marginale, contestée par les autorités

[2] Annexe 7 : Évolution de la crémation en France, p. 405.

religieuses et les pouvoirs publics, elle s'est progressivement imposée comme mode de sépulture banalisé, signe d'une recomposition symbolique et d'une sécularisation des pratiques (Clavandier, 2007b ; Esquerre, 2011b). Plus largement, les obsèques contemporaines sont marquées par une diversification des formes : développement de la prévoyance obsèques, généralisation des soins de conservation, montée des cérémonies civiles, personnalisation accrue. Ces transformations sont indissociables de la professionnalisation du secteur. L'ouverture à la concurrence en 1993 a inscrit les obsèques dans une logique de marché (Trompette, 2008) tandis que les métiers du funéraire se sont redéfinis entre techniques, accompagnement et commerce (Caroly et al., 2005). Cette professionnalisation a aussi mis en lumière la dimension émotionnelle du travail funéraire : les porteurs et conseillers doivent gérer et réguler leurs affects, pour maintenir une posture adaptée (Bernard, 2009). Ainsi, les évolutions des dernières décennies ne concernent pas seulement les choix symboliques, mais aussi l'organisation concrète du secteur et les postures professionnelles.

L'espace funéraire constitue quant à lui un autre terrain d'analyse privilégié. Le cimetière, qui matérialise la place des morts dans la cité, a longtemps été appréhendé comme un espace de mémoire et de structuration sociale (Baudry, 2006). Aujourd'hui, il est également relu à travers le prisme écologique : la gestion différenciée, la re-végétalisation et les débats autour de l'usage de pesticides montrent que ces lieux, exclusivement minéraux, deviennent aussi des espaces de négociation entre impératifs funéraires et politiques environnementales (Dall'aglio, 2023). Cette reconfiguration s'inscrit dans une réflexion plus large sur la ville et le vivant : entretenir un cimetière, c'est aussi redéfinir le rapport collectif à la nature au sein même de la « cité des morts ».

Dans le prolongement de ces reconfigurations matérielles et professionnelles, un enjeu neuf s'impose : l'impact environnemental des funérailles, désormais mesurable et comparé. Depuis quelques décennies, l'impératif environnemental s'est imposé dans la plupart des domaines de la vie sociale : alimentation, mobilité, habitat, production industrielle, gestion des déchets (Anstett, 2015). Longtemps, les pratiques funéraires sont restées en marge de cette réflexion. Mais elles entrent désormais, elles aussi, dans le champ des préoccupations écologiques, révélant une dimension jusqu'alors peu interrogée : la mort, elle aussi, pollue (Franco et al., 2022). Cette entrée des indicateurs environnementaux ne reste pas au niveau des chiffres : elle change les pratiques, les lieux et la symbolique donnée à la mort.

Depuis une vingtaine d'années, la littérature internationale met surtout en évidence quatre déplacements : d'abord, une reconfiguration du devenir matériel du corps, avec un retour au sol

et intégration aux cycles du vivant (Davies, 2005 ; Davies & Rumble, 2012 ; Clayden et al., 2014) ; ensuite, la fabrication de paysages funéraires où la sépulture s'intègre à des milieux végétalisés plutôt qu'à des dispositifs minéraux comme le documentent les analyses d'inhumations « naturelles » au Royaume-Uni (Davies, 2005 ; Davies & Rumble, 2012) et les initiatives visant à « verdir » la mort aux États-Unis (Kelly, 2015 ; Fournier, 2018) ; en troisième lieu, des manières de se souvenir et de se relier aux défunts qui passent par un lieu vivant (arbres, bosquets, forêts) attestées notamment dans l'ethnographie japonaise des sépultures arborées qui articulent écologie, parenté et tradition religieuse (Boret, 2014) ; enfin, l'articulation concrète entre rituels, normes et marchés. Pris ensemble, ce corpus international montre que l'écologie funéraire est devenue un objet de recherche à part entière, étudié à travers des pratiques très contextualisées.

En France, les travaux demeurent encore limités mais significatifs. L'article d'Élisabeth Anstett sur les « funérailles bio » (2015) a marqué un tournant, en montrant que le corps mort peut être requalifié à l'aune des idéologies environnementales : tantôt perçu comme déchet, tantôt comme ressource recyclable. Louis Dall'aglio (2023, 2024) a prolongé cette réflexion en analysant la manière dont les cimetières eux-mêmes sont redéfinis par les impératifs écologiques, et Marie Fruiquière (2024, 2025) s'est intéressée aux forêts sanctuaires et aux sépultures arborées, mettant en lumière les tensions entre logiques réglementaires, attentes sociales et aspirations environnementales.

Ces recherches, encore récentes, s'accompagnent d'une reconnaissance institutionnelle croissante. Elles se nourrissent d'abord d'un constat désormais robuste : les deux modes de sépulture autorisés en France – inhumation et crémation – génèrent des impacts environnementaux spécifiques, mesurables et comparables. L'inhumation, choisie dans environ 57 % des décès, occupe durablement l'espace urbain (Üçisik & Rushbrook, 1998), modifie les sols et entraîne des pollutions liées aux caveaux, monuments et matériaux employés. Elle peut également provoquer des contaminations locales des nappes phréatiques[3], en particulier lorsqu'elle est associée à des soins de conservation utilisant des produits biocides (Kim et al., 2008 ; Oliveira et al., 2013). La crémation, qui représente environ 43 % des décès, repose exclusivement sur l'énergie fossile (gaz naturel en France) et émet du dioxyde de carbone, du monoxyde de carbone et des particules fines. Elle contribue aussi à la dispersion de résidus métalliques (mercure, notamment issu des amalgames dentaires) dans l'atmosphère. Dans le monde anglo-saxon, Davies et Rumble (2012) observent en ce sens que ce qui avait été présenté,

[3] À ce sujet, un docteur en biologie m'a précisé en 2024 que certaines maladies comme le Covid étaient déjà présentes dans les sols de certains cimetières.

à la fin du XIXème siècle, comme un progrès sanitaire – la crémation, permettant de limiter la saturation des cimetières et d'éviter « l'encombrement » des terres – est désormais remis en question au nom de la lutte contre le réchauffement climatique et les pollutions atmosphériques. L'impératif écologique reconfigure ainsi les catégories mêmes par lesquelles on juge les pratiques funéraires : hier hygiéniques, modernes et rationnelles, certaines deviennent aujourd'hui polluantes, énergivores ou insoutenables.

Sur cette base, la quantification française s'est structurée en deux jalons**.** La première, l'*Analyse environnementale comparative du rite de la crémation et de l'inhumation en Ile-de-France*, conduite par la Fondation des Services Funéraires de la Ville de Paris (Association Durapole/Verteego, 2017) a établi une première comparaison chiffrée : une inhumation en caveau avec monument équivaut, en émissions de CO_2, à 5,4 crémations, tandis qu'une inhumation en pleine terre sans monument tombe à 0,8 crémation. Plus encore que les chiffres, c'est le fait qu'une institution publique – en l'occurrence, la Fondation des Services Funéraires de la Ville de Paris – se soit saisie du sujet qui marque une rupture. Pour la première fois, en France, une étude environnementale des pratiques funéraires a été réalisée, révélant un déplacement du regard **:** les funérailles ne sont plus seulement envisagées comme un rituel symbolique, une affaire intime ou une prestation de service, mais aussi comme une source de pollution mesurable, comparable à d'autres activités humaines.
Ce mouvement de reconnaissance institutionnelle s'est confirmé en 2024 avec l'enquête *Comprendre l'empreinte carbone des rites funéraires en France – De la prise en charge du corps jusqu'à la fin de la dernière cérémonie*, réalisée par Oui Act pour la Chambre Syndicale Nationale de l'Art Funéraire (2024)**.** Le simple fait qu'une organisation représentative des industriels français de l'art funéraire ait choisi de consacrer du temps, des moyens et sa notoriété à une telle étude n'est pas anodin **:** cela marque une étape dans l'appropriation de la question environnementale par le secteur lui-même. Plus complète que celle de la Fondation des Services Funéraires de la Ville de Paris (qui se limitait à comparer inhumation et crémation, en Île de France), cette enquête élargit l'analyse à l'ensemble du parcours du défunt **:** de la prise en charge du corps jusqu'à la mise en sépulture en passant par la cérémonie et un éventuel séjour en chambre funéraire**.** Elle révèle que, pour un scénario « central » – reprenant la moyenne des pratiques les plus courantes – l'empreinte carbone des obsèques avec inhumation (620 kgCO_2e) est identique à celle des obsèques avec crémation (649 kgCO_2e). Surtout, elle montre que le principal facteur d'émissions ne provient pas du processus technique de réduction du corps (inhumation ou crémation), mais de la cérémonie elle-même **:** déplacements du défunt et de

l'assemblée, repas, fleurs, plaques commémoratives, registre de condoléances.

Face à la prise de conscience des impacts environnementaux de l'inhumation et de la crémation en Occident, d'autres manières de « bien-enterrer » (Anstett, 2015) se développent, proposant des alternatives porteuses de sens et plus respectueuses du monde vivant. Ces innovations se présentent sous des formes variées, touchant à la fois aux fournitures (cercueils en bois issus de forêts durablement gérées et/ou françaises, et/ou sans peinture ni vernis, ou en carton, ou encore en osier comme au Royaume-Uni par exemple, voire en champignons[4] ; des capitons en fibres naturelles comme le lin, le chanvre ou la soie voire en champignons[5] ; des urnes biodégradables, en sel, en sable, en bambou, en argile ou en matière naturelle comme l'osier ou le feutre de mouton, ou dans lesquelles une graine d'arbre peut être plantée[6]), aux services (corbillards électriques, corbicyclette[7]), aux espaces (monuments funéraires avec aménagement paysager[8], cimetières dits « naturels » ou « écologiques », forêts cinéraires/sanctuaires) et aux techniques de traitement et de réduction des défunts (Promession, aquamation, terramation). Ces dernières se revendiquent comme plus vertueuses, plus durables, plus écologiques que les modes de sépulture traditionnels, qui interrogent le devenir du corps mort et sa réintégration au cycle du vivant.

Ces initiatives, apparues à partir des années 2000, traduisent un double mouvement : d'un côté, une volonté technique de réduire l'impact environnemental ; de l'autre, une recherche symbolique de réinscription du défunt dans une nature perçue comme organique et régénératrice.

Ainsi, l'écologie ne se limite pas à un nouvel argument technique ajouté aux obsèques. Elle

[4] Aux Pays-Bas, un cercueil en champignons, le Loop Living Cocoon™ a été conçu et commercialisé en 2020. Il est fabriqué uniquement à partir de champignons locaux et de chanvre recyclé, faisant de lui « le premier cercueil vivant au monde » selon le site loop-biotech.com, consulté le 18/12/2023. D'après son créateur, Bob Hendrikx, le mycélium et les nombreux micro-organismes du cercueil (ainsi que la couche de mousse qui accueille le corps avec ses insectes) vont accélérer le processus de décomposition du corps du défunt et neutraliser les toxines présentes dans le sol et dans le corps du défunt, et enrichir la nature.

[5] Présenté pour la première fois en 2008 à un défilé de mode, *the Infinity Burial Suit*, est une combinaison en champignon, commercialisée depuis 2014, par Coeio, une start-up spécialisée dans les enterrements écologiques. Les spores de champignons participent pour sa créatrice, Jae Rhim Lee, à la décomposition du corps et à l'élimination des toxines.

[6] Les marques comme Urna Bios ou Bios Incube le proposent.

[7] La corbicyclette est le premier corbillard-vélo de France (certains modèles existent aux Pays-Bas), imaginé par Isabelle Plumereau, fondatrice de la société de pompes funèbres Le Ciel & la Terre à Paris. Si ce corbillard fût habilité en novembre 2022, l'autorisation de circuler lui a été retirée moins de deux mois « après interprétation des textes de lois différente de [celle de l'entreprise de pompes funèbres Le Ciel & la Terre] » d'après le site de l'entreprise de pompes funèbres, www.lecieletlaterre.fr, consulté le 18/12/2023.

[8] Comme les sociétés Infiniflore, Les 2 pivoines ou 2m2.

transforme la manière de penser la mort elle-même, en introduisant une nouvelle norme sociale : il ne s'agit plus seulement d'« enterrer » ou de « brûler », mais de « rendre à la nature » de manière écologiquement soutenable.

Les mots employés pour désigner ces pratiques ne sont pas neutres et traduisent des visions différentes de la « bonne mort ». Comme le soulignent les anthropologues britanniques Douglas Davies et Hannah Rumble (2012), « écologique » renvoie à une validation de type scientifique, inscrivant la pratique dans le registre des preuves et des mesures d'impact ; « vert » suggère une tonalité militante, proche de l'activisme environnemental ; « naturel » exprime un désir d'indépendance vis-à-vis des logiques commerciales et une volonté d'alliance avec le monde organique ; enfin, « forestier », très utilisé au Royaume-Uni, renvoie à une affinité culturelle avec la tradition paysagère nationale et aux représentations de la nature comme espace sacralisé. Ces nuances lexicales traduisent des imaginaires et des attentes distinctes, mais convergent vers une ambition commune : renaturaliser des espaces funéraires perçus comme trop minéraux, trop artificialisés, trop marqués par l'empreinte industrielle.

Il est important de rappeler que les funérailles écologiques ne sont pas apparues *ex nihilo*. En France, jusque dans la première moitié du XXème siècle, l'ensemble des fournitures et services funéraires s'inscrivait dans un territoire restreint : les décès avaient lieu majoritairement au domicile, les cercueils étaient fabriqués localement, les capitons rembourrés de paille, les monuments taillés dans des carrières régionales, et les matériaux funéraires provenaient d'un environnement proche. Ce n'est qu'avec l'industrialisation progressive du secteur, dans la seconde moitié du XXème siècle, que la dépendance aux matériaux importés, aux tissus synthétiques et aux produits chimiques s'est imposée. L'apparition et le développement des soins de conservation dans les années 1960-1980, l'essor des capitons synthétiques, puis la libéralisation du marché en 1993 ont contribué à transformer les obsèques en une prestation standardisée, alimentée par une chaîne de production mondialisée. C'est en contraste avec ce modèle industrialisé, dit traditionnel, que se définissent aujourd'hui les funérailles « écologiques ».

Ces pratiques plus respectueuses de l'environnement, encore marginales en France, témoignent d'une double dynamique. D'une part, elles répondent à une demande sociale de réduction de l'empreinte écologique, portée par des familles soucieuses d'accorder à leurs proches des obsèques en cohérence avec leurs valeurs environnementales. D'autre part, elles s'inscrivent dans une logique économique et concurrentielle, les entreprises de pompes funèbres élargissant leurs catalogues pour proposer des produits durables et diversifier leurs marchés. L'argument

écologique devient ainsi, à la fois, un critère de différenciation commerciale, un signe de responsabilité éthique et une ressource symbolique, venant enrichir le sens donné aux funérailles.
L'enjeu n'est donc pas seulement technique ou environnemental. Les funérailles écologiques interrogent aussi la manière dont les sociétés contemporaines envisagent leur rapport à la mort, aux morts et à la nature. Elles invitent à repenser ce que signifie « retourner à la terre », à une époque où la terre elle-même est perçue comme menacée, fragilisée et à protéger.

Dès lors, la question n'est pas uniquement descriptive. Il ne suffit pas de dresser un inventaire des innovations ou des nouveaux produits proposés. L'enjeu est analytique : dans quelle mesure l'écologie est-elle devenue une nouvelle entrée pour penser la mort dans le funéraire français contemporain, et que dit-elle de notre façon de penser les corps, la mort et l'environnement ?
Cette interrogation engage plusieurs échelles. À celle des logiques professionnelles et institutionnelles, il s'agit de comprendre comment les opérateurs funéraires s'emparent (ou non) de l'argument écologique, comment ils l'intègrent dans leurs offres voire leurs pratiques quotidiennes. À celle de la réception sociale, il faut analyser la manière dont les familles perçoivent ces innovations, les jugent crédibles ou non, et éventuellement se les approprient. À celle des représentations symboliques, il convient d'étudier comment l'écologie reconfigure les imaginaires de la mort, de la mémoire et de la place des défunts. Enfin, à celle des régulations, on doit interroger les arbitrages entre les normes juridiques, les traditions culturelles, les contraintes économiques et les impératifs environnementaux.
Mon hypothèse est que les funérailles écologiques constituent à la fois un objet concret – fait de dispositifs matériels, de produits et de pratiques observables – et un espace de projection, où s'expriment des conceptions renouvelées du rapport entre humains, morts et environnement. L'écologie ne vient pas simplement ajouter une « couche verte » à des pratiques préexistantes : elle agit comme un révélateur des tensions sociales, économiques et symboliques qui traversent aujourd'hui le funéraire. C'est donc à cette croisée – entre histoire longue des rites, mutations contemporaines du secteur et montée en puissance des préoccupations environnementales – que se situe ce travail.

Mon immersion dans le secteur funéraire n'a pas commencé avec ce travail doctoral : elle s'ancre dans une familiarité ancienne, initiée dès 2014. Depuis plus d'une décennie, j'ai multiplié les expériences d'observation, de collaboration et d'échanges au sein de ce milieu. Cette ancienneté m'a permis de construire une connaissance approfondie des logiques

professionnelles, des enjeux symboliques et des dynamiques institutionnelles qui structurent le funéraire en France. La thèse s'inscrit donc dans une continuité : elle approfondit et formalise une enquête déjà largement amorcée, en systématisant les observations, les entretiens et l'analyse critique.

La démarche adoptée est celle de l'anthropologie de terrain, fondée sur une combinaison d'observations participantes, d'entretiens semi-directifs et d'analyses documentaires. J'ai participé à des événements professionnels (colloques, salons), assisté à des obsèques et suivi de près les évolutions d'entreprises de pompes funèbres ou d'organismes publics. Certaines immersions ont été brèves – le temps d'une cérémonie ou d'une rencontre – d'autres au contraire se sont prolongées sur plusieurs mois, voire plusieurs années, à travers des collaborations régulières. Cette diversité d'expériences m'a donné accès aux coulisses du travail funéraire, aux discours des professionnels et aux attentes des familles tout en offrant une temporalité étendue : mon observation prolongée, sur plus d'une décennie, m'a permis de suivre les évolutions concrètes des pratiques et des représentations.

Une trentaine d'entretiens semi-directifs est venue compléter ces matériaux initiaux. Ils ont été réalisés auprès d'une pluralité d'acteurs : professionnels du funéraire et membres de la société civile (dits « familles »). Cette diversité d'interlocuteurs permet de croiser les regards et de restituer la complexité des positions vis-à-vis de l'écologie funéraire : adhésion, scepticisme, appropriation, rejet, ou encore instrumentalisation commerciale.

Parallèlement, j'ai analysé un corpus documentaire composé de rapports institutionnels, de catalogues et brochures d'entreprises, de publications professionnelles, mais aussi de textes réglementaires et juridiques. Ces documents, en explicitant les cadrages officiels ou les argumentaires commerciaux, constituent un matériau essentiel pour comprendre la façon dont l'écologie est construite comme problème et comme ressource dans le champ funéraire.

Mon approche repose ainsi sur une analyse multiscalaire : à l'échelle micro, celle des gestes professionnels et des choix des familles ; à l'échelle méso, celle des entreprises et de leurs stratégies d'offre ; et à l'échelle macro, celle des régulations publiques et des idéologies environnementales. Cette articulation entre pratiques concrètes, discours sociaux et logiques institutionnelles me permet d'interroger la manière dont l'écologie reconfigure les funérailles contemporaines.

Enfin, l'enquête s'inscrit dans une réflexivité assumée : mes expériences d'immersion, situées dans une histoire personnelle singulière, sont analysées comme des éléments constitutifs des données. J'examine les effets de ma présence, de mes émotions et de ma position sociale sur les relations d'enquête, afin d'objectiver les conditions de production du matériau.

Ce travail s'organise en trois grandes parties, qui suivent une progression allant du cadre méthodologique et contextuel à l'analyse des pratiques contemporaines.

La *Première partie – Méthodologie* précise la genèse de l'objet et la problématique à partir du terrain (chap. I), en partant des motivations et de l'intuition initiale pour formuler les questions de recherche et les axes d'analyse. Elle explicite ensuite la démarche d'enquête (chap. II) : posture ethnographique et effets personnels de l'immersion, articulation des dispositifs, observation participante (ancrage par la formation, élargissement via l'activité d'indépendante, apports des salons et événements), ainsi que l'architecture de l'enquête qualitative (guide, population, conduite et traitement des entretiens).

La *Deuxième partie – Cadres et contextes d'émergence des funérailles écologiques* installe les références conceptuelles et historiques qui structurent l'analyse. Elle revient sur les fondements anthropologiques du rite funéraire (chap. I) – sa structure et ses fonctions, retrace les évolutions du rapport à la mort et des pratiques funéraires en France (chap. II**)** en mettant en regard continuités et recompositions contemporaines, examine l'histoire professionnelle et les enjeux économiques du secteur funéraire (chap. III) et situe ces mutations dans les cadres idéologiques de l'écologisation (chap. IV), du développement durable aux sensibilités environnementales.

La *Troisième partie – Développement des funérailles écologiques en Occident* analyse des configurations concrètes et leurs imaginaires. Elle propose d'abord une lecture des pratiques funéraires par les quatre éléments (terre, feu, air, eau) (chap. I). Elle examine ensuite l'enterrement « naturel » (chap. II), des cimetières paysagers aux forêts cinéraires, en interrogeant la place de l'arbre. Enfin, elle étudie les modes de sépulture alternatifs (chap. III) – Promession, aquamation, terramation – à partir des matériaux d'enquête, en suivant leurs logiques techniques et leurs réceptions en France (professionnels et familles), afin de saisir les conditions d'acceptabilité, les tensions éthiques et symboliques.

À travers ces analyses, il s'agit de montrer que les funérailles écologiques ne se réduisent pas à une nouvelle offre de produits, mais qu'elles participent à la reconfiguration plus générale du rapport entre les vivants, les morts et l'environnement.

PREMIÈRE PARTIE
Méthodologie

La première partie de ce travail est consacrée à la méthodologie. Elle vise à expliciter le cheminement qui a conduit à la formulation de l'objet de recherche et de la problématique, ainsi que les choix méthodologiques et les terrains mobilisés pour y répondre. Loin d'être une démarche linéaire, la construction de cet objet s'est faite par étapes, dans un va-et-vient constant entre expériences personnelles, immersions professionnelles, lectures scientifiques et confrontations avec les acteurs du secteur funéraire. Cette trajectoire a progressivement fait émerger l'écologie comme une clé d'analyse pertinente des recompositions contemporaines des pratiques funéraires en France.

Le premier chapitre retrace ainsi l'élaboration de la problématique, depuis les motivations initiales et les expériences de terrain qui ont nourri l'intérêt pour le funéraire, jusqu'à l'identification du déficit de recherches francophones sur les funérailles écologiques et la formulation d'une question centrale.
Le second chapitre expose les choix méthodologiques effectués pour y répondre : posture ethnographique et réflexive, observation participante à travers des immersions variées, entretiens semi-directifs auprès de familles et de professionnels, et analyse documentaire. L'ensemble compose une démarche qualitative et inductive, assumée comme une connaissance située, qui croise pratiques, discours et représentations.

CHAPITRE I

Objet de recherche et problématique

Dans ce chapitre, il s'agit de revenir sur les conditions dans lesquelles s'est progressivement construit l'objet de recherche et sur la problématique qui en découle. Loin de s'être imposé d'un seul bloc, cet objet s'est élaboré par étapes, au rythme de mes expériences de terrain, de mes lectures et des rencontres institutionnelles qui ont jalonné mon parcours. La thèse présentée ici est le produit d'une sédimentation progressive, où une curiosité ancienne pour la mort et ses représentations s'est transformée en un questionnement scientifique ancré dans le funéraire contemporain.

Mes premières immersions dans les pompes funèbres et au crématorium ont révélé la densité matérielle, relationnelle et symbolique de ce secteur : poids de la réglementation, rôle des émotions, logiques techniques et rituelles indissociables. Le stage réalisé en 2018 aux Services Funéraires de la Ville de Paris marqua un tournant : la rencontre avec les réflexions sur les modes de sépulture alternatifs et l'impact environnemental des obsèques a agi comme un révélateur. L'écologie, jusque-là marginale, apparaissait comme une clé pertinente pour analyser les recompositions contemporaines des pratiques funéraires.

Ce déplacement se déployait dans un contexte scientifique contrasté. En France, hormis un article pionnier d'Élisabeth Anstett (2015), aucun travail ne portait spécifiquement sur les funérailles écologiques, tandis que dans les pays anglo-saxons, les *natural burials* et *green burials* faisaient l'objet d'études depuis les années 1990-2000. Cette asymétrie soulignait l'originalité et la nécessité d'une recherche anthropologique située, attentive aux pratiques françaises et à leurs spécificités culturelles et réglementaires.

De ce va-et-vient entre expérience du terrain et mise à distance réflexive a émergé la question centrale : dans quelle mesure l'écologie est-elle devenue une nouvelle entrée pour penser la mort dans le funéraire français contemporain ? Ce chapitre retrace ainsi l'émergence de l'objet de recherche et la formulation de la problématique, en mettant en lumière les jalons biographiques, empiriques et théoriques qui fondent ce travail.

1. Une problématique née du terrain

a) Des motivations personnelles à la construction d'un rapport empirique au funéraire

Mon attrait pour le fait funéraire remonte aussi loin que mes souvenirs. Ce n'est qu'à l'occasion d'un exercice d'auto-socioanalyse (Bourdieu, 2004), en Licence III de sociologie, que j'en ai pleinement compris l'origine. J'avais seulement trois, ou peut-être quatre ans, lorsque ma grande-sœur, plus âgée de seize années, m'amena visiter le musée du Louvre. Selon son témoignage, la découverte d'une momie qui y était exposée aurait éveillé en moi le désir de « comprendre » et « étudier » les rites funéraires. Comme de nombreux enfants, cet intérêt s'est d'abord manifesté par une fascination pour l'Égypte ancienne et l'archéologie, nourrie par les échanges réguliers avec mon grand-père maternel, érudit et passionné, qui m'offrait livres et encyclopédies sur le sujet. J'ai ainsi voyagé, toute mon enfance, à l'époque des pharaons et de la momification.

Cet attrait ne s'est jamais démenti. Au collège, la découverte du métier d'anthropologue a constitué un tournant : j'ai su que j'orienterais mes études dans cette direction et que mon intérêt pour la mort trouverait sa place dans un cadre scientifique. Très tôt, j'ai compris que la fascination intellectuelle devait être confrontée à l'expérience concrète du terrain, il fallait y « mettre les mains » (Jeanjean & Laudanski, 2013). Dès mes dix-huit ans, j'ai ressenti la nécessité de confronter cette curiosité ancienne à la réalité concrète du terrain. Vouloir étudier le fait funéraire est une chose ; l'expérimenter concrètement, dans ses dimensions pratiques, techniques et relationnelles en est une autre. Avant d'engager un parcours long et exigeant de recherche, je souhaitais vérifier ma capacité à faire face à cet univers, tant sur le plan émotionnel que professionnel.

En avril 2014, après avoir épuisé l'ensemble de mes contacts, j'ai eu la chance d'intégrer pour quelques jours une entreprise familiale de pompes funèbres en Haute-Savoie, grâce à un cousin éloigné[9], alors conseiller funéraire dans cet établissement. La confiance qui m'a été accordée et la véritable « générosité professionnelle » des patrons et de l'équipe m'ont permis, en quelques jours seulement, de découvrir toutes les missions d'un conseiller funéraire – particulièrement polyvalent dans les petites structures. Cette immersion, même brève, dans une entreprise de pompes funèbres, a réellement joué le rôle d'épreuve de réalité. Elle m'a

[9] Petit-fils du frère de mon grand-père maternel – la seule personne de la famille d'ailleurs à travailler dans le secteur funéraire, et dont j'ignorais totalement l'existence avant ma démarche.

montré, de l'intérieur, la densité matérielle et relationnelle du travail funéraire : levée de corps, mise en bière, accueil des familles, organisation des obsèques, gestion et rédaction des autorisations administratives, animation des cérémonies, mise en sépulture. J'ai même eu la chance d'assister un thanatopracteur lors d'un soin de conservation.

J'ai été très marquée par le fait que cette première expérience d'observation-participante – qui n'avait pourtant rien d'une véritable enquête en sciences sociales à ce moment et relevait davantage d'une participation observante selon Gold (1958) – se soit déroulée avec un soin si particulier. Les responsables, l'équipe mon cousin – qui m'a prise sous son aile tout au long de ce stage découverte – conscients du caractère singulier et sensible de leur métier (Bernard, 2007), ont veillé à m'accompagner pas à pas, en m'exposant progressivement à chaque aspect du travail. Leur bienveillance, leur écoute et leur attention constante à mon bien-être ont rendu cette immersion à la fois formatrice et profondément humaine. Un ressenti que partagent également Julien Bernard dans son ouvrage *Croque-mort - Une anthropologie des émotions* (Bernard, 2009) et la journaliste Caroline de Bodinat dans son ouvrage *Demain dès l'aube* (de Bodinat, 2023), lorsqu'ils relatent leurs propres immersions, et que je retrouverai, avec la même intensité au fil de mes expériences de terrain ultérieures. Cette hospitalité professionnelle, que je définirai ici comme la disposition des acteurs à accueillir, guider et intégrer une observatrice (participante) extérieure dans un univers de travail sensible, constitue un élément fondamental pour l'accès au terrain ethnographique. Elle ne se réduit pas à une simple politesse ou à une volonté de montrer le métier : elle engage une relation de confiance, construite sur la reconnaissance mutuelle des rôles et sur la compréhension tacite des enjeux émotionnels et techniques propres au secteur funéraire. Dans ce contexte, la qualité de l'accompagnement dont j'ai bénéficié a joué un rôle décisif dans ma capacité à observer et à comprendre les pratiques, mais aussi dans ma légitimation progressive auprès des acteurs. Cette intégration, facilitée par un membre de ma parenté, révèle aussi l'importance des médiateurs dans l'accès aux terrains fermés ou régis par des codes implicites stricts (Beaud & Weber, 2010). Le funéraire, plus que d'autres champs professionnels, impose un équilibre subtil entre proximité et distance : il requiert une sensibilité à l'égard des personnes rencontrées et des situations observées, tout en maintenant la posture réflexive nécessaire à l'analyse (Bernard, 2009). Cette tension, déjà perceptible lors de cette première immersion, allait constituer un fil rouge dans mes enquêtes ultérieures.

Je n'oublierai pas non plus le sentiment qui m'a traversée en franchissant pour la première fois le seuil de l'agence : à la fois étrange et évident, celui d'être parfaitement à ma place. J'avais

alors la certitude d'avoir fait le bon choix[10]. C'est d'ailleurs cette conviction qui me poussa à revenir quelques mois plus tard, à l'été 2014, pour y occuper un emploi saisonnier, consolidant ainsi mes premières compétences tout en approfondissant ma compréhension des logiques internes d'une entreprise funéraire. Car ces expériences ne se limitaient pas à une simple découverte ou à un apprentissage pratique : elles constituaient déjà un terrain d'observation privilégié pour interroger les évolutions structurelles du secteur funéraire.

À partir de cette première expérience, la définition de mon objet de recherche s'est construite par étapes. Soucieuse d'articuler compétences théoriques et ancrage empirique dans le domaine du funéraire, j'ai constamment alterné entre immersion sur le terrain et travail réflexif, dans un va-et-vient caractéristique d'une démarche inductive (Beaud & Weber, 2010). Les différentes étapes académiques et professionnelles n'ont pas seulement enrichi mon matériau empirique : elles ont également reconfiguré mes questionnements. Si mon intérêt initial pour le funéraire relevait surtout d'une sociologie des métiers – nourrie à la fois par mes expériences personnelles et ma formation – mes immersions successives dans le secteur ont progressivement orienté mon regard vers l'analyse des transformations contemporaines des pratiques et des représentations. Cette évolution s'est inscrite dans un parcours où chaque travail universitaire a constitué un jalon d'observation et de compréhension. En Licence III, mon TER (Travail d'Étude et de Recherche) fut consacré à l'analyse du métier de conseiller funéraire : *Assistant funéraire : compétences, savoirs, savoir-faire et savoir-être* (Moncoq, 2016). En Master I, dans le cadre d'un cours de « Techniques d'enquête audiovisuelle », j'ai eu l'opportunité de réaliser un film ethnographique, « Dessous funèbres », sur le quotidien d'une entreprise de pompes funèbres à Thouars (79), une expérience qui m'aura permis de développer mes compétences d'observation et de captation visuelle dans un cadre professionnel sensible. Ces premières immersions m'ont véritablement initiée aux pratiques, aux normes et aux interactions qui structurent ce secteur.

[10] Après réflexion, notamment grâce à l'exercice de l'auto-socioanalyse, j'ai compris que ce sentiment n'était pas totalement anodin. Si mon intérêt pour le fait funéraire remonte à mon plus jeune âge, ce rapport intime, familier avec la mort que j'ai ressenti lors de mon immersion est très certainement dû à un évènement personnel fondateur. J'avais dix ans lorsque j'appris que mon père venait de se suicider, sous un train. Le premier décès familial dont j'ai un souvenir clair fut donc celui d'un de mes parents et dans des circonstances d'une extrême violence. Si je n'ai pas pu voir son corps, en raison de son état, j'ai pu assister à l'ensemble des funérailles, de la messe catholique à l'inhumation au cimetière.
C'était ma première expérience avec le milieu funéraire, et j'en garde un souvenir très subjectif. Il ne me reste en mémoire seulement mon ressenti et quelques bribes d'images. J'ai ainsi grandi, dès la préadolescence, avec l'omniprésence de ce décès et de ce qu'est la mort, la vraie. Si cette expérience est loin d'être anodine et m'a profondément marquée, elle m'a permis d'être socialisée très jeune avec la mort. Elle a ainsi, j'en suis certaine, facilité mon attrait pour le fait funéraire mais surtout mon entrée sur le terrain.

Quelques mois plus tard, en janvier 2017, j'ai effectué un nouveau stage de quinze jours dans un crématorium de Haute-Savoie – toujours grâce à mon cousin éloigné – qui devint, par la même occasion, le terrain de mon mémoire de Master I : *(L)armes chaudes : Ethnographie des stratégies défensives en crématorium* (Moncoq, 2017). Ce fut probablement l'immersion la plus dense et marquante de mon parcours. J'y ai été confrontée de plein fouet à la matérialité du corps mort et à sa réduction, si particulière en crématorium. Outre les tâches déjà pratiquées lors de précédentes observations-participantes, j'ai également manipulé les appareils à crémation, mené seule une cérémonie civile et participé à une réquisition[11].

Ce travail en crématorium a ajouté une dimension décisive à mon approche anthropologique : la matérialité des corps et la manière dont les techniques (présentation, conservation, crémation) cadrent les sensibilités, les odeurs, les images et, partant, les émotions légitimes. Ce face-à-face quotidien avec la matérialité du corps défunt, et plus encore avec sa transformation physique, exigea de ma part une posture mêlant maîtrise émotionnelle et adaptation aux contraintes techniques. Cette expérience me permit d'observer de près les stratégies mises en place par les agents pour maintenir un équilibre émotionnel face à une activité susceptible d'éprouver leur sensibilité. Ces « stratégies défensives » (Trompette & Caroly, 2004), concept que j'ai exploré dans mon mémoire, se déploient à travers des gestes routiniers, des échanges entre collègues, ou encore des formes de distanciation symbolique. Par ailleurs, mon intégration fut facilitée par ma connaissance préalable du secteur et par les compétences acquises lors de mes immersions précédentes, ce qui m'offrit un accès rapide à des tâches habituellement réservées au personnel confirmé.

Sur un plan plus personnel, cette immersion fut marquante, car elle redéfinissait mon rapport au corps mort. Contrairement aux pompes funèbres, où le défunt est le plus souvent présenté dans une forme apaisée et socialement « acceptable », le crématorium confronte directement à la réalité physique de la mort et à sa transformation. Cette expérience, dense et exigeante, renforça mon intérêt pour l'étude des pratiques professionnelles liées au traitement des corps et nourrit une réflexion plus large sur la place du corps dans le rituel funéraire contemporain.

[11] Dans le secteur funéraire, faire une réquisition c'est intervenir sur un lieu de décès suspect (homicide, accident, etc.) et/ou public, nécessitant l'intervention des forces de l'ordre (police ou gendarmerie) qui réquisitionnent une entreprise de pompes funèbres pour transporter le défunt généralement à l'Institut Médico-Légal (IML), dans le cadre de l'enquête-décès.

b) De l'intuition initiale à l'objet de recherche

Ces expériences, bien que vécues avant le début de ma thèse, ont joué un rôle déterminant dans la construction de mon regard et dans l'élaboration ultérieure de ma problématique. Elles m'ont offert l'occasion d'entrer en contact avec une diversité d'acteurs et de structures, et d'observer *in situ* les pratiques, les discours et les représentations qui traversent ce milieu.
Loin de constituer de simples stages ou expériences ponctuelles, ces immersions ont été autant de moments fondateurs, marqués par un engagement direct dans les pratiques et par une observation attentive des dynamiques à l'œuvre. Elles m'ont permis d'appréhender les interactions complexes entre contraintes réglementaires, logiques professionnelles et attentes des familles, mais aussi de découvrir un univers où la technique et le rituel s'entremêlent, où le corps mort est simultanément objet de soin, support de mémoire et enjeu symbolique.

Peu à peu, ces situations m'ont conduite à reformuler mes intuitions initiales. J'ai constaté que les mutations contemporaines du funéraire ne se limitaient pas à des innovations techniques ou à des ajustements réglementaires : elles engageaient une transformation plus profonde, touchant au cœur même des représentations de la mort et des rituels, et s'inscrivant dans des recompositions plus larges de la société.
Si mes premiers intérêts se concentraient sur la sociologie des métiers du funéraire et sur l'étude des pratiques professionnelles, mes lectures, mes recherches personnelles et universitaires, ainsi que de nombreux « temps d'empathie avec le terrain »[12] m'ont peu à peu amenée à repérer l'émergence de différentes innovations funéraires se présentant comme plus écologiques que les funérailles traditionnelles. Ces découvertes se sont également nourries de reportages, de consultations sur les réseaux sociaux et de rencontres avec des acteurs du secteur. Parmi elles, le projet *Capsula Mundi*© a marqué un tournant. Ce cercueil biodégradable en forme d'œuf, destiné à accueillir le défunt en position fœtale et à nourrir un arbre, bouleversait les cadres que j'avais jusqu'alors observés : rupture technique (forme, posture du corps, absence de caveau) et rupture symbolique (ne pas chercher à préserver le corps ou à maintenir une tombe, mais utiliser sa décomposition comme acte de régénération végétale, inscrivant la mort dans une « forêt »). Découvert en 2016 – et toujours non légalisé à ce jour – ce projet a éveillé en moi le désir de comprendre pourquoi et comment de telles initiatives émergeaient en marge des normes

[12] Expression utilisée par ma tutrice professionnelle, elle-même anthropologue, Hélène Zwingelstein, lors de mon stage aux Services Funéraires de la Ville de Paris.

du secteur, et pourquoi elles suscitaient un intérêt tangible. À mes yeux, Capsula Mundi condensait plusieurs dimensions : une redéfinition du rapport au corps, une inscription dans un cycle naturel élargi, et l'affirmation d'une sensibilité environnementale appliquée à la mort. Cette rencontre intellectuelle et sensible résonna directement avec la prochaine immersion qui m'attendait et contribua à orienter durablement ma réflexion scientifique vers la place de l'écologie dans les pratiques funéraires contemporaines.



Figure 1 : Raoul Bretzel et Anna Citelli, designers italiens, aux côtés de leur création *Capsula Mundi*

J'ai découvert les Services Funéraires de la Ville de Paris (SFVP) grâce à la recommandation de mon enseignant, Mathias Millet, qui m'avait conseillé l'ouvrage *Le social à l'épreuve du dégoût* (Memmi et al., 2016) lors de mon stage au crématorium. La lecture du chapitre « Les morts 'en mauvais état' » de François Michaud-Nérard, alors Directeur Général des SFVP, fut un véritable déclencheur. J'en ressortis profondément marquée, tant par la force du propos que par la révélation de l'existence de pompes funèbres publiques à Paris, la capitale. L'idée d'y effectuer un stage s'imposa alors comme une évidence : l'opportunité promettait d'être passionnante, riche d'enseignements et parfaitement en phase avec mes aspirations du moment. Après plusieurs échanges, je fus accueillie mi-janvier 2018 au sein de la Fondation des SFVP pour un stage jusqu'en juin. J'y occupais un double rôle : chargée de projets, avec pour mission

principale la recherche de partenaires potentiels dans le cadre du nouvel appel à projets de la Fondation, notamment sur l'axe « Pratiques funéraires et développement durable » ; et chercheure en anthropologie, chargée de conduire une enquête socio-anthropologique. La première proposition de thématique, co-construite avec l'équipe des SFVP, portait sur la crémation, et plus précisément sur le statut des cendres et les usages qui en étaient faits. Toutefois, mon intérêt scientifique pour la place de l'écologie dans le secteur funéraire entrait en résonance avec les réflexions et études alors menées par les SFVP, dont la Fondation venait de réaliser une analyse environnementale comparative du rite de la crémation et de l'inhumation en Île-de-France (Association Durapole/Verteego, 2017). Après plusieurs échanges avec le Directeur Général, François Michaud-Nérard – également président de l'Union du Pôle Funéraire Public (UPFP) à l'époque et membre du Conseil National des Opérations Funéraires (CNOF), où il rapportait un groupe de travail sur les modes de sépulture alternatifs – ainsi qu'avec Hélène Zwingelstein, déléguée aux questions cérémonielles et sociétales, et Adrien Joret, directeur technique, il fut convenu que je mènerais, au sein de la Fondation des SFVP, une enquête sur les modes de sépulture alternatifs à l'inhumation et à la crémation en Occident, présentés comme plus écologiques. Ce travail constitua le cœur de mon mémoire de Master II.

Ce stage marqua un tournant décisif dans mon parcours. Jusque-là, en dehors de Capsula Mundi, je connaissais peu d'innovations ou de modes de sépulture présentés comme écologiques. En travaillant sur ces questions pour mon mémoire, j'ai découvert non seulement des procédés comme la Promession ou l'aquamation, mais aussi tout l'univers d'enjeux qu'ils mobilisent : la transformation du rapport au corps mort, les implications techniques et sanitaires de ces procédés, les symboliques associées à la décomposition ou à la transformation du corps, et, en arrière-plan, une réflexion plus large sur l'articulation entre pratiques funéraires et respect de l'environnement.

Ces innovations, loin de se réduire à des procédés techniques, soulevaient des débats sur ce que l'on accepte de faire – ou non – aux morts, sur la manière dont on encadre juridiquement et symboliquement leur traitement, et sur la place que l'on accorde à la nature dans le devenir du corps. Surtout, j'ai découvert que ces questions n'étaient pas seulement portées par des acteurs isolés ou militants, mais qu'elles étaient discutées dans des espaces institutionnels de premier plan, notamment au sein du CNOF, en lien avec le ministère de l'Intérieur. Cette prise de conscience a été un moment marquant : quelque chose était en train de se passer dans le secteur funéraire international certes, mais aussi français, et j'étais directement plongée dans ce mouvement.

Cette immersion m'a ainsi offert un accès privilégié à des informations inédites, à des documents techniques et à des discussions professionnelles spécialisées. Elle a élargi considérablement ma compréhension du phénomène et renforcé ma conviction que l'écologie pouvait constituer une clé d'entrée pertinente pour analyser les recompositions du funéraire contemporain. Ce sentiment d'être à la fois témoin et actrice d'une dynamique émergente a été décisif dans mon choix de poursuivre cette enquête dans un cadre doctoral. Si l'idée d'entreprendre une thèse m'avait toujours accompagnée, c'est à l'issue de ma mission aux SFVP et une fois mon Master d'Anthropologie validé que j'ai décidé de m'engager pleinement dans un Doctorat au sein de l'UMR 7324 Citeres, à l'Université de Tours, sous la direction d'Isabelle Bianquis. L'objet de recherche s'est alors imposé de lui-même : il ne s'agissait plus seulement de décrire des innovations dites "vertes", mais de comprendre comment leur apparition et leur diffusion reconfiguraient en profondeur les rapports à la mort, aux corps et aux rituels dans le contexte français.

2. Questions de recherche et problématique

a) État de la recherche

Lorsque j'ai débuté mes recherches sur les modes de sépulture alternatifs et, plus largement, sur les funérailles qualifiées d'écologiques, la situation scientifique en France se caractérisait par une quasi-absence de travaux spécifiquement consacrés à ce sujet. Hormis l'article pionnier d'Élisabeth Anstett (2015), première analyse anthropologique explicite sur les funérailles écologiques dans le contexte français, aucun travail de portée nationale ne traitait de manière approfondie des enjeux environnementaux dans le domaine funéraire.

Cette situation contrastait fortement avec le monde anglo-saxon, où les *green burials* et *natural burials* font l'objet de recherches universitaires depuis les années 1990-2000. Des travaux majeurs ont été menés dans ce champ par Douglas Davies et Hannah Rumble (2012) ou encore Clayden, Green et Hockey (2014), mobilisant la sociologie, l'anthropologie, la géographie et les sciences environnementales. Leurs travaux montrent comment l'intégration des préoccupations environnementales transforme les pratiques funéraires, reconfigure les espaces de sépulture et engage de nouvelles représentations du lien entre mort et nature. Ces contributions offrent un corpus analytique riche, mais dont l'importation en contexte français nécessite de tenir compte des spécificités culturelles, juridiques et symboliques nationales.

En France, la dynamique de recherche sur ce sujet ne s'est amorcée que très récemment. Outre le travail d'Anstett, seuls quelques chercheurs, issus de disciplines variées, ont investi ce champ, dont la doctorante en architecture Marie Fruiquière, s'intéresse aux reconfigurations spatiales des cimetières au prisme des dynamiques dites de transition écologique (Fruiquière, 2025) ou le doctorant en géographie, Louis Dall'aglio, dont les recherches portent sur l'adaptation des cimetières au changement environnemental et la biodiversité urbaine (Dall'aglio, 2023). Ces contributions restent cependant fragmentaires et ne constituent pas encore un corpus structuré, laissant largement ouvert l'espace pour une approche anthropologique globale.

Ce déficit documentaire s'est traduit concrètement par de grandes difficultés à constituer un corpus initial. Malgré l'appui de l'université pour affiner mes recherches bibliographiques, mes investigations restaient infructueuses en français. Peu familière des circuits de publication anglophones, j'ai dû m'appuyer sur les rares références identifiées pour remonter les fils bibliographiques et élargir progressivement le corpus. Cette lente progression illustre à la fois

la dispersion des sources et la jeunesse de ce champ, dont les publications se sont nettement accélérées seulement au cours des trois à cinq dernières années.

Si la dimension écologique était encore largement absente de la littérature francophone au moment où j'ai entamé ma thèse, mes recherches universitaires antérieures m'avaient permis de construire un bagage théorique solide sur le funéraire contemporain. Pendant plus de cinq années, j'avais travaillé sur différents aspects du secteur : l'analyse sociologique des métiers du funéraire et de leurs compétences (TER de Licence) ; l'étude ethnographique de la crémation et des stratégies émotionnelles des agents (mémoire de Master I) ; et enfin, une enquête sur les modes de sépulture alternatifs – Promession et aquamation – au sein de la Fondation des SFVP (mémoire de Master II). Ces travaux, bien que centrés sur des objets distincts, avaient en commun de mobiliser des perspectives issues de l'anthropologie du corps et, dans une moindre mesure, de l'anthropologie de la nature. Les soins de conservation, la manipulation des corps, la matérialité des restes et leur transformation (par crémation ou par décomposition) m'avaient amenée à interroger les frontières entre corps, matière et environnement, ouvrant déjà des pistes pour penser la mort dans ses dimensions écologiques.
Dans ce contexte, la rencontre avec des innovations funéraires présentées comme plus respectueuses de l'environnement – à commencer par Capsula Mundi, puis la Promession et l'aquamation – a agi comme un révélateur. Elle m'a permis de relier les savoirs accumulés sur les métiers, les techniques et les rituels à une problématique nouvelle, articulant les représentations de la mort aux enjeux environnementaux contemporains.

Les difficultés rencontrées pour constituer un état de l'art sur ce sujet traduisent toutefois le déficit de production scientifique francophone. Les recherches documentaires menées ont d'abord été infructueuses en français. Bien que consciente de l'importance des travaux anglo-saxons, ma capacité à y accéder était limitée par des obstacles linguistiques et par la difficulté à identifier et trouver des références spécialisées dispersées dans des revues parfois peu accessibles. Les échanges avec d'autres chercheurs et les investigations bibliographiques menées à partir des références citées dans les rares travaux disponibles ont progressivement permis d'élargir ce corpus, sans pour autant atteindre la densité des références disponibles dans les pays où ces pratiques sont implantées depuis quelques décennies.

Ce contraste souligne la spécificité du contexte français : alors que dans plusieurs pays, l'intégration de la dimension environnementale dans le funéraire est étudiée depuis deux à trois

décennies, en France, ce champ reste émergent et peu investi par les sciences sociales. Cette situation confère à la présente recherche un double enjeu : documenter un phénomène encore peu visible dans la littérature scientifique francophone et contribuer à en proposer une lecture articulant les dimensions techniques, symboliques, sociales et réglementaires.

b) Problématique centrale et axes d'analyse

Les immersions successives dans le monde funéraire, qu'elles aient été brèves ou prolongées, ont d'abord eu pour fonction de tester mes représentations, d'éprouver ma capacité à évoluer dans un environnement professionnel hautement sensible et de comprendre, de l'intérieur, les gestes et les logiques à l'œuvre. Ce n'est qu'en croisant ces expériences avec un travail de mise à distance, nourri par des lectures, des discussions avec des professionnels et une veille sur les innovations, que l'entrée écologique a commencé à s'imposer comme un fil rouge pertinent.

Ce glissement s'est cristallisé avec l'irruption – ou plus exactement la montée en visibilité – de l'argument écologique dans le funéraire. Au fil des lectures, des échanges avec des praticiens et de la veille sur des projets innovants (dont certains, emblématiques, comme les « capsules » biodégradables plantées sous un arbre), j'ai constaté que l'environnement n'était plus un simple arrière-plan : il devenait selon les acteurs, un critère de différenciation sur le marché, un signe de responsabilité, une marque d'engagement ou encore un ajout symbolique venant enrichir le sens donné aux pratiques funéraires. Ce déplacement, loin d'être évident, venait bousculer des évidences : la place et le devenir du corps mort, la hiérarchie des valeurs (propre/sale, sacré/profane), l'économie matérielle des funérailles (bois, pierre, énergie), les normes juridiques ou encore les pratiques professionnelles.
Autrement dit, l'objet ne s'est pas rétréci en se spécialisant ; il s'est élargi en se reconfigurant. L'entrée écologique m'est apparue comme une clé pour comprendre des recompositions plus vastes : manières de dire la mort, d'en prendre soin, de la mettre en forme rituellement et symboliquement dans une société traversée par les préoccupations environnementales.
Ce déplacement ne m'a pas conduite à abandonner le cœur anthropologique – corps, rites, émotions, statuts – mais à l'articuler à de nouveaux registres : mesure d'impact, innovations techniques, politiques publiques, logiques de marché, réglementations. Les valeurs associées aux funérailles dites « écologiques » – respect de la nature, sobriété matérielle, retour à la terre – réorientent aussi bien les choix matériels que les rituels symboliques, influençant l'imaginaire

collectif autour de la mort (Davies & Rumble, 2012). C'est cette articulation qui, progressivement, a fait naître la problématique. Ce premier mouvement — biographique, empirique et réflexif — explique le choix d'une posture méthodologique inductive : partir des situations, des gestes, des discours et des dispositifs pour formuler la question plutôt que pour mettre à l'épreuve une hypothèse figée. Il en résulte un objet situé, attentif aux pratiques, aux acteurs et aux contraintes, mais également aux imaginaires et aux valeurs qui les habitent.
Ce choix d'un ancrage prioritairement français ne relevait pas seulement de la facilité d'accès au terrain : il correspondait aussi à une volonté de poser mon regard sur un espace que je connaissais déjà bien et dont je maîtrisais les codes professionnels. Or, mes premières immersions confirmaient l'absence quasi totale de références à l'écologie, tant dans les pratiques que dans les discours. Ce décalage avec la vitalité du débat anglo-saxon a agi comme un moteur pour interroger les raisons culturelles, réglementaires et professionnelles de cette absence.

L'intégration des préoccupations environnementales dans le champ funéraire constitue un phénomène récent et singulier en France. Si la question écologique est aujourd'hui omniprésente dans le débat public (Anstett, 2015) – qu'il s'agisse de politiques climatiques, d'agriculture ou de mobilité –, son application à la mort soulève des enjeux d'un autre ordre. Elle ne concerne pas seulement la réduction d'un impact environnemental mesurable, mais engage une transformation profonde de la manière dont nos sociétés conçoivent la mort, le corps mort et les rituels qui les entourent. Interroger l'entrée de l'écologie dans le funéraire contemporain ne revient donc pas uniquement à inventorier les procédés techniques ou produits qualifiés d'écologiques – cercueils et fournitures biodégradables, cimetières naturels et écologiques, modes de sépulture alternatifs – mais à analyser comment l'introduction de la dimension environnementale reconfigure le rapport à la mort dans un contexte où les enjeux climatiques, écologiques et sanitaires occupent une place croissante dans les représentations collectives.
L'intégration de l'écologie dans les pratiques funéraires ne peut donc être réduite à une question d'efficacité technique ou de conformité réglementaire. Elle implique une recomposition symbolique : la place du corps mort, longtemps appréhendé à travers des registres à la fois biologiques, religieux et juridiques, tend aujourd'hui à être pensée également comme un élément d'un cycle naturel plus vaste, engageant des représentations renouvelées du lien entre humains et environnement. Les valeurs associées aux funérailles dites « écologiques » – respect de la nature, sobriété matérielle, retour à la terre – réorientent aussi bien les choix matériels que

les rituels symboliques, en influençant l'imaginaire collectif autour de la mort.

Ces préoccupations environnementales, loin de se limiter aux sphères politiques, scientifiques ou militantes, s'immiscent dans l'intime, jusqu'à influencer la manière dont chacun envisage et prépare sa propre mort. En 2024, un sondage OpinionWay pour Préviséo Obsèques (filiale d'assistance funéraire du Crédit Agricole Assurances) montrait que 95 % des Français exprimaient un sentiment négatif vis-à-vis de l'état actuel du monde, qualifié d'« inquiétant » ou de « chaotique ». Les tensions géopolitiques, les crises économiques et, surtout, le réchauffement climatique pesaient lourdement sur le moral des répondants, conduisant 21 % d'entre eux à déclarer avoir modifié leur réflexion quant à la préparation de leurs obsèques (Préviséo Obsèques-OpinionWay, 2024). Ces données quantitatives confirment que l'environnement n'est plus perçu uniquement comme un enjeu collectif abstrait, mais qu'il interfère désormais avec des décisions personnelles aussi sensibles que le choix de son mode de sépulture.

Ainsi, si l'inscription de l'environnement dans le funéraire a déjà été étudiée à l'étranger – notamment dans les pays anglo-saxons où elle s'inscrit depuis les années 1990-2000 dans des débats anciens sur les *natural burials* et *green burials* – elle demeure en France un champ d'exploration encore marginal, et plus encore lorsqu'il s'agit des modes de sépulture alternatifs. C'est dans cet espace lacunaire, à la croisée des enjeux techniques, symboliques et sociaux, que se déploie ma démarche, avec l'ambition de contribuer à combler un manque identifié dans l'état de la littérature scientifique.

Ce vide ne signifie pas pour autant que la question soit inexistante dans la société française : au contraire, les préoccupations environnementales y sont de plus en plus visibles, y compris dans la sphère funéraire, à travers la médiatisation de certaines innovations (aquamation, terramation, cercueils biodégradables, cimetières naturels). Mais ces initiatives sont encore très peu étudiées, surtout dans une perspective anthropologique qui permette de comprendre non seulement leurs modalités techniques, mais aussi les représentations, les imaginaires et les valeurs qui les accompagnent.

L'absence d'un corpus théorique établi en France sur ce sujet m'a placée dans une situation de relative solitude scientifique lors de mes premières recherches. Ce contexte a renforcé ma volonté d'ancrer l'analyse dans l'observation directe des pratiques et des discours, en m'appuyant sur la diversité des terrains explorés. Mes immersions successives – qu'elles soient brèves ou prolongées – ont constitué autant de points d'observation privilégiés des

transformations en cours : développement d'offres alternatives, appropriation (ou rejet) de l'argument écologique par les professionnels, ajustement des discours commerciaux, hésitations et résistances des familles. Chaque étape a nourri un cheminement empirique, long et immersif, qui a permis de voir émerger, de manière inductive, la question centrale de cette thèse : dans quelle mesure l'écologie est-elle devenue une nouvelle entrée pour penser la mort dans le funéraire français contemporain ?

Y répondre suppose d'examiner d'abord les pratiques professionnelles, en interrogeant la manière dont les opérateurs publics, privés et coopératifs intègrent – ou n'intègrent pas – l'argument écologique dans leurs offres, leurs techniques et leurs discours, ainsi que la façon dont les pouvoirs publics et les instances réglementaires s'en saisissent dans un secteur historiquement façonné par des logiques sanitaires, juridiques et symboliques.
Il s'agit également d'analyser la réception sociale de ces innovations, en étudiant comment elles sont perçues, comprises et appropriées – ou rejetées – par la société civile, et en identifiant les espoirs, les résistances et les représentations qui leur sont associées dans un contexte plus large de préoccupations environnementales.
L'intégration de l'argument écologique dans le funéraire invite aussi à interroger la recomposition symbolique et rituelle des pratiques. La signification attribuée au corps mort, longtemps envisagé à travers des registres biologiques, religieux et juridiques, tend à être pensée désormais comme un élément d'un cycle naturel, ce qui entraîne, dans certains cas, des transformations dans les formes cérémonielles et dans les usages symboliques.
Enfin, cette recherche doit mettre en lumière les tensions et arbitrages qui se jouent entre normes réglementaires, traditions funéraires, impératifs économiques et valeurs écologiques, et analyser la manière dont ces contraintes et aspirations croisées influencent la mise en œuvre ou l'abandon de certaines innovations
Ces interrogations, directement issues de mes observations prolongées et d'un dialogue constant avec les acteurs concernés, traduisent une ambition plus large : comprendre comment, dans la France contemporaine, la montée en puissance des préoccupations environnementales vient redéfinir non seulement la technique et la logistique du traitement des morts, mais aussi les manières de dire, de vivre et de ritualiser la mort elle-même.

Pour répondre à cette problématique, il était essentiel de déployer un dispositif d'enquête permettant d'articuler l'analyse des pratiques, des discours et des représentations. L'originalité de ce travail réside dans la durée et la diversité des immersions réalisées : observations, stages,

interventions professionnelles, collaborations avec des institutions publiques et privées, observations formelles et informelles. Ces expériences de terrain, combinées à des entretiens et à l'analyse de documents techniques et institutionnels, constituent un matériau riche et pluriel. La section méthodologique qui suit présentera en détail ces différents terrains, les modalités d'accès, la posture adoptée, ainsi que les outils mobilisés pour recueillir et analyser les données.

CONCLUSION DU CHAPITRE I DE LA PREMIÈRE PARTIE

La construction de cet objet de recherche témoigne d'un cheminement où la curiosité initiale pour la mort s'est progressivement nourrie d'expériences de terrain, de rencontres et de réflexions théoriques. Les immersions successives dans le monde funéraire, d'abord centrées sur les métiers, les gestes et les émotions, ont ouvert la voie à une interrogation plus large sur les transformations contemporaines du secteur. L'irruption de l'argument écologique dans les pratiques funéraires, révélée notamment au sein des Services Funéraires de la Ville de Paris, a marqué un tournant décisif : elle a déplacé le regard du simple inventaire technique vers l'analyse des recompositions symboliques, sociales et rituelles qu'entraîne l'intégration de la dimension environnementale dans la mort.

Dans un contexte scientifique français encore peu investi sur ce sujet, cette recherche vise à combler un manque en documentant les funérailles écologiques et en les resituant dans les logiques culturelles, réglementaires et professionnelles propres à la France. La problématique centrale – comprendre dans quelle mesure l'écologie est devenue une nouvelle entrée pour penser la mort – ouvre ainsi un champ d'analyse qui dépasse la seule technique pour interroger les valeurs, les imaginaires et les tensions sociales qui traversent aujourd'hui le funéraire.

Pour répondre à ces enjeux, il est désormais nécessaire de préciser les méthodes mises en œuvre et les terrains explorés, afin de comprendre comment ce travail s'est construit concrètement et sur quels matériaux empiriques il repose. C'est l'objet du chapitre suivant.

CHAPITRE II

Méthodes et terrains d'enquête

Dans ce chapitre, il s'agira de présenter et de justifier les méthodes mobilisées pour répondre à la problématique de cette recherche, ainsi que les conditions concrètes de réalisation du terrain. L'enquête s'inscrit dans une démarche ethnographique, au sens d'une immersion prolongée et située, articulant observation participante, entretiens qualitatifs et analyse documentaire dans une logique de triangulation. Cette posture assume le va-et-vient constant entre description, interprétation et mise en perspective théorique, et requiert un travail réflexif soutenu sur les effets de présence de la chercheure, les émotions mobilisées et les biais possibles.

Cette ethnographie s'est développée dans la durée, en s'appuyant d'abord sur des immersions au sein d'entreprises de pompes funèbres, puis sur une formation diplômante de conseillère funéraire, qui a renforcé l'accès au terrain et la légitimité professionnelle. Elle s'est ensuite élargie par une activité de consultante-intervenante (auprès d'opérateurs publics et privés, fédérations, écoles, collectivités, associations), offrant des points d'observation privilégiés des évolutions du secteur et de la montée en visibilité de l'argument écologique. Les salons et événements professionnels (dont le Salon du funéraire de Paris et des présentations d'études sectorielles) ont servi de baromètres des tendances et des repositionnements institutionnels.

En complément, des entretiens semi-directifs ont été conduits auprès de deux ensembles d'acteurs : des « familles » (public non-professionnel) et des professionnels du funéraire. Un guide d'entretien structuré en trois axes (rapport à la mort ; place du corps mort ; modes de sépulture et écologie) a permis d'explorer représentations, valeurs et imaginaires. Le recrutement a visé l'hétérogénéité (genre, âge, catégorie socioprofessionnelle, territoire, spiritualité) afin de faire émerger convergences et contrastes, tout en garantissant anonymisation et consentement éclairé. L'ensemble constitue un corpus substantiel (observations, documents, 59 entretiens au total), traité par vérification systématique des transcriptions et par mise en tableau thématique comparatif. Cette combinaison d'outils, assumée comme une connaissance située, vise moins l'exhaustivité que la robustesse interprétative, en croisant pratiques observées, discours recueillis et cadres réglementaires et économiques.

1. Approche méthodologique

a) Approche ethnographique et posture de recherche

L'étude que je mène s'inscrit dans la tradition des recherches qualitatives en sciences sociales, et plus particulièrement dans l'approche ethnographique. Cette méthode implique une immersion prolongée sur le terrain, permettant au chercheur d'observer et de participer aux activités sociales qu'il étudie, tout en recueillant les discours, représentations et pratiques des acteurs impliqués. Si l'on se prêtait à une distinction, bien que schématique, entre ethnographie, ethnologie et anthropologie, on pourrait dire que la première correspond à l'observation et à la description du terrain, la deuxième à l'interprétation des données, et la troisième à leur mise en perspective comparative et théorique. Comme le rappellent Géraud et al., « toute ethnographie est déjà ethnologie, toute observation déjà interprétation » (1998, p. 14) : il s'agit donc moins de catégories étanches que d'étapes imbriquées dans le processus de recherche.

La méthode ethnographique, telle que la décrit Paugam (2012), repose sur plusieurs traits caractéristiques qui en font un outil privilégié pour appréhender des objets complexes et socialement sensibles, comme le sont les pratiques funéraires. Elle suppose d'abord un séjour prolongé dans le milieu étudié, avec un engagement actif dans les activités observées, permettant de saisir à la fois les interactions entre les acteurs et celles qui se nouent entre le chercheur et son terrain. Ce dernier doit ainsi porter une attention particulière à ses propres représentations et à la manière dont sa présence influe sur le jeu social. L'ethnographie implique également un intérêt pour les activités quotidiennes, parfois considérées comme banales, mais riches de significations et de symboliques. Elle requiert de confronter l'observation directe aux discours recueillis lors d'entretiens, afin de mettre en perspective ce que les acteurs disent de leurs pratiques et ce qu'ils font effectivement. L'analyse se construit alors dans une démarche inductive, où le cadre interprétatif émerge progressivement de la confrontation entre le matériau empirique et les outils conceptuels mobilisés.

En ce sens, l'ethnographie ne se réduit pas à une technique de collecte de données ; elle engage une posture. L'anthropologue adopte un regard attentif aux dimensions à la fois conscientes et inconscientes des phénomènes sociaux, ainsi qu'à leur dimension symbolique. Ce positionnement suppose d'accepter la complexité, les contradictions et parfois les zones d'ombre des situations observées. Il requiert également une distance réflexive suffisante pour éviter que l'implication personnelle ne se transforme en biais interprétatif, tout en reconnaissant

que toute observation est située, façonnée par l'histoire, la sensibilité et la trajectoire de celui qui observe.

Dans le cadre de ma recherche, cette posture ethnographique présente plusieurs avantages. Le secteur funéraire, fortement réglementé et empreint de représentations sociales et culturelles spécifiques, se prête particulièrement à une observation de l'intérieur. Les logiques professionnelles, les interactions avec les familles, les contraintes techniques, les arbitrages économiques et les valeurs symboliques qui se mêlent dans les pratiques funéraires ne peuvent être pleinement saisis qu'à travers un contact direct, prolongé et répété avec le terrain. Par ailleurs, la dimension écologique, objet central de cette recherche, n'apparaît pas de manière uniforme ni explicite : elle se glisse dans les discours commerciaux, se négocie dans les choix techniques, se matérialise dans les dispositifs réglementaires et se charge de significations diverses selon les acteurs. L'observation participante, combinée à des entretiens et à l'analyse de documents, permet ainsi de suivre ces processus dans toute leur complexité.

Enfin, cette approche me permet de mobiliser un double regard : celui de la chercheure, attentive à la construction scientifique de l'objet, et celui de la praticienne, issue d'un parcours riche en expériences professionnelles et immersives dans le secteur funéraire. Ce double ancrage renforce ma capacité à accéder au terrain, à établir des relations de confiance avec les acteurs et à interpréter les données à partir d'une connaissance fine des réalités pratiques du métier.

b) <u>Les effets personnels et réflexifs de l'immersion</u>

Mon parcours d'enquêtrice dans le secteur funéraire ne s'est jamais construit en dehors de mon histoire personnelle. Si mon intérêt pour le fait funéraire s'enracine dans une fascination depuis la tendre enfance, il a été profondément façonné par un événement fondateur : le suicide de mon père alors que j'avais dix ans. Sa mort brutale, et les conditions particulières dans lesquelles elle eut lieu, m'ont confrontée très jeune à la réalité de la mort et du deuil. Je n'ai pas vu son corps, compte tenu de son état, mais j'ai assisté à l'intégralité de ses obsèques, de la messe catholique à l'inhumation. Cette première expérience funéraire, dans un cadre familial intime et marqué par la violence du geste, a créé un rapport familier et direct à la mort qui a, sans doute, facilité par la suite mon entrée sur le terrain.

Si cette socialisation précoce à la mort ne m'a pas immunisée contre les émotions, elle m'a permis de les appréhender différemment. Les premières immersions professionnelles dans les entreprises de pompes funèbres ou les crématoriums n'ont pas représenté un choc, mais une continuité logique de ce que j'avais vécu et intériorisé. Cependant, certains terrains se sont révélés plus éprouvants que d'autres. Le stage au crématorium, notamment, m'a confrontée à une manipulation quotidienne des corps morts, dans un rapport direct et répétitif à leur transformation matérielle. Ce rapport intense au corps mort – sa manipulation, sa réduction, sa gestion technique – différait profondément de celui vécu en agence funéraire, et m'a obligée à réfléchir à mes propres limites émotionnelles et à mes stratégies de régulation.
L'expérience la plus marquante, sur le plan émotionnel, eut lieu pendant mon stage à la Fondation des SFVP. Quelques semaines avant la fin de ma mission, mon grand-père maternel était en fin de vie dans un établissement d'hébergement pour personnes âgées. Lui rendre visite avec ma sœur, constater son extrême fragilité et sa proximité avec la mort, constitua un moment d'une intensité rare. Cette scène, survenue alors que je rédigeais la partie de mon mémoire consacrée au statut du corps et du corps mort, créa un entrelacement inédit entre ma vie personnelle et mon travail scientifique.

Cette concomitance me fit prendre conscience d'un point essentiel : en anthropologie, et plus encore sur un terrain aussi sensible que le funéraire, la séparation entre sphère personnelle et sphère professionnelle est toujours relative. Les émotions vécues dans la sphère privée se répercutent sur la posture d'enquête, tout comme les expériences de terrain influencent notre perception personnelle de la mort. Comme le rappelle Pierre Bourdieu, l'ethnologie est aussi « un instrument de connaissance de soi », permettant de mettre au jour « l'inconscient culturel » que chacun porte en lui (Bourdieu et al., 2003, p. 15). Cette réflexivité impose au chercheur de s'observer autant qu'il observe les autres, d'analyser l'effet de sa position sociale, de son genre, de son âge, de son histoire, sur les interactions et sur la production de données.
Ces expériences m'ont ainsi amenée à interroger ma propre position de chercheure et à reconnaître que mon rapport à la mort, loin d'être neutre, nourrit ma capacité d'écoute et d'observation tout en m'obligeant à exercer un travail constant de distanciation. Elles m'ont également conduite à réfléchir sur mes propres choix en matière de sépulture – question qui m'a souvent été posée par mes enquêtés, mais à laquelle j'ai longtemps été incapable de répondre, refusant d'influencer ou de comparer les préférences des uns et des autres.

En définitive, ce travail réflexif, à la croisée de l'expérience intime et de la pratique scientifique,

s’inscrit dans la démarche plus large d’objectivation de soi que requiert toute enquête ethnographique. Reconnaître et analyser ces interactions entre vécu personnel et observation de terrain n’est pas un aveu de subjectivité incontrôlée, mais au contraire un gage de rigueur méthodologique : il s’agit de rendre visibles les conditions dans lesquelles la recherche a été produite, et d’en assumer pleinement la dimension située.

Ce parcours, marqué par des immersions prolongées, des expériences professionnelles variées et une implication personnelle forte, a façonné non seulement ma problématique, mais aussi ma posture de chercheure. Les allers-retours constants entre observation participante, échanges formels et informels avec les acteurs, et analyse théorique ont permis de construire une compréhension fine des enjeux liés à l’écologie dans le funéraire contemporain.

Ce processus, essentiellement inductif, ne s’est pas limité à la collecte d’informations : il a impliqué une implication active dans les pratiques, une confrontation répétée aux dimensions matérielles et symboliques du corps mort, et une prise en compte constante des effets de ma propre présence sur le terrain. Ces expériences ont aussi enrichi ma capacité à interpréter les données, en me permettant de saisir les nuances des discours et des pratiques, y compris dans leurs contradictions.

La méthodologie adoptée pour cette recherche repose donc sur une pluralité de dispositifs d’enquête – observation participante, entretiens, analyse documentaire – qui se complètent et se renforcent mutuellement. L’ensemble de ces méthodes a été pensé pour répondre à la question centrale formulée précédemment, tout en tenant compte des spécificités d’un terrain à la fois sensible, réglementé et en mutation rapide.

La section suivante détaillera ces méthodes, en précisant pour chacune les conditions d’accès au terrain, les modalités concrètes de recueil des données et les choix opérés pour leur traitement.

2. Une immersion prolongée : l'observation participante

a) Un ancrage renforcé par la formation professionnelle

Ma relation avec mon terrain de recherche a commencé bien avant mon entrée en thèse. La découverte du fait funéraire français, principalement à travers mes immersions successives au sein d'entreprises de pompes funèbres m'a initiée dès 2014 à l'observation participante. Lorsque la thèse a débuté, je n'ai cessé d'observer et de recueillir des données à travers les nombreuses expériences de terrain que j'ai pu vivre, d'autant plus que le financement de la thèse ne s'est pas passé comme prévu.

En 2019, alors que le financement CIFRE[13] initialement prévu avec les Services Funéraires de la Ville de Paris avait été validé par l'ANRT (Association nationale de la recherche et de la technologie) mais annulé suite à la perte de leur Délégation de Service Public pour le crématorium du Père-Lachaise, j'ai dû réorienter mes perspectives – scientifiques, certes, mais aussi financières. Désireuse de poursuivre mes immersions dans le secteur funéraire et de consolider mes compétences, j'ai saisi l'opportunité, en septembre 2019, de suivre la formation de Conseiller Funéraire[14], financée par Pôle Emploi. Ce choix peut paraître étonnant, voire inapproprié, de prime abord, mais le contexte a joué un rôle majeur dans cette opportunité. Ce choix pouvait, de prime abord, sembler étonnant, voire inapproprié, mais le contexte a joué un rôle décisif. Privée de convention CIFRE et de tout autre soutien financier pour ma thèse, j'ai travaillé à temps partiel – d'abord chez McDonald's, puis comme hôtesse de caisse en supermarché – pendant près d'un an. Cependant, ce rythme s'est vite révélé incompatible avec l'exigence d'un travail de recherche. Je me suis donc tournée vers Pôle Emploi, qui m'a confirmé la possibilité de bénéficier d'allocations d'un montant convenable, ainsi que du financement de certaines formations. C'est dans ce cadre que j'ai accepté de passer la formation de Conseiller funéraire, choix qui répondait en réalité à plusieurs objectifs : d'une part accéder à un terrain d'enquête privilégié et pertinent, en étant intégrée dans un programme de formation des métiers du funéraire puis du quotidien d'une agence funéraire (tout en étant rémunérée), d'acquérir une légitimité professionnelle vis-à-vis des acteurs du terrain, et enfin d'ouvrir la

[13] Conventions Industrielles de Formation par la Recherche.
[14] Cette formation comprenait 210 heures de formation, dont 140 heures théoriques et 70 heures pratiques en entreprise de pompes funèbres.

possibilité d'un emploi en cas de besoin, le diplôme étant obligatoire pour exercer.
Cette formation consistait à allier théorie (140 heures) en abordant les connaissances administratives générales ; l'hygiène, la sécurité et l'ergonomie ; la législation et la réglementation funéraire ; la psychologie et la sociologie du deuil ; les pratiques et rites funéraires ; les produits, services et conseil à la vente ; la règlementation commerciale ; la conception et l'animation d'une cérémonie et l'encadrement d'une équipe ; et pratique (70 heures de stage en entreprise de pompes funèbres).
Cette formation a confirmé l'absence quasi-totale de contenus relatifs à l'écologie ou aux alternatives funéraires, malgré l'importance accordée au module « Produits, services et conseil à la vente ». La seule allusion fut faite par ma formatrice, qui nous précisera tout de même que « dans tous les groupes de formation, on voit des stagiaires qui veulent créer des agences écologiques, c'est quelque chose qui est en train de se développer » (JDT[15], 10/09/2019). Le sujet sera d'ailleurs également totalement absent lors de mon stage en entreprise de Pompes Funèbres, tant sur les produits (si ce n'est que la majorité des cercueils du catalogue étaient confectionnés en bois français et/ou de forêts durablement gérées), que dans les discours et les pratiques.

b) Un élargissement du terrain par l'activité de consultante-intervenante

À l'automne 2021, j'ai créé mon activité de consultante-intervenante indépendante en anthropologie du funéraire. Régulièrement sollicitée par différents organismes du secteur funéraire et affiliés (entreprises de pompes funèbres, fédérations professionnelles, écoles de formation des métiers du funéraire, collectivités territoriales, banques, assurances, hôpitaux, associations, designers…), j'ai multiplié les interventions sur les pratiques funéraires, leurs évolutions et leurs dimensions écologiques.
Ces collaborations m'ont permis d'observer, au fil des années, l'émergence progressive des préoccupations écologiques – tant d'un point de vue technique, environnemental que symbolique – dans le secteur funéraire. Si, au début de mes immersions, ce sujet apparaissait encore marginal, presque anecdotique dans les échanges et absent des formations, j'ai progressivement constaté qu'il suscitait un intérêt croissant, aussi bien chez certains opérateurs que parmi les acteurs institutionnels et associatifs. J'ai pu ainsi suivre la manière dont cette

[15] Journal De Terrain.

préoccupation environnementale se diffusait, parfois timidement, dans les discours, les offres commerciales et les pratiques.
Ces interventions m'ont également offert l'occasion de mesurer la diversité des formes d'appropriation de l'argument écologique. Celui-ci peut être mobilisé comme une orientation technique, fondée sur des innovations concrètes (choix de matériaux, optimisation énergétique), mais aussi comme une valeur symbolique, associée à une nouvelle manière d'honorer le défunt et de concevoir le rapport à la nature. Dans d'autres cas, il s'agit plutôt d'un argument marketing destiné à se différencier sur un marché concurrentiel, sans nécessairement impliquer de changements profonds dans les pratiques.
Enfin, cette activité m'a permis de suivre la constitution progressive de réseaux professionnels mobilisés autour de ces questions. Les échanges formels et informels, les rencontres dans les salons, les collaborations avec des fédérations ou des collectivités ont révélé un tissu d'acteurs aux profils variés – fabricants, opérateurs funéraires, élus locaux, associations, formateurs – qui s'efforcent, chacun à leur manière, de faire avancer la réflexion et d'expérimenter de nouvelles pratiques.

Parmi les expériences les plus marquantes de cette période, je peux citer mon intervention à la première Journée de la transition funéraire sur le thème *Histoires des rites funéraires et alternatives écologiques* à l'automne 2022, organisée par Grenoble Alpes Métropole. Pour la métropole, l'approche historique devait permettre d'interroger ce que nous voulons pour nous et pour la société en devenir. Il s'agissait également d'ouvrir l'échange dans un domaine parfois tabou, afin de comprendre les enjeux et de poser les questions qui concernent aussi bien les individus que les professionnels du métier. Lors de cette première édition, j'ai animé une conférence suivie d'un atelier sur les modes de sépulture alternatifs, aux côtés de mon confrère Martin Julier-Costes. L'intérêt a été tel, tant de la part de la société civile que des professionnels et de la Métropole, qu'une seconde édition a été organisée en 2024, principalement tournée autour de la terramation. L'objectif affiché était d'« encourager un changement de pratiques vers des sépultures qui répondent aux défis de la transition écologique, tout en respectant le cadre juridique actuel ainsi que les traditions culturelles et religieuses en vigueur en France ». La Métropole entendait également mettre en avant les « nouvelles pratiques funéraires », alternatives à l'inhumation et à la crémation – les deux seules actuellement autorisées.

Dans un registre plus institutionnel, j'ai également été invitée à concevoir et animer des modules de formation au sein de plusieurs écoles spécialisées dans les métiers du funéraire. Ces

interventions s'adressaient à des publics variés – futurs conseillers funéraires, maîtres de cérémonie, gérants, voire membres de collectivités territoriales ou conservateurs de cimetière – et portaient sur les modes de sépulture alternatifs, les innovations techniques, et les implications réglementaires et symboliques de l'intégration de critères environnementaux dans la pratique professionnelle. En amenant ces futurs praticiens à réfléchir aux enjeux écologiques, il s'agissait non seulement de transmettre des connaissances actualisées, mais aussi de développer leur capacité à répondre aux attentes émergentes des familles.
C'est dans ce contexte – marqué par des initiatives portées à la fois par des professionnels du secteur funéraire, des collectivités territoriales et des associations – que Préviséo Obsèques m'a invitée, à l'automne 2023, à intervenir lors d'un atelier organisé dans le cadre du bootcamp précédant la soirée de remise des Trophées du funéraire. La troisième édition de cet événement, dont le thème était *Responsable et solidaire*, avait reçu près de 120 candidatures et comptait l'« écologie » parmi ses cinq catégories de concours.

En parallèle, certaines sollicitations provenaient du milieu associatif ou de structures engagées dans une réflexion citoyenne. Par exemple, l'Union Bouddhiste de France (UBF) m'a invitée à intervenir lors d'un week-end de formation, sur des thématiques allant du métier de conseiller funéraire aux transformations contemporaines des rites, en passant par les funérailles écologiques et les modes de sépulture alternatifs. Dans ce contexte, l'écologie était abordée non seulement comme un enjeu technique, mais aussi comme un facteur de recomposition symbolique et spirituelle des pratiques funéraires.

Enfin, j'ai eu l'opportunité de contribuer à des projets de recherche appliquée, notamment pour le CNRS en co-réalisant avec mon confrère Martin Julier-Costes une enquête qualitative intégrée au programme CREMATHELIO *(*INSIS - CNRS, PROMES UPR 8521*)*, visant à explorer la faisabilité sociale d'un crématorium à énergie solaire concentrée. Né du double constat de l'impact environnemental des crémations actuelles et de l'appauvrissement des formes cérémonielles, ce projet associe ingénierie, architecture et sciences sociales afin de repenser les pratiques funéraires à l'aune des enjeux écologiques et rituels contemporains.

Toutes ces expériences, qu'elles soient ponctuelles ou inscrites dans des partenariats plus longs, ont alimenté ma compréhension de l'écologie funéraire à travers trois dimensions principales : d'abord, en révélant la variété des contextes dans lesquels ce thème est abordé – depuis la formation initiale jusqu'aux événements institutionnels et aux démarches politiques locales ;

ensuite, en mettant en évidence la pluralité des interprétations et usages de l'argument écologique, qui peut être mobilisé comme un véritable levier de transformation ou comme un simple outil marketing ; enfin, en me donnant accès à un réseau dense d'acteurs, dont les échanges formels et informels constituent un matériau précieux pour analyser les mutations en cours dans le secteur.

c) L'apport des salons et événements professionnels

La participation régulière à des salons, conférences et présentations sectorielles a constitué une autre facette importante de mon observation participante, en me permettant d'accéder à un large éventail d'acteurs, d'innovations et de discours dans un cadre concentré et représentatif de l'état du secteur à un moment donné.

Deux éditions du Salon du funéraire de Paris, rendez-vous professionnel biannuel, qui rassemble fabricants, fournisseurs, organismes de formation, franchises et entreprises de pompes funèbres qui constitue une vitrine des tendances et priorités du marché – illustrent particulièrement l'évolution rapide des représentations.
D'une part, le Salon du funéraire de Paris 2019. Lors de cette édition, l'offre dite « écologique » apparaissait encore très marginale, tant dans les produits que dans les discours commerciaux. Mis à part un cercueil en forme de chrysalide en bois, qui m'a marquée par son design innovant, la plupart des produits restaient traditionnels, reproduisant les standards esthétiques et techniques en vigueur depuis plusieurs décennies. Les rares références à l'environnement se limitaient généralement à la mention de bois français ou issus de forêts gérées durablement. Cette faible présence d'alternatives contrastait avec les attentes que pouvaient avoir certains visiteurs ou porteurs de projets. Elle confirmait que, fin 2019, l'écologie n'était pas encore au centre des préoccupations sectorielles, ni sur le plan idéologique, ni sur le plan commercial. Les échanges avec certains fournisseurs ont d'ailleurs mis en évidence un certain scepticisme, voire une instrumentalisation de l'argument écologique : l'un d'entre eux m'a ainsi confié que, selon lui, « l'écologie, c'est du marketing ». Ce type de propos illustre bien la perception dominante à cette période : l'écologie comme un levier potentiel de différenciation, mais pas comme un enjeu structurant les pratiques ou l'offre.
En 2023, l'écologie était déjà bien plus présente, ne serait-ce que dans les stands ou sur les supports de communication (slogan, charte graphique), mais aussi dans les débats publics. J'ai

moi-même co-animé une table ronde intitulée *« Évolution du secteur funéraire : quelles alternatives aux funérailles traditionnelles ? »,* organisée par la Fédération Nationale du Funéraire (FNF, ancienne CPFM, Confédération des Professionnels du Funéraire et de la Marbrerie) aux côtés du secrétaire général de la FNF, avec quatre intervenants (dirigeante d'une coopérative funéraire, dirigeant de pompes funèbres, président de réseau logistique et président de fabrication d'articles funéraires), devant un public composé à la fois de professionnels et d'institutionnels, signe que l'écologie était désormais considérée comme une thématique structurante du secteur.

Cette évolution se retrouve également dans les espaces de réflexion professionnelle. Ainsi, j'ai été invitée à intervenir auprès de la FNF, d'abord dans le cadre d'un groupe de travail consacré aux modes de sépulture alternatifs, où j'ai pu contribuer à enrichir la réflexion collective en apportant un éclairage anthropologique, puis face à l'ensemble de leurs adhérents lors de leur Assemblée Générale en juin 2023. Ces moments de discussion ont montré que les préoccupations environnementales, encore marginales quelques années plus tôt, occupent désormais une place croissante dans les débats internes de la profession.

Enfin, la présentation, en 2024, de l'enquête « Comprendre l'empreinte carbone des rites funéraires en France – De la prise en charge du corps jusqu'à la fin de la dernière cérémonie » réalisée par Oui Act pour la Chambre Syndicale Nationale de l'Art Funéraire (CSNAF-OUIACT, 2024) témoigne d'un tournant dans la reconnaissance institutionnelle du sujet. Au-delà des résultats de l'enquête qui sont intéressants et que nous présenterons juste après, il est primordial de souligner le fait qu'à part l'enquête comparative réalisée par la Fondation des SFVP (Association Durapole/Verteego, 2017), le sujet est très peu traité et présent dans le secteur des pompes funèbres. Ce n'est pas anodin que la chambre syndicale des industriels français de l'art funéraire s'intéresse à ces questions, et use à la fois de son temps, de ses moyens, et de sa notoriété pour une telle étude.
Plus complète que celle menée en 2017 par la Fondation SFVP (qui se limitait à comparer inhumation et crémation), celle de la CSNAF s'intéresse à l'ensemble du parcours du défunt : de la prise en charge du corps jusqu'à la mise en sépulture (inhumation en cimetière, inhumation de l'urne, dispersion des cendres en pleine nature ou en mer), en passant par la cérémonie et un éventuel séjour en chambre funéraire. Elle révèle que, pour un scénario « central » – reprenant la moyenne des pratiques les plus courantes sur la base de leurs données – l'empreinte carbone des obsèques avec inhumation (620 kgCO_2e) est presque identique à celle des obsèques avec

crémation (649 kgCO_2e). Surtout, elle montre que le principal facteur d'émissions ne provient pas du processus technique de réduction du corps (inhumation ou crémation), mais de la cérémonie elle-même : déplacements du défunt et de l'assemblée, repas, fleurs, plaques commémoratives, registre de condoléances.

Je me suis interrogée sur l'origine d'un tel projet. Il est indiqué dans la plaquette de synthèse qui nous a été remise à la fin de la présentation que c'est « dans un contexte où le changement climatique nous amène à repenser chaque aspect de notre quotidien, [qu']il est pertinent de s'interroger sur l'empreinte carbone de ces pratiques ». Le président de la CSNAF, Sylvestre Olgiati, précisera lors de l'introduction de cette présentation que le deuxième paragraphe de la proposition de loi d'expérimentation visant à développer l'humusation du 31 janvier 2023 présentée par les députés Elodie Jacquier-Laforge, Olivier Falorni, Perrine Goulet, Jimmy Pahun, Erwan Balanant, Hubert Ott, Mathilde Desjonquères, affirmait que « l'inhumation ou la crémation (…) sont extrêmement polluantes »[16] avait accéléré l'envie de réaliser une enquête afin d'avoir enfin « des informations claires et objectives sur l'empreinte carbone des rites funéraires »[17]. L'étude précise d'ailleurs qu'en comparaison, il est estimé qu'un mariage émet environ 16 000 kgCO_2e[18], selon l'ouvrage de Trainier, *Mariage green* (2021).

Ce positionnement illustre un changement notable : alors que, cinq ans plus tôt, l'écologie apparaissait comme un argument marginal et parfois décrédibilisé dans les salons professionnels, elle devient en 2024 un objet d'étude légitime, porté par un organisme central du secteur et mobilisant des moyens techniques et financiers conséquents.

Ces différents exemples montrent ainsi, par contraste, l'évolution des représentations et des priorités dans le funéraire : d'une visibilité réduite, confinée à quelques initiatives isolées, à une inscription dans des démarches institutionnelles et argumentées par des données chiffrées. Ils mettent également en évidence l'intérêt, dans une enquête ethnographique, d'observer à la fois les espaces d'exposition commerciale et les lieux de production de savoirs sectoriels, afin de saisir les changements de perception et de positionnement vis-à-vis de l'écologie.

[16] Proposition de loi d'expérimentation visant à développer l'humusation, n° 794, déposée le mardi 31 janvier 2023, consulté sur assemblee-nationale.fr le 10/10/2024.

[17] Plaquette synthétique de l'étude complète remise à la fin de la présentation.

[18] En réalité, il est précisé 14 500 kgCO_2e pour un mariage au Royaume-Uni, pouvant atteindre jusqu'à 56 tonnes aux États-Unis (Trainier, 2021, p. 5).

3. L'enquête qualitative : entretiens semi-directifs et corpus

a) Dispositif d'entretien et guide

Dans le cadre de cette recherche, il m'est rapidement apparu indispensable de compléter l'observation participante par des entretiens semi-directifs. Si l'immersion permet de saisir les pratiques *in situ*, les interactions entre acteurs et le contexte matériel et symbolique dans lequel elles s'inscrivent, elle ne donne pas toujours accès à la manière dont les individus formulent et organisent leurs propres représentations. L'entretien semi-directif constitue, à cet égard, un outil précieux : il offre un espace de parole où l'enquêté peut expliciter ses choix, ses valeurs et ses perceptions, tout en permettant au chercheur d'explorer des thématiques parfois absentes de l'observation directe. Dans le domaine funéraire, et plus encore lorsqu'il s'agit d'écologie, cette complémentarité est essentielle. Certaines représentations sont implicites, d'autres restent confinées à la sphère privée ou intime ; elles ne se manifestent pas nécessairement dans les interactions publiques ou professionnelles. Les entretiens offrent donc l'opportunité de mettre en lumière ces dimensions invisibles de l'observation, de comprendre comment elles s'articulent avec les expériences vécues, et d'analyser la diversité des points de vue face à un sujet à la fois socialement sensible et culturellement chargé.

Pour compléter mon travail de recherche théorique et mes connaissances empiriques, j'ai ainsi souhaité aller moi-même sur le terrain afin de recueillir des données qualitatives par le biais d'entretiens. L'objectif étant de recueillir des discours riches et approfondis, de comprendre les mécanismes de l'opinion des enquêtés, et la façon dont ils envisagent, permettant de comprendre les mécanismes qui orientent l'opinion des enquêtés, ainsi que la manière dont ils envisagent, principalement du point de vue des représentations, leur propre mort et le devenir de leur corps, en lien ou non avec ce qu'ils associent à l'« écologie ». Par le biais de l'entretien, l'enquêté livre – de manière consciente ou non – des éléments de ses représentations, tout en retraçant le parcours qui les a construites, et permet ainsi au chercheur de « définir la réalité des pratiques et les besoins des usagers » (Wahnich, 2006, p. 11). Réaliser une recherche sur les funérailles écologiques, le rapport à la mort et au corps mort, et à l'environnement qu'elles supposent, implique aussi de s'intéresser aux transitions à l'œuvre, tant dans les pratiques que dans les imaginaires.

L'enquête de terrain a toujours été, pour moi, l'étape la plus stimulante de la recherche. J'avais

particulièrement apprécié cet exercice lors de mes précédents travaux et je savais que c'était celui sur lequel j'étais le plus à l'aise. Mon souhait initial était donc de débuter ma thèse par cette phase, puis de faire émerger des entretiens les grandes lignes qui structureraient mon analyse et, plus largement, le contenu de la thèse[19]. Ma directrice m'en a dissuadée : il était indispensable, selon elle, de disposer d'un bagage théorique suffisamment solide pour élaborer un plan de travail cohérent et construire un guide d'entretien pertinent avant d'aller sur le terrain.

Ont suivi quatre années de réflexion et de travail théorique afin de trouver le bon angle d'approche. Si la mort et le funéraire constituaient déjà mes domaines de prédilection – je travaillais sur ces sujets depuis plusieurs années et m'y sentais à l'aise –, je devais désormais me plonger dans des thématiques nouvelles pour moi : écologie, environnement, nature, développement durable. Il me fallait repartir de zéro, m'approprier des concepts et théories qui ne faisaient pas partie de mon bagage initial. Ma directrice m'accompagnait autant que possible dans cette exploration, avec l'idée, dans un premier temps, de centrer la réflexion sur le couple conceptuel nature/culture à travers l'étude des funérailles écologiques, et de comprendre comment la mort pouvait devenir un prisme pour analyser la manière dont l'Homme se représente la nature. Mais, après de nombreux essais infructueux et face à ma difficulté à m'approprier pleinement ces thématiques, nous avons décidé, d'un commun accord, de revenir à mon « amour premier » : le fait funéraire.
Ce retour ne signifiait pas abandonner la question écologique, mais la réinscrire dans une perspective qui me correspondait davantage : approfondir ma connaissance des pratiques funéraires, notamment extra-occidentales, et examiner leurs liens avec la nature et les quatre éléments. Ce travail a nourri la partie théorique de la thèse, qui, début 2024, était suffisamment avancée pour me permettre de me consacrer à la préparation de mon enquête et à la rédaction du guide d'entretien.

Ce guide devait permettre de faire ressortir, à partir des réactions et récits des enquêtés, leurs représentations, leur imaginaire et leurs catégories de pensée liées à la mort, au corps mort et à l'environnement, en s'appuyant sur la présentation de pratiques funéraires écologiques. Il fallait donc organiser les thématiques de manière à favoriser la fluidité de l'échange, tout en tenant compte du caractère sensible et intime du sujet, même pour des enquêtés ayant volontairement

[19] C'est notamment ce que j'avais fait lors de mon Master II grâce à une ethnographie en crématorium.

accepté d'y participer. J'ai structuré mon guide d'entretien - Annexe 8 : Guide d'entretien (familles et professionnels), p. 426 – autour de trois grands axes thématiques, conçus pour s'enchaîner de manière fluide au cours de la discussion.

Le premier axe porte sur le rapport à la mort, qu'il s'agisse de celle de l'enquêté ou de celle de ses proches. Cette entrée vise à déterminer si la mort occupe une place dans ses pensées et, le cas échéant, s'il sait ce qu'il souhaiterait pour ses propres funérailles. Il arrive d'ailleurs que certains enquêtés expriment à ce stade des volontés écologiques pour leurs obsèques, sans que j'aie moi-même encore introduit cette dimension dans la discussion. L'axe permet également de savoir si ce sujet fait l'objet de discussions avec ses proches, et s'il leur a exprimé ses dernières volontés. Enfin, elle interroge sa socialisation à la mort, en l'invitant à évoquer d'éventuelles pertes vécues et à décrire la manière dont les funérailles se sont déroulées. Ces premières questions contribuent à installer un climat de confiance et d'intimité, tout en offrant un aperçu précieux de la relation de l'enquêté avec la mort, qu'elle soit idéelle ou vécue. Elles constituent aussi un point d'appui pour la suite de l'entretien, me permettant de rebondir sur certaines anecdotes afin d'approfondir la réflexion.

Le deuxième axe explore le rapport au corps mort. Il s'agit ici d'aborder la fréquentation et la perception que l'enquêté a des cimetières, qu'ils soient traditionnels, paysagers ou naturels, ainsi que son avis sur les soins de conservation. L'entretien invite également à réfléchir à l'utilité, sociale ou symbolique, que l'enquêté attribue au corps mort.

Enfin, le troisième axe est consacré aux modes de sépulture, qu'ils soient autorisés en France (inhumation, crémation) ou alternatifs, tels que la Promession, l'aquamation, et la terramation (humusation et NOR process). L'objectif est alors de comprendre les représentations que l'enquêté associe à chacun de ces procédés, l'image qu'il se fait de l'état final du corps, et la manière dont il perçoit leur « viabilité » dans le contexte français.

Enfin, la question de l'articulation entre mort et écologie était abordée en fin d'entretien. L'enquêté était invité à s'exprimer sur l'intérêt ou non d'intégrer l'écologie dans les pratiques funéraires, et sur son implication personnelle dans ces questions dans d'autres domaines de sa vie.

Bien qu'il soit primordial de conserver un guide identique pour permettre la comparaison entre entretiens, chaque rencontre suit sa propre dynamique. L'entretien est par essence imprévisible, et cela s'est particulièrement vérifié dans mon enquête, le sujet de la mort et des funérailles ajoutant une charge émotionnelle et symbolique forte. Ma prise de contact était standardisée :

> « Bonjour, vous avez accepté ma demande d'entretien et je vous en remercie. Avant de débuter notre échange je vais de nouveau me présenter et rappeler les intérêts de ma recherche.
> Je suis Manon Moncoq, anthropologue du funéraire, étudiante en doctorat d'anthropologie à l'Université de Tours. Je rédige une thèse sur les pratiques funéraires en France aujourd'hui. Afin de récolter des données à analyser, je souhaiterais connaître votre avis sur ces questions. Pour cela, nous aborderons certains aspects de votre rapport à la mort et votre vision des funérailles. J'interviewerai également dans les mêmes conditions une trentaine d'autres personnes et une dizaine de professionnels du funéraire. Tout ce qui sera dit pendant l'entretien sera anonymisé et confidentiel. Est-ce que ce cadre d'entretien vous convient ? *Réponse de l'enquêté*.
> Afin que je puisse pleinement me concentrer sur vos propos et éviter de prendre des notes, m'autorisez-vous à enregistrer l'entretien ? *Réponse de l'enquêté* » (Extrait du guide d'entretien).

Cet accord préalable supposait déjà que les participants aient un rapport relativement « facilité » avec l'idée de parler de la mort. Pourtant, au fil des échanges, nombreux sont ceux qui ont partagé des expériences personnelles profondes : deuils difficiles, vécus paranormaux, histoires familiales, insatisfactions lors d'obsèques. Cette richesse de témoignages comportait aussi un risque : celui de basculer dans une dimension psychologique, ce que je souhaitais éviter pour rester dans le cadre de ma problématique.
L'enjeu était donc de maintenir un équilibre : créer un climat de confiance et d'écoute sincère, accueillir les confidences tout en gardant le cap sur les objectifs de recherche et les thématiques prévues. Il s'agissait d'un véritable exercice d'équilibriste, bien connu des ethnologues, dont le travail consiste à entrer dans la vie personnelle de chaque membre de la « population cible » pour en extraire, au-delà des histoires singulières, des régularités collectives. Chercher les constantes permet alors de mettre en lumière les ressorts sociaux et culturels qui sous-tendent les pratiques et représentations individuelles.

b) La population enquêtée

L'objectif de cette recherche, et plus précisément de l'enquête empirique menée, est de comprendre le rapport qu'entretiennent les enquêtés avec la mort et le corps mort en France aujourd'hui. Il s'agit plus spécifiquement d'examiner la manière dont l'écologie et le rapport à la nature peuvent, ou non, intervenir dans l'appréhension du rite funéraire – qu'il s'agisse du leur ou de celui d'un proche – et d'analyser les effets de cette éventuelle intégration.
En théorie, l'échantillon d'une telle enquête pourrait être infini, puisque la mort concerne

potentiellement tout individu, de manière directe (par sa propre fin) ou indirecte (par la perte d'un proche). Cependant, il était nécessaire de me restreindre à un panel défini et de répondre à plusieurs questions méthodologiques : qui sélectionner ? sur quels critères ? et par quel moyen entrer en contact avec eux ?

La principale difficulté résidait dans la nécessité de recruter des enquêtés qui ne connaissent pas mon travail sur les funérailles écologiques, afin d'éviter toute orientation consciente ou inconsciente de leurs représentations et de leurs discours. Pour cette raison, et n'ayant pas de contrainte géographique spécifique, j'ai opté pour un recrutement à l'échelle nationale.
J'ai diffusé un appel à « candidature pour entretien sociologique » sur mes réseaux sociaux personnels (Facebook et Instagram) ainsi que sur mes comptes professionnels (LinkedIn, Facebook et Instagram). L'effet a été immédiat : deux heures après la publication, une trentaine de personnes – en dehors de mes contacts personnels – m'avaient déjà contactée. Le lendemain, j'avais reçu, au total, une cinquantaine de sollicitations.

Mon objectif initial était de réaliser une quarantaine d'entretiens, un nombre que je considérais comme à la fois réalisable dans le temps imparti et suffisant pour mener une analyse qualitative approfondie. J'avais prévu de diviser cet échantillon en deux grandes catégories : trente entretiens « famille » avec des particuliers, issus de la société civile, et dix entretiens « professionnels » avec des professionnels du secteur funéraire. Pour chacune de ces deux catégories, j'ai cherché à composer un ensemble d'enquêtés reflétant des parcours et des ancrages variés – en termes de genre, d'âge, de catégorie socio-professionnelle, de localisation géographique, de situation matrimoniale, de nombre d'enfants et de rapport à la spiritualité. Cette diversité n'avait pas seulement pour objectif de limiter les biais ; elle visait aussi à éviter l'écueil d'un corpus trop homogène, composé de personnes qui me seraient trop semblables, et qui, de ce fait, risqueraient de conforter mes propres représentations plutôt que de les questionner. Plusieurs raisons justifiaient le choix de ces variables.

Le genre, tout d'abord, m'intéressait particulièrement. Les processus de socialisation étant fortement genrés, ils influencent la manière dont hommes et femmes se positionnent face à la mort, aux funérailles et, plus largement, aux soins portés aux défunts. Historiquement, les femmes occupaient une place centrale dans le rite funéraire, notamment à travers la toilette mortuaire (Hardy, 2007), avant que la médicalisation de la fin de vie et la professionnalisation du funéraire au XXème siècle ne réduisent ce rôle. Aujourd'hui, elles réinvestissent progressivement le secteur, que ce soit comme conseillères funéraires, thanatopractrices,

officiantes de cérémonies laïques[20] ou thanadoulas[21]. Elles sont également très présentes dans les événements grand public sur la mort (cafés mortels[22], conférences, etc.) et semblent plus sensibles aux enjeux environnementaux que les hommes (Trelohan, 2020). Varier les genres au sein de l'échantillon permettait donc d'explorer d'éventuelles corrélations entre rapport à la mort et sensibilité écologique.

L'âge représentait une autre variable importante. Les représentations de la mort et de l'écologie sont influencées par l'époque à laquelle on a grandi et par le stade de vie auquel on se trouve. La manière dont une personne de vingt ans envisage la mort peut différer de celle d'une personne de quatre-vingts ans, et ces divergences peuvent se retrouver dans les choix funéraires, les priorités ou les préoccupations environnementales. C'est ce que montre notamment l'enquête du CREDOC où plus on est jeune, plus on s'intéresse à l'inhumation (CSNAF-CREDOC, 2019).

La CSP (catégorie socioprofessionnelle) constituait également un critère pertinent, même si son usage est plus courant en sociologie. La profession, en tant que marqueur social, est liée à un capital économique et culturel (Bourdieu, 1979), à des réseaux et à des socialisations spécifiques qui peuvent influencer les choix funéraires. Les raisons économiques peuvent pousser à renoncer à certaines prestations coûteuses, tandis que des facteurs culturels ou sociaux peuvent inciter à maintenir certaines pratiques (veillée traditionnelle, cercueil haut de gamme, etc.). De même, la sensibilité écologique peut varier selon la profession, en fonction des connaissances ou des valeurs associées. Ainsi, certains enquêtés avaient, par leur métier, des connaissances précises sur les enjeux environnementaux (par exemple, un ingénieur géotechnicien), sur la réglementation (une chargée de relation testateur) ou sur des procédés chimiques innovants (un docteur en chimie analytique).

J'ai également intégré la territorialité comme critère, afin d'évaluer d'éventuelles disparités entre milieux urbains et ruraux, notamment dans le rapport à la nature et aux pratiques funéraires.

---

[20] Le rôle de maître de cérémonie, généralement tenu par un salarié des pompes funèbres, n'est soumis à aucune contrainte réglementaire. Tout le monde a le droit d'officier une cérémonie funéraire non-religieuse. Ainsi, de plus en plus de professionnel.le.s indépendant.e.s se mettent à leur compte pour proposer ce service (au même titre que pour un mariage), dont à ma connaissance exclusivement des femmes.

[21] La doula est une femme qui accompagne une future maman dans sa grossesse, son accouchement et son post-partum. La thanadoula est une femme qui accompagne une personne en fin de vie et sa famille.

[22] Le concept de *Cafés Mortels* a été créé en 2004 par le sociologue et anthropologue suisse Bernard Crettaz, sont des rencontres conviviales ouvertes à tous, visant à « sortir la mort du silence » (Crettaz, 2010). Ils offrent un espace libre de parole ou d'écoute autour de la mort et du deuil, sans contrainte, dans une atmosphère propice aux échanges sincères, « Parlent ceux qui en ont envie, se taisent ceux qui préfèrent, et tous et toutes s'écoutent » *(Ibid.)*.

De même, le « statut matrimonial »[23] et le nombre d'enfants me semblaient dignes d'intérêt. Un célibataire pourrait ne pas avoir les mêmes préoccupations qu'une personne mariée avec enfants, tandis qu'un veuf ayant déjà organisé les obsèques de son conjoint aura peut-être réfléchi plus concrètement aux siennes. Je fais également l'hypothèse que la sensibilité à l'écologie augmente avec la parentalité, ce qui pourrait se répercuter dans le choix des obsèques.

Enfin, la religion, et la spiritualité au sens large, – ou son absence – constituait une variable incontournable, tant elle structure historiquement les rites funéraires et le rapport à la mort. Bien que la pratique religieuse tende à reculer en France, elle reste souvent plus marquée lors des obsèques : en 2019, 50% des Français souhaitaient une cérémonie religieuse pour leurs obsèques (CSNAF-CREDOC, 2019). L'influence de la culture d'origine est également pertinente, même si, dans mon échantillon, seules deux personnes étaient issues de l'immigration ou nées à l'étranger.

Pour assurer la diversité de l'échantillon, j'ai envoyé aux personnes intéressées un formulaire reprenant ces critères, ce qui m'a permis de constituer un tableau comparatif et de sélectionner les profils les plus pertinents. J'ai néanmoins rencontré plusieurs biais.

Une part importante des volontaires avait un lien direct avec la mort – personnes endeuillées, atteintes de maladies graves, ou professionnelles de la fin de vie. Si cette surreprésentation est compréhensible, elle soulevait pour moi certaines réticences, notamment par crainte que l'entretien ne prenne une tournure trop psychologique ou que les discours soient orientés par une expérience professionnelle. Pour ma Directrice, c'était plutôt l'occasion de « montrer des pistes de réflexion liées à ces situations, de voir avec ces personnes comment elles se positionnent face aux pratiques en usage dans le pays d'accueil (pour les étrangers, les Suisses ou les Belges) ou face à ce qu'elles pensaient avant d'être malade ou face à ce qu'elles pensaient avant de devenir personnel soignant » afin « d'obtenir des informations sur les influences, les inflexions, les transformations, les positionnements »[24].

Un autre biais était la surreprésentation des femmes, des 35-49 ans, des cadres et professions intellectuelles supérieures (probablement liée au recrutement via LinkedIn), et des personnes athées, agnostiques ou sans spiritualité déclarée. J'ai cherché à tendre vers un équilibre, tout en sachant que la taille réduite de l'échantillon ne permettait pas d'être représentatif.

L'objectif était de maximiser l'hétérogénéité pour enrichir l'analyse en replaçant chaque

[23] J'entends ici le fait de savoir si l'enquêté est célibataire, en couple, marié ou veuf.
[24] Réponse par mail d'Isabelle Bianquis, 4 mars 2024.

discours dans son contexte. J'ai ainsi retenu vingt-neuf profils pour la population « familles ».

Prénom[25]	Genre	Âge	Profession	Territoire	Statut matrimonial	Enfant	Spiritualité
Dimitri	Homme	25 ans	Ingénieur géotechnicien	Rural	Célibataire	0	Athée
Aurélie	Femme	26 ans	Artiste peintre	Urbain	En couple	0	« Ouverte »
Chloé	Femme	26 ans	Monitrice éducatrice	Urbain	En couple	0	Athée
Élodie	Femme	28 ans	Infirmière en Soins palliatifs	Urbain	Pacsée	0	Athée
Antoine	Homme	32 ans	Militaire	Rural	En couple	1	Catholique
Maxime	Homme	32 ans	Docteur en chimie analytique	Urbain	En couple	0	Athée
Bastien	Homme	33 ans	Mécanicien naval	Rural	Célibataire	0	Agnostique
Marie	Femme	35 ans	Chargée de support	Urbain	Mariée	2	Athée
Léa	Femme	36 ans	Cadre commercial (au chômage)	Rural	En couple	2	Catholique
Blandine	Femme	36 ans	Professeur de philosophie	Urbain	Mariée	0	Agnostique
Sarah	Femme	37 ans	Bijoutière	Urbain	Mariée	3	Juive
Sonia	Femme	38 ans	Chargée de relation testateurs	Urbain	Pacsée	2	Athée
Célestine	Femme	38 ans	Conseillère pour une ligne d'urgence ONG	Urbain (Suisse)	Mariée	2	« Oui »
Olivier	Homme	40 ans	Graphiste	Rural	En couple	2	Catholique
Romain	Homme	43 ans	Graphiste	Urbain	Marié	2	Athée
Fatima	Femme	44 ans	Facilitatrice en innovation	Urbain	En couple	0	Bouddhiste (Origine musulmane)
David	Homme	56 ans	Artiste peintre	Rural	En couple	1	Catholique
Laurence	Femme	56 ans	Assistante médicale	Urbain	En couple	1	« Oui »
Stéphane	Homme	51 ans	Cadre commercial	Urbain	Célibataire	0	Hindouiste
Florence	Femme	51 ans	Thanadoula	Rural (Belgique)	Marié	4	« Indéterminé »
Émilie	Femme	52 ans	Consultante en ressources humaines	Urbain	En couple	1	Athée
Aude	Femme	56 ans	Responsable d'un service qualité	Urbain	En couple	1	Catholique
Serge	Homme	60 ans	Consultant	Rural	Marié	3	« Naturaliste »
Murielle	Femme	63 ans	Pilote de ligne (retraitée)	Rural	Mariée	2 (de son mari)	À la foi
Michel	Homme	67 ans	Professeur de français collège (retraité)	Rural	Marié	2	Catholique
Marc	Homme	66 ans	Clerc de commissaire-priseur (retraité)	Urbain	En couple	1	Catholique
Catherine	Femme	68 ans	Secrétaire (retraitée)	Rural	Divorcée	2	Catholique
Jacques	Homme	69 ans	Spécialiste en export-contrôle (retraité)	Urbain	Marié	3	Athée
Huguette	Femme	78 ans	Infirmière (retraitée)	Urbain	Divorcée	2	Catholique

Tableau 1 : Profils des enquêtés « familles »

À cette population s'est ajoutée une dizaine de professionnels du secteur funéraire, sélectionnés pour la diversité de leurs profils : entreprises privées ou publiques, indépendantes ou intégrées à un groupe, structures traditionnelles ou se revendiquant « éco-responsables », coopératives ou non. L'objectif était de recueillir leurs représentations des pratiques funéraires, leur vision du secteur à court et moyen terme, et leur perception de l'intégration des enjeux écologiques

[25] Tous les prénoms ont été anonymisés. Par souci de justesse culturelle, sociale et générationnelle, les prénoms de remplacement ont été choisis par l'outil « Prénoms et bac » de Baptiste Coulmont sur son site internet pour les enquêtés nés après 1990, ou au « Classement des prénoms en France depuis 1900 » de l'INSEE pour les enquêtés nés avant 1990.

dans leur activité.

Prénom[26]	**Poste**	**Structure**
Monique	Responsable d'agence	Pompes Funèbres et Marbrerie indépendantes
Emma	Conseillère funéraire	Pompes Funèbres indépendantes
Philippe	Directeur général	Pompes Funèbres Intercommunales
Claire	Chargée de projet au bureau d'études du paysage urbain	Mairie
Christophe	Directeur et Conseiller Funéraire	Pompes Funèbres écoresponsables indépendantes
Mélanie	Responsable	Crématorium OGF
Samira	Directrice et Conseillère Funéraire	Pompes Funèbres Musulmanes indépendantes
Julie	Directrice et Conseillère Funéraire	Pompes Funèbres écoresponsables indépendantes
Delphine	Présidente et Conseillère Funéraire	Coopérative Funéraire
Jérôme	Co-Gérant	Pompes Funèbres de France

Tableau 2 : Profils des enquêtés « professionnels »

c) Conduite et analyse des entretiens

Une fois la sélection de tous les enquêtés finalisée, j'ai pu entamer la phase de réalisation des entretiens. Douze ont été menés en présentiel, tandis que dix-sept ont eu lieu à distance, par visioconférence ou par téléphone, en raison de la diversité géographique des participants. Cette répartition a permis de concilier contraintes pratiques et nécessité de diversité territoriale dans l'échantillon.

Le démarrage de l'enquête ne s'est toutefois pas déroulé comme je l'avais imaginé. Le tout premier entretien que j'avais programmé n'a finalement pas eu lieu : lors des échanges préalables par messagerie pour fixer les détails techniques (date, horaire, plateforme), la discussion a rapidement dérivé vers un registre plus personnel et intrusif, ce qui m'a amenée à écourter l'échange et à annuler l'entretien. Le second rendez-vous, qui fut le premier réalisé, s'est avéré difficile à vivre sur le plan personnel, en raison des références répétées de l'enquêté à des hypothèses particulièrement controversées. Le troisième entretien, à l'inverse, s'est révélé extrêmement riche et stimulant, mais sa durée – près de trois heures d'enregistrement – et ses nombreuses digressions ont nécessité un important travail de recadrage pour l'exploitation des données. Le quatrième entretien a pris une tournure fortement psychologique et personnelle, et

[26] Tous les prénoms ont été anonymisés. Par souci de justesse culturelle, sociale et générationnelle, les prénoms de remplacement ont été choisis par l'outil « Prénoms et bac » de Baptiste Coulmont sur son site internet pour les enquêtés nés après 1990, ou d'après le « Classement des prénoms en France depuis 1900 » de l'INSEE pour les enquêtés nés avant 1990.

les problèmes techniques de connexion ont rendu l'enregistrement inutilisable pour la retranscription. Le cinquième a largement débordé du cadre prévu, l'enquêtée se concentrant sur le récit détaillé d'expériences paranormales vécues. Si le sixième entretien fut, heureusement, à la fois productif et pertinent au regard de ma problématique, le septième n'a pas pu avoir lieu en raison d'une absence non annoncée de l'enquêtée.
À ce stade, j'ai ressenti une forme de découragement, contrastant avec les souvenirs très positifs que je gardais de mes enquêtes qualitatives précédentes. Fort heureusement, les entretiens suivants se sont déroulés dans de meilleures conditions, tant sur le plan technique que relationnel. J'ai progressivement retrouvé ma capacité à conduire les échanges de manière fluide, à recentrer la discussion si nécessaire et à recueillir des propos à la fois riches et directement exploitables pour l'analyse. Le rythme très soutenu que je m'étais imposé pour terminer rapidement la passation, afin de libérer du temps pour la rédaction d'une thèse déjà retardée, a toutefois fini par générer une certaine lassitude, voire un épuisement, en fin de campagne d'entretiens.

Au total, j'ai conduit trente-neuf entretiens spécifiquement pour cette thèse, représentant plus de cinquante-six heures d'enregistrements exploitables. À ces matériaux principaux s'ajoutent d'anciens corpus, que j'ai mobilisés de manière complémentaire et ponctuelle : quatorze entretiens réalisés en Master II pour mon mémoire sur les modes de sépulture alternatifs, ainsi que six entretiens menés en 2024 dans le cadre d'une recherche pour le CNRS sur un crématorium à énergie solaire concentrée. En tout, ces trois ensembles constituent un corpus global de cinquante-neuf entretiens.

Afin d'éviter de perdre un temps précieux en réalisant moi-même la retranscription intégrale[27] – ou d'engager un coût important en faisant appel à un prestataire – j'ai opté, sur recommandation d'un confrère, pour l'utilisation d'un logiciel de retranscription automatique[28]. Celui-ci permettait d'obtenir en quelques minutes le texte complet d'un entretien. Au terme de cette première phase, j'avais accumulé plus de 1 300 pages de retranscription.
Toutefois, retranscrire c'est déjà analyser. Et bien que les performances de ces outils soient de plus en plus satisfaisantes, il m'était indispensable de vérifier l'exactitude des transcriptions et

[27] Pour une retranscription entièrement manuelle, je compte un rythme d'environ 7 heures de retranscription pour 1 heure d'enregistrement, ce qui m'aurait demandé près de 400 heures de travail pour retranscrire les 56 heures d'enregistrement.
[28] Noota.

de débuter mon analyse. J'ai donc repris chaque entretien un à un, écoutant l'enregistrement audio tout en relisant le texte afin de corriger les éventuelles erreurs ou approximations. Cette étape m'a permis non seulement d'affiner la qualité des données, mais aussi de commencer à repérer les éléments saillants. En parallèle, j'ai alimenté un tableur construit à partir de mon guide d'entretien. Chaque ligne correspondait à une question ou à un thème abordé, et chaque colonne au profil d'un enquêté. J'y ai intégré les verbatims les plus pertinents, ce qui m'a permis de constituer un tableau comparatif synthétique et directement exploitable. Ce dispositif m'a aidée à identifier, de manière systématique, les convergences et divergences de discours, les points de tension et les représentations récurrentes, en vue de répondre à ma problématique de recherche.

CONCLUSION DU CHAPITRE II DE LA PREMIÈRE PARTIE

Ce chapitre a explicité les fondements méthodologiques de l'enquête : une ethnographie prolongée, adossée à une double position de chercheure et de praticienne ; une observation participante déployée dans des contextes variés (agences, crématoriums, formations, salons, institutions) ; un dispositif d'entretiens conçu pour saisir la pluralité des représentations et des usages de l'argument écologique ; enfin, une analyse outillée par la triangulation des sources et un travail réflexif continu. Cette configuration présente des limites assumées – biais d'auto-sélection des enquêtés, surreprésentation de certains profils, effets possibles de la légitimité professionnelle sur les interactions – mais elle en atténue les effets par la diversité des terrains, la confrontation systématique des matériaux et l'objectivation des conditions de production des données.

Au total, le dispositif permet d'articuler finement ce qui se fait, ce qui se dit et ce qui se pense : les gestes concrets et les contraintes techniques ; les discours institutionnels et commerciaux ; les imaginaires et les valeurs qui reconfigurent la place du corps, la matérialité des obsèques et la pertinence des innovations dites « écologiques ». Fort de ce cadre empirique et analytique, nous pouvons désormais situer ces observations dans les horizons plus larges qui les rendent intelligibles.

La partie suivante, consacrée à la contextualisation (fondements anthropologiques du rite, contextes historique, économique et idéologique), fournira les repères nécessaires pour comprendre comment ces pratiques prennent sens, pourquoi elles émergent maintenant et de quelle manière elles s'articulent aux transformations contemporaines du funéraire en France.

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE

La Partie I a permis de poser les fondations de cette recherche en explicitant à la fois la genèse de l'objet et les choix méthodologiques qui le structurent. Elle a montré comment un intérêt ancien pour le funéraire, nourri par des expériences personnelles et des immersions professionnelles, s'est progressivement transformé en une problématique scientifique centrée sur l'entrée de l'écologie dans le champ funéraire français. Ce cheminement s'est accompagné d'un double constat : la richesse des pratiques observées sur le terrain et, en miroir, la relative rareté des analyses scientifiques francophones sur le sujet, ce qui confère à cette recherche une dimension exploratoire.

La réflexion méthodologique a ensuite permis de préciser la posture adoptée : une démarche qualitative et ethnographique, attentive aux pratiques, aux discours et aux représentations, et assumant la dimension située de toute observation. L'articulation entre observation participante, entretiens semi-directifs et analyse documentaire offre la possibilité de croiser les regards et d'identifier les écarts entre ce que les acteurs disent et ce qu'ils font, entre les discours officiels et les pratiques effectives. Les immersions prolongées, les interventions professionnelles et les collaborations institutionnelles ont ainsi constitué autant de terrains privilégiés pour saisir l'émergence, les appropriations et les controverses liées à l'écologie dans le funéraire.

Au terme de cette première étape, l'objet et les moyens d'enquête apparaissent clairement définis. Ils offrent désormais un socle solide pour situer les pratiques étudiées dans leurs cadres plus larges. C'est l'objet de la Deuxième Partie, qui propose une contextualisation historique, économique et idéologique du secteur funéraire, afin de mieux comprendre les conditions d'émergence et les significations possibles des funérailles écologiques dans la société française contemporaine.

DEUXIÈME PARTIE

Cadres et contextes d'émergence des funérailles écologiques

Dans cette partie, il s'agira de comprendre comment différents contextes – anthropologique, historique, économique et idéologique – ont rendu possible l'émergence des funérailles écologiques en France. Loin d'être un phénomène isolé ou strictement technique, ces pratiques s'inscrivent dans un héritage de gestes, de représentations et de structures sociales qui façonnent notre rapport à la mort et à la nature.

En mobilisant d'abord les fondements anthropologiques du rite funéraire, il s'agit de rappeler que, quelle que soit la période ou la culture considérée, la mort appelle des réponses codifiées qui assurent à la fois le traitement du corps, le soutien des endeuillés et la continuité de l'ordre social. Ces invariants constituent un socle à partir duquel toute innovation, y compris écologique, doit se construire.

Ce socle se comprend mieux à la lumière d'une perspective historique, qui montre comment les attitudes face à la mort ont évolué en France, de la « mort apprivoisée » médiévale aux funérailles contemporaines marquées par la personnalisation et la professionnalisation. Ces transformations ont modifié les gestes, les lieux et les acteurs du funéraire, préparant le terrain à l'introduction de préoccupations environnementales.

Le contexte économique révèle comment la marchandisation du funéraire et l'ouverture à la concurrence ont structuré un marché dominé par de grands groupes, mais traversé par des tensions entre logique commerciale, valeur symbolique et quête de sens. Dans cet espace, l'« écologie funéraire » peut être à la fois un argument marketing et une orientation éthique, ce qui soulève des enjeux d'accessibilité et de sincérité des engagements.

Enfin, replacer ces évolutions dans un cadre idéologique plus large permet de saisir comment la notion d'écologie – née comme discipline scientifique avant de devenir une cause sociale et politique – a influencé le funéraire. Le développement durable, les certifications environnementales et l'injonction à la responsabilité écologique ont contribué à transformer la manière dont on pense et organise les obsèques, en favorisant l'émergence de solutions plus sobres et plus respectueuses des cycles naturels.

Ainsi, cette deuxième partie montre que l'essor des funérailles écologiques ne peut se comprendre qu'en articulant ces quatre dimensions, qui forment ensemble le terreau culturel, matériel et symbolique de ces pratiques.

CHAPITRE I

Les fondements anthropologiques du rite funéraire

Dans toutes les sociétés humaines connues, la mort a donné lieu à des gestes codifiés, à des formes symboliques et à des dispositifs collectifs que l'anthropologie nomme rites funéraires. Ces pratiques, extrêmement diverses, obéissent pourtant à des logiques communes, au point que de nombreux chercheurs ont tenté d'en dégager des structures universelles et des fonctions récurrentes. C'est à cette double entrée – structurelle et fonctionnelle – que ce chapitre est consacré, car elle constitue un socle indispensable pour comprendre les mutations contemporaines des funérailles, y compris dans leurs formes dites écologiques.

Sur le plan de la structure, l'approche fondatrice d'Arnold Van Gennep (1981) propose de lire les rites de passage comme des processus organisés en trois séquences : séparation, marge et agrégation. La mort, ultime franchissement de seuil, s'inscrit pleinement dans ce schéma : séparation du défunt d'avec le monde des vivants, temps liminaire où ni le mort ni les endeuillés ne sont encore réintégrés, puis agrégation du défunt dans un nouvel ordre (ancêtres, esprits, mémoire) et des vivants dans la continuité sociale.

Sur le plan fonctionnel, l'apport de Louis-Vincent Thomas (1985) et d'autres anthropologues souligne qu'un rite funéraire remplit toujours des objectifs concrets et symboliques : il prend en charge le corps mort pour conjurer la menace de la décomposition et de l'impureté, il soutient les endeuillés en leur offrant un cadre d'expression et de reconnaissance sociale, et il stabilise le groupe en réaffirmant sa cohésion.

Aborder les rites par leur structure et leur fonction ouvre ainsi la voie à une analyse des innovations contemporaines : les funérailles écologiques, qu'elles proposent de nouveaux matériaux, techniques ou mises en scène, ne peuvent échapper à ces logiques fondamentales. Reste à savoir si elles se contentent d'adapter la matérialité des gestes funéraires ou si elles reconfigurent plus largement les manières de prendre soin du mort, de soutenir les vivants et de maintenir l'ordre social – autrement dit, si elles inventent de nouveaux rites ou réécrivent les anciens à la lumière de l'enjeu écologique.

1. La structure du rite : comment faire passer le défunt dans le monde des morts ?

a) Brève approche théorique du rite

Avant de s'intéresser à la structure même du rite, il nous semble nécessaire de comprendre en premier lieu ce qui fait le rite, ce qui le définit selon les sciences humaines sociales, sans volonté, ni prétention, exhaustives. Commençons avant toute chose par définir la différence qui peut être donnée entre *rite* et *rituel*. Si le consensus scientifique autour de la définition du rite n'est pas tout à fait établi – nous y reviendrons – il n'est pas étonnant qu'une grande majorité des chercheurs en sciences humaines et sociales utilisent les concepts de *rite* et de *rituel* comme synonymes. Nous rejoignons cependant l'approche de Clavandier, pour qui la notion de *rite* renvoie davantage à l'idée de norme, de régulier, contrairement au terme *rituel* qui illustre quant à lui l'idée de processus (Clavandier, 2009, p. 88). Ainsi, si le rite renvoie principalement à un ensemble de règles et de cérémonies partagées par une communauté et le rituel à un ensemble d'actions, comme les habitudes du quotidien par exemple, on pourrait aussi présenter le rite comme l'accomplissement de différents rituels successifs, ou le rituel comme une séquence du rite[29].

Il est évident que les rites ont largement, directement ou par simple référence, été étudiés en sciences humaines et sociales, que ce soit par Durkheim, Mauss, Malinowski, Lévi-Strauss, Radcliffe-Brown, Goffman, Van Gennep, Frazer ou encore Turner, pour ne citer que quelques chercheurs. La définition du rite reste pour autant tout aussi variée. Nous présenterons tout d'abord celle proposée par Martine Segalen dans son ouvrage *Rites et rituels contemporains :*

> « Le rite ou rituel est un ensemble d'actes formalisés, expressifs, porteurs d'une dimension symbolique. Le rite est caractérisé par une configuration spatiotemporelle spécifique, par le recours à une série d'objets, par des systèmes de comportements et de langages spécifiques, par des signes emblématiques dont le sens codé constitue l'un des biens d'un groupe. (…) Le rituel se reconnaît à ce qu'il est le fruit d'un apprentissage, il implique donc la continuité des générations, des groupes d'âge ou des groupes sociaux au sein desquels ceux-ci se produisent » (1998, p. 20-21).

Cette définition peut bien évidemment être complétée et approfondie, notamment par les travaux de Claude Rivière, Michel Hanus ou encore ceux de Louis-Vincent Thomas. Pour Claude Rivière, si les rites sont effectivement un « ensemble de conduites (…) relativement

[29] Pour développer davantage notre propos, nous présentons l'idée selon laquelle dans le cadre du rite funéraire, de nombreux rituels le composent : tels que le rituel de la veillée funéraire, celui de la mise en bière, de la cérémonie d'hommage ou encore de l'inhumation, par exemple.

codifiées », celles-ci peuvent être à la fois individuelles ou collectives, et surtout ayant un « support corporel », qu'il soit verbal, gestuel ou postural. Les rites sont avant tout fondés sur une adhésion mentale, conscientisée ou non (Rivière, 1995, p. 11). Pour Michel Hanus, si effectivement il peut exister des rites intimes voire solitaires, la dimension communautaire du rite l'emporte sur la dimension privée. Le rite « est là pour s'adresser aux autres puisqu'il est dans sa nature d'affirmer des liens avec eux, si ce n'est même de les entretenir, voire de les créer » (Hanus, 1998, p. 14-15). C'est justement la thèse de l'ouvrage *Rite de mort – Pour la paix des vivants* de L.-V. Thomas, dans lequel il démontre que le rite funéraire n'est pas destiné – comme l'on pourrait croire, et particulièrement dans les pompes funèbres aujourd'hui[30] – au mort mais bien avant tout aux survivants (Thomas, 1985). Le défunt n'en est que le support.

L'objet n'est pas tant ici de faire un état de la façon dont les rites ont été appréhendés par les chercheurs, mais davantage de prendre conscience du débat inépuisable qui a pu exister, et existe encore, entre eux pour trouver une définition du rite. Nous pouvons cependant en donner les grands traits caractéristiques, qui font quant à eux consensus. La définition du rite peut selon Jean-Pierre Albert reposer sur deux principaux critères, de normes et symbolique spécifiques :

> « Un rite se présente comme une séquence d'actions ou de comportements plus ou moins conformes à un programme préétabli et identifiable comme tel par ceux qui le pratiquent ou en sont les témoins.
> Ces actions débordent le cadre de la seule rationalité pragmatique : ou bien elles sont matériellement inopérantes, ou bien elles associent à un acte efficace des suppléments "inutiles". (…) On voit donc qu'un rite se distingue des actes ordinaires par ses motivations et suggère des significations sans les expliciter » (Albert, 1999, p. 4).

Pour Thomas, malgré la grande diversité et variabilité des rites connus, cinq grands éléments caractérisent le rituel, qui suscitent « chez les acteurs et dans l'assistance une émotion dont l'intensité est la condition même de l'efficacité du rite » (Thomas, 1985, p. 12). Éléments qu'il a également pu retrouver, à des degrés divers, dans le déroulement du rituel funéraire. Pour l'anthropologue, le rituel nécessite avant tout un *espace scénique*, un décor spécifique, « c'est la forêt sacrée pour le culte animiste ; c'est l'église pour la célébration de la messe » (*Ibid.*, p. 13), dans lequel l'assistance retrouve des objets et des odeurs souvent lourds de symboles[31].

[30] Et ce n'est pas sans raison. Les services funéraires se sont progressivement substitués à la pompe funèbre transformant ainsi la mise en scène de « la Mort » en une prestation de service dédiée « au mort » (Trompette & Boissin, 2000).

[31] Cette mise en scène particulière, qui vient affecter les cinq sens de l'assistance, me fait penser à une ancienne enquête de terrain que j'avais effectuée en Master 1 (novembre 2016). Je réalisais un film ethnographique dans une entreprise de Pompes Funèbres des Deux-Sèvres (79), lorsqu'un agent des pompes funèbres qui préparait le salon funéraire d'un défunt mit du parfum dans la pièce et m'avait regardé en justifiant : « Les cinq sens rentrent en jeu ». Il m'expliquait plus longuement que tout était important à mettre en scène et à vérifier : « Chaque détail

Le rite se déroule également en une série de séquences, elles-mêmes réparties en épisodes ponctués d'actions et de paroles, dont l'agencement compose la *structure temporelle* du rite. Mais cet espace scénique et cette structure séquentielle restent vides si des *acteurs* – que Thomas appelle les « protagonistes du drame » (*Ibid*.) que ce soit Dieu, les officiants ou les participants – jouant un rôle caractéristique n'entrent pas en scène. Le sens et l'efficacité du rite tiennent du dialogue entre tous les protagonistes mais aussi du consensus qui les réunit. L.-V. Thomas insiste par ailleurs sur *l'organisation des symboles*, sans laquelle le rite serait inconcevable. Les symboles cachent et montrent à la fois, mais surtout parviennent à traduire « en termes concrets et métaphoriques ce qui est mystérieux et inexprimable » (*Ibid*.). Pour finir, le dernier critère du rituel – qui, pour Thomas définit justement la spécificité du rite – est son *efficacité symbolique*[32] « en tant que système de signalisation, [le rite] exprime une situation, un évènement : la circoncision est le signe de la mutation de l'impétrant en un être social ; et l'opération elle-même actualise la métamorphose » (*Ibid*., p. 14). La place laissée au corps est cependant primordiale dans le (bon) déroulement du rite, mais son efficacité n'est réellement subordonnée qu'à la mise en condition physique des acteurs. Ce sont les contacts, les mouvements d'ensemble, qui œuvrent à l'exaltation des convictions et qui suscitent l'impression de communion fusionnelle. En ce sens, tous ces actes rituels ont un effet cathartique, car ils permettent l'expression libératoire des angoisses, d'autant plus dans le rite funéraire.

Mais l'une des définitions les plus connues du rite, et plus précisément du rite funéraire, reste celle établie par Arnold Van Gennep dans son travail sur les rites de passage. L'anthropologue entend par rite de passage tous ceux qui accompagnent les grandes étapes du cycle biologique et social de l'individu, manifestant ainsi le franchissement d'un seuil, qu'il soit symbolique, social ou spirituel. Voulant comprendre la séquence-type de ces rites de passage, Van Gennep propose une structure ternaire universelle. La première séquence du rite de passage correspond

compte pour le défunt et sa famille : de la musique qui est passée dans le salon, au tissu choisi du capiton, en passant par une lumière tamisée ou encore, effectivement, l'odeur ressentie ». Seul le goût n'est pas évoqué… L'importance du parfum dans le rituel de la veillée funéraire n'est pas sans faire penser, en un sens, par exemple, à l'utilisation de l'encens au moment de la bénédiction du corps lors des messes funéraires catholiques.

[32] L'efficacité symbolique est une notion pensée par C. Lévi-Strauss paru dans un article éponyme de la revue *Revue de l'histoire des religions* en 1949, qui viendra en un sens compléter les travaux de Mauss. Pour M. Mauss, les rites magiques sont des « actes éminemment efficaces », c'est-à-dire « capables de produire autre chose que des conventions ; ils sont éminemment efficaces ; ils sont créateurs ; ils font » (Mauss & Hubert, 1902). Pour Lévi-Strauss, l'efficacité symbolique fait référence au succès de l'intervention d'un chamane. Cette cure consisterait « à rendre pensable une situation donnée d'abord en termes affectifs acceptables pour l'esprit des douleurs que le corps se refuse à tolérer » (Lévi-Strauss, 1949, p. 18). L'efficacité symbolique correspondrait ainsi à cette propriété inductrice de la pensée, sur le processus organique.

au temps préliminaire, la seconde au temps liminaire, enfin la troisième au temps post-liminaire ; séquences pour lesquelles il existe des rites spécifiques, respectivement de séparation, de marge et d'agrégation ou autrement dit de mort, de gestation et de naissance. Chacune de ces étapes permet le franchissement d'une nouvelle marche, rapprochant de l'objectif final. Cependant, la forme et la durée de ces séquences du rite de passage peuvent théoriquement varier chez une même population ou dans un même ensemble cérémoniel (Van Gennep, 1981). Par exemple, les rites de séparation sont plus marqués dans les cérémonies des funérailles, et les rites d'agrégation pour le mariage. Mais le schéma reste identique. Les rites de marge, quant à eux, sont parfois d'une telle importance, qu'ils acquièrent une certaine autonomie (*Ibid*., p. 209). Il s'avère pourtant dans les faits que pour Van Gennep, pour le rituel funéraire, il en est autrement et « qu'au contraire les rites de séparation sont peu nombreux et très simples, (…) et qu'enfin de tous les rites funéraires, ce sont ceux qui agrègent le mort au monde des morts qui sont le plus élaborés et auxquels on attribue l'importance la plus grande » (*Ibid*., p. 209-210). Prenons ainsi maintenant le temps de développer plus précisément les trois séquences du rite funéraire et les différentes façons dont elles peuvent s'exprimer.

b) Se séparer du mort

Le passage à trépas a eu lieu. La mort doit être signalée, afin que les survivants soient en mesure, le plus rapidement possible, de pallier le désordre que la mort introduit et de la circonscrire. Annoncer la mort, par des cris, des cloches, des tambours, des annonceurs, ou encore des faire-part, sont autant de façon d'indiquer à la communauté que la mort est là et qu'il est nécessaire de « mobiliser tout ce qui vit contre l'intrusion de la mort » (Thomas, 1985, p. 174-175). Selon l'anthropologue, l'avertissement s'étendait même dans la tradition

> « aux animaux, aux végétaux, aux aliments susceptibles de s'altérer : il fallait prévenir le bétail, surtout les femelles pleines, frapper la ruche pour réveiller les abeilles, mettre un crêpe au chien, au chat, sur la cage aux oiseaux, faire une croix sur les pommiers, taper sur les tonneaux de vin pour que celui-ci ne tourne pas, retourner la terre des pots de fleurs, remuer les récipients à lait, à vinaigre, à choucroute, etc. Le plus souvent, en effet, dans la croyance populaire, l'efficace l'emporte sur le sens de la signalisation » (*Ibid*., p. 175).

Le temps est compté, la thanatomorphose va débuter et ses manifestations apparaître. Le mort va devenir contagieux aux yeux des vivants ; il devient primordial de s'éloigner, se séparer de lui, pour éviter la contamination. C'est ainsi que commence, généralement, avec la décomposition du corps, la première séquence du rite de passage. Ce temps préliminaire est

dédié à la séparation du mort du monde antérieur, celui des vivants, séparation qui les protège ainsi « de la contamination et de l'agressivité du cadavre impur » (*Ibid*., p. 171) et apaise progressivement l'angoisse des survivants. Cette séparation concerne autant l'individu en passage que la communauté qui l'entoure, et s'effectue généralement progressivement. Car si l'inhumation et la crémation rendent cette séparation totalement effective, de nombreuses stratégies sont mises en place, en amont, pour (se) mettre à l'écart (du) le cadavre, en interdisant sa décomposition (embaumement), la ralentissant (soins de conservation) ou en la cachant (éloignement).

Si le cadavre est l'allégorie de la présence-absence – pas tout à fait rien, mais plus vraiment quelqu'un – c'est aussi la scène de tout un spectacle de pourrissement. Différentes pratiques sont mises en œuvre « pour civiliser, culturaliser le processus de décomposition » (*Ibid*., p. 186), et ainsi éviter la mort et la contagion en maîtrisant le cadavre. Comme le développe Thomas, on peut *apprivoiser* la pourriture avec un défunt qui a été lavé et apprêté ; la *cacher* sous un linceul, dans un cercueil [33], sous une tombe ; la *retarder* avec des soins de thanatopraxie ; l'*interdire* avec la crémation ou dans des cas exceptionnels l'ingestion cannibalique, l'interdire également avec la momification ou la cryogénisation ; ou encore l'*accélérer* par l'exposition du cadavre à l'air libre (*Ibid*.), comme nous le développerons dans la partie *L'air : quand les oiseaux, le vent et le soleil font disparaitre les corps, p. 218.*

Pour donner un peu plus de matière à nos propos, nous pouvons présenter différentes étapes spécifiques de nos rituels funéraires occidentaux contemporains[34], déjà développés par Thomas (*Ibid*., p. 179) , qui se rattachent directement aux différents rites de séparation :

La *mise en bière*[35] puis la *fermeture du cercueil* vient enfermer le mort dans un nouvel espace, différent de celui des vivants et imperméable, qui empêche ainsi tout contact direct avec lui. Certains proches viendront toucher le cercueil, l'embrasser ou y déposer des fleurs et objets personnels. C'est l'un des moments les plus enclins à l'expression d'émotion ;

La fermeture de la bière donne très souvent directement suite (après un temps de recueillement de quelques minutes laissé à la famille) à la *levée du corps*[36] et au départ du

[33] En France, le cercueil est obligatoire, mais ce n'est pas le cas dans tous les pays.
[34] Présentés ici dans l'ordre chronologique, ils ont lieu très majoritairement, selon la loi française, entre un et quatorze jours après le décès.
[35] Du francique *bera* qui signifie « civière » : caisse oblongue où l'on enferme un mort. Le Robert, 2021.
[36] Selon les entreprises de Pompes Funèbres, la levée de corps peut également désigner le moment où le corps est pris en charge par les pompes funèbres sur son lieu de décès.

cercueil de la maison funéraire (ou autre lieu de repos). Si, même avec l'arrivée des maisons funéraires, les proches pouvaient jusqu'ici garder un certain contact (même indirect) avec leur défunt, cette étape signe désormais leur séparation radicale avec celui-ci ;

Enfin, l'*inhumation du cercueil*, ou son *introduction dans l'appareil à crémation*, par l'élimination – lente ou expéditive – physique du mort, consacre sa rupture avec le monde des vivants. Pour G. Clavandier, seules la fermeture du cercueil – qui n'est d'ailleurs « pas une simple préoccupation sanitaire et légale » (Clavandier, 2009, p. 85) – et sa mise en terre/au feu, rendront effectives la séparation. Ces deux étapes revêtent une importance particulière et capitale dans le rite funéraire.

On pourrait ajouter à cette liste le moment où, aujourd'hui, les pompes funèbres viennent prendre en charge le corps du défunt, pour l'emmener à la maison funéraire, dans l'attente de ses obsèques. C'est véritablement la première séparation entre le défunt et le monde des vivants, qui quitte alors physiquement son lieu de décès – généralement un établissement de soin ou son domicile – pour reposer dans une structure technique spécifique, généralement en périphérie des villes.

Actuellement, dans certaines pratiques funéraires écologiques, cette phase de séparation s'exprime différemment : par exemple, l'inhumation en linceul, sans cercueil, conserve le geste de mise à distance du corps mais le traduit dans une autre matérialité, plus proche de la terre. Le moment de la fermeture du cercueil peut disparaître, modifiant la temporalité émotionnelle et la symbolique du dernier regard. On voit ainsi que les fonctions universelles de la séparation – contenir le corps, circonscrire le désordre – se maintiennent, mais que leur mise en forme se recompose selon les valeurs écologiques affichées.

La séparation peut également s'opérer sous d'autres formes, et dans un rapport au temps différent, comme le développe Nadia Veyrié avec le cas des funérailles célestes au Tibet (Veyrié, 2013), que nous développerons dans la partie *L'air : quand les oiseaux, le vent et le soleil font disparaitre les corps, p. 218*. Trois à quatre jours après le décès, un homme de la communauté vient préparer le mort : il le dénude, lie ses membres en position assise et l'enveloppe dans un tissu de laine blanc. C'est seulement le lendemain que l'héritier de la famille porte le mort jusqu'au seuil de la maison, pour que l'homme qui a préparé le corps le mène enfin sur l'aire de découpage. Le corps est découpé « en morceaux du corps face contre sol, en démarrant par le haut du dos. La chair et les os sont broyés à l'aide de pierres, puis mélangés à la *tsampa* (farine d'orge mélangée avec du thé et du beurre de yack) » (*Ibid*.) sous forme de boulettes, offertes aux vautours, habitués des lieux. Seule la tête sera conservée, dans

un tissu et déposée dans une cavité dédiée.

Mais se séparer du mort n'est pas si facile. Une fois la mort annoncée, la séparation avec le défunt s'effectue selon différentes étapes successives dans le rite de passage. Différents rituels de communion et d'accompagnement, ponctués de prières, de chants, de geste ou de paroles spécifiques, qui viennent renforcer les liens qui unissent le défunt aux survivants, sont aussi mis en place (Clavandier, 2009, p. 85). Toutes ces pratiques sont ainsi, dans un premier temps, plutôt ambivalentes : bien qu'insérées dans une volonté de séparation, elles ont pour l'instant pour projet de retenir le défunt ou, a minima, d'adoucir la rupture. Tout en mettant en scène le défunt, ces pratiques amorcent déjà des conduites d'évitement. C'est le cas de la toilette funéraire, où le défunt est particulièrement apprêté, ou encore des faire-part, ou encore du registre et des cartes de condoléances par exemple (*Ibid*.).

La séparation est aussi effective pour les vivants, qui, dans l'attente du départ définitif du mort de leur monde, se trouvent, tout comme le défunt, dans une période de marge qui instaure de nombreux rituels spécifiques à respecter.

c) Laisser du temps et de l'espace à la transition

Suite aux différents rituels de séparation qui ont été mis en place en amont, le statut antérieur du défunt est désormais perdu. Il ne fait définitivement plus partie du monde des vivants. Or, son statut définitif, d'ancêtre, n'est pas encore véritablement acquis. C'est la deuxième étape du rite de passage, appelée « marge ». Étape où le temps est comme suspendu, et doit être suffisamment long pour laisser le mort rejoindre son nouveau monde. Si les rites de séparation sont peu nombreux et peuvent être relativement simples, les rites de marge ont quant à eux une durée et une complexité telle, qu'ils en seraient, pour Van Gennep, presque autonomes (Van Gennep, 1981).

Selon l'anthropologue Van Gennep, la période de marge dans les rites funéraires est généralement marquée matériellement en premier lieu par le séjour, plus ou moins long, du corps en dehors de la vie quotidienne, que ce soit dans la chambre mortuaire ou dans le vestibule de la maison (*Ibid*., p. 212). Ce qui n'était pas tout à fait le cas, lorsqu'en France, on veillait encore nos défunts à domicile, alors généralement installés dans la chambre ou une autre pièce

dédiée de la maison. Puis différents rites d'évitement sont mis en place par la communauté. Pour éviter, à la fois, bien sûr, le mort, mais ces rites s'étendent aussi, surtout dans les sociétés traditionnelles, aux personnes de son entourage, ce qui n'est plus véritablement le cas dans nos sociétés modernes (Berruyer-Lamoine, 2011). Durant la période de marge, les proches du défunt sont effectivement directement assimilés au mort, et leur période de marge sera proportionnelle aux liens tissés avec le défunt et à son statut social, et ne pourra cesser qu'avec celle du mort. Les proches du défunt sont ainsi généralement mis à l'écart de la communauté, le temps nécessaire, en signe de respect, de ressourcement, de contrepartie ou simplement de peur pour éviter une probable contagion dont ils seraient porteurs, et parce qu'ils pourraient compromettre, par leur proximité avec le mort, le processus de remise en ordre.

Cet état d'entre-deux qu'est la phase de marge, dans lequel les survivants, comme le mort, entrent par des rites de séparation et dont ils sortent par des rites d'agrégation, est généralement relié à notre conception occidentale du deuil. D'ailleurs, pour Thomas (1985), maîtriser rituellement le deuil équivaut à maîtriser la mort dans l'imaginaire collectif. Selon Pradelles de Latour, dans son article *Les morts et leurs rites en Afrique*[37] (1996) la vie des survivants est fortement imprégnée d'interdits qui « confinent les deuilleurs dans une réclusion de durée variable selon leur lien de parenté avec le défunt » (*Ibid*., p. 138). Le plus visible est que chaque état est soit opposé, soit assimilé à son contraire, qui peut se manifester par le « passage du chaud au froid », comme par exemple « l'extinction du feu du foyer, l'arrêt des travaux des champs et des échanges commerciaux » (*Ibid*., p. 139). Il est également d'usage que les femmes enceintes (alors porteuses de vie) aient interdiction de toucher le cadavre. Par ailleurs, le changement d'état des endeuillés (qui sont eux aussi en marge, comme nous venons de le développer), peut être caractérisé de différentes façons, telles que « l'appauvrissement de l'alimentation qui peut devenir insipide, une modification de l'habillement – port de vêtements usagés et sales ou de cordon et de cordelettes nouées autour du cou et de la taille en signe de servitude – et, pour les parents proches du défunt, des tabous sexuels stricts » (*Ibid*.).
Ces signes de deuil ne sont pas sans rappeler ceux que l'on a pu connaître en France il y a encore une cinquantaine d'années, lorsque l'on « portait le deuil ». Un retraité m'a notamment confié avoir dû « porter un brassard noir au bras de [sa] veste pendant une semaine lors du décès

[37] C.-H. Pradelles de Latour, dans son article critique et synthétique des numéros traitant du deuil et ses rites de la revue *Systèmes de pensée en Afrique noire*, remet tout d'abord en question l'analyse trop ethnocentriste des rites africains par les auteurs de la revue, qu'il renomme bien volontiers *Les morts et leurs rites en Afrique*, comme l'atteste le titre de son article. On peut y lire une belle synthèse de l'unité structurale tirée des trois numéros de la revue consacrés aux rites funéraires africains, riches en ethnographie et en analyses.

de [son] grand-père en 1970 » (JDT, 08/2021). Si cette manifestation est pour lui un signe de « respect de la personne disparue », il garde aussi « la sensation d'être en dehors de la vie sociale et victime d'une certaine exclusion ». Il n'avait notamment « pas le droit, pendant une semaine, à la télé, au cinéma etc. ». Porter le deuil n'était pas seulement vestimentaire, c'était aussi un état d'esprit, une façon de vivre. Un marqueur à la fois individuel et collectif.

Ainsi, après avoir exclu, dans les faits ou symboliquement, le cadavre du monde des vivants, et dans l'attente de son intégration totale au monde des morts, « la société se ménage et leur ménage [aux endeuillés] une marge pour reprendre haleine et se refaire une vitalité » (Thomas, 1985, p. 184). Ce temps liminaire prend une dimension particulièrement tangible dans certaines innovations funéraires contemporaines, comme la terramation (ou compostage humain). Le processus complet dure plusieurs mois, selon la technologie, ce qui prolonge considérablement la période de « marge » au sens de Van Gennep. Pendant ce laps de temps, le corps n'est ni pleinement intégré au monde des vivants, ni encore agrégé au monde des morts : il est engagé dans une transformation matérielle lente, observable, qui matérialise presque physiquement le passage d'un état à l'autre. Cette temporalité étirée impose de nouvelles formes d'accompagnement, tant pour les proches – qui doivent attendre plusieurs mois avant de disposer des « restes » compostés – que pour les professionnels, qui doivent gérer cet entre-deux technique et symbolique.
L'urgence prise en charge, le groupe peut désormais prendre le temps de maîtriser cette absence et le risque de contagion. Cette phase d'attente, marque, par différents systèmes de compensation et de réorganisation, « l'acheminement progressif [des survivants et de la communauté] vers la remise en ordre et l'acceptation sereine de la perte » (*Ibid*., p. 207). Mais c'est véritablement grâce aux rites d'agrégation que chacun, mort et survivant, pourra reprendre une vie normale au milieu des siens.

d) Intégrer un nouveau monde

Lorsque les deux premières phases – de séparation et de marge – ont été correctement réalisées, la séquence du rite de passage peut enfin se clôturer par la troisième étape : l'agrégation. C'est le temps où, contrairement à la phase de séparation, l'individu en passage et sa communauté sont réunis de nouveau (Clavandier, 2009). Cette nouvelle période a deux vocations, une pour chacun des acteurs. D'une part assurer l'entrée de l'individu en passage dans un nouveau

monde, et d'autre part pérenniser le groupe social. S'ils s'opposent au versant négatif des rites de séparation, les rites d'agrégation sont également les plus élaborés et ceux auxquels on attribue la plus grande importance (Van Gennep, 1981). Ainsi, l'agrégation peut s'effectuer sous de nombreuses formes différentes et à une période plus ou moins longue après le décès.

Dans notre société occidentale, c'est l'élimination physique du mort qui consacre sa rupture avec le monde des vivants. Elle prend forme pour Thomas au moment de l'inhumation du cercueil (en caveau ou en pleine terre) ou, au moment de l'introduction du cercueil dans l'appareil à crémation (Thomas, 1985). Il nous semblerait cependant, pour la crémation, que ce soit davantage au moment du dépôt des cendres dans leur sépulture définitive – que ce soit par la dispersion des cendres en pleine nature ou au jardin du souvenir, à l'inhumation de l'urne dans un caveau ou une cavurne, ou encore de son dépôt dans un columbarium – que l'élimination physique du mort prend réellement tout son sens. Lorsque les restes du défunt sont véritablement déposés dans un lieu final spécifique.

Pour d'autres sociétés, ce sont, par exemple, véritablement lors des secondes obsèques (Hertz, 1928), une fois que le corps a terminé le processus de dessiccation, que les rituels d'agrégation ont lieu et que le défunt peut accéder au monde des morts. Par ailleurs, avant le dépôt du défunt dans sa sépulture et la clôture du rite de passage, dans certaines cultures d'Afrique Noire, des détours sont effectués avec le défunt avant de le mener dans sa dernière demeure afin de l'égarer (Berruyer-Lamoine, 2011), pour être sûr que le défunt ne revienne pas dans le monde des vivants. Aussi en Afrique, Pradelles de Latour (1996) nous explique que les rites funéraires se déroulent presque toujours en deux temps : d'une part les rites d'enterrement – qui font alors appel aux rites de séparation – puis d'autre part, le temps des funérailles, par lesquelles le mort accède à ce moment-là au statut (positif) d'ancêtre, une fois seulement qu'il est totalement dépouillé de ses propriétés humaines.

C'est une fois que le défunt quitte définitivement le monde des vivants et qu'il intègre un nouveau monde, qu'il accède au statut généralement d'ancêtre. Le deuil est ainsi levé et le défunt peut fidèlement être honoré sur les autels des ancêtres, en Afrique par exemple (Thomas, 1985) ou avec le culte des tombeaux dans notre société occidentale. Le défunt peut également accéder au statut « d'esprit occasionnellement invoqué » comme chez les Meru et les Maasaï d'Éthiopie où le culte des ancêtres n'est pas institué (Pradelles de Latour, 1996). Dans certains cas, Van Gennep nous rappelle que parfois les âmes des morts se réincarnent directement dans des animaux, des végétaux, etc., notamment dans les totems (Van Gennep, 1981). Les rites d'agrégation du mort se font dans ce cas non pas au monde des morts, mais directement à

l'espèce totémique.

Dans les modes de sépulture alternatifs, la phase d'agrégation se traduit souvent par un ancrage fort dans l'environnement direct, voire le paysage : l'arbre planté à la mémoire du défunt, la pierre naturelle non taillée, ou encore le site ouvert à la biodiversité deviennent des marqueurs pérennes du lien entre défunt, famille et communauté. Ici, la fonction d'agrégation ne se limite pas à « installer le mort dans un nouvel ordre » ; elle intègre aussi la volonté de le réinscrire dans un cycle naturel, répondant à la fois à un besoin symbolique et à une aspiration environnementale (Davies & Rumble, 2012).

Pour les survivants, si l'assurance de la survie du mort, dans la vie éternelle ou dans la mémoire collective, rend plus supportable le rituel de séparation, en être convaincu, c'est aussi reconnaître que la mort n'est rien d'autre qu'un passage (Thomas, 1985). Mais la mort peut apparaître aussi comme un éternel recommencement, comme en Afrique, où rien n'est fin et rien n'est commencement, la naissance est considérée comme une mort dans le royaume de l'au-delà d'où l'on est censé venir, et la mort comme une « naissance » au monde des ancêtres (Thomas, 1982). Selon Thomas (1985), c'est ainsi que le rituel funéraire se termine par la célébration d'un ordre nouveau : le mort est intégré dans un statut positif qui conforte la vie de la communauté et les deuilleurs consolés redeviennent des vivants à part entière.

2. La fonction du rite funéraire : pourquoi le rite funéraire est-il important ?

a) Servir le défunt

Les rites funéraires sont une pratique spécifiquement humaine[38], apparue il y a 100 000 ans (Maureille, 2004) environ et qui toucherait toutes les sociétés. Comme le précise Thomas (1985), on ne connaît quasiment aucune société, mise à part en période de grand traumatisme telles que les guerres, les famines, ou les épidémies[39], qui n'accompagnent pas ses morts d'un cérémonial, quel qu'il soit. En ce sens, les rites funéraires apparaissent comme une exigence universelle, malgré l'extrême diversité des pratiques. Nous pouvons ainsi nous demander en quoi les rites funéraires peuvent-ils être si importants.

Deux fonctions majeures du rite funéraire peuvent être mises en avant, touchant ses deux grands acteurs et bénéficiaires : le défunt et sa communauté. D'une part, parce que la mort est une réalité biologique, les rituels funéraires viennent répondre dans un contexte historico-culturel donné à des impératifs techniques, par la gestion et le traitement du corps mort. Les survivants prennent en charge le corps du défunt, lui (et leur) évitant ainsi l'horreur de la putréfaction. Mais le devenir du mort n'est pas seulement physique, car la mort est aussi, et avant tout, un fait culturel, « par les représentations qu'elle induit, quant à sa nature et à ses origines, par les fantasmes et images qu'elle suscite et les moyens mis en œuvre pour l'accepter, la refuser ou la dépasser » (*Ibid*., p. 115). Les rites funéraires viennent ainsi en ce sens, et surtout, répondre à des impératifs sociétaux. Les survivants doivent en effet s'assurer, par différents rituels propres aux rites de passage que nous venons de développer, du bon départ du défunt du monde des vivants. Mais les enjeux du rite funéraire les touchent aussi de près, en tant qu'individu et la communauté tout entière, ils permettent alors d'assurer la survie du groupe.

Comme nous le précise Thomas, sur le plan du discours manifeste, la finalité première du rite funéraire est le devenir du mort. Les conduites funéraires règlent en effet « le devenir du mort

[38] Selon Thomas, c'est surtout qu'« il n'est point d'exemple de technique d'ensevelissement dans le monde animal » (1985, p. 116), la sépulture – plus que le rite en lui-même – reste ainsi une pratique spécifiquement humaine. En revanche, l'anthropologue comme de nombreux spécialistes du monde animal, a mis en lumière de nombreux rituels que pouvaient mettre en place les animaux suite au décès de l'un de leurs congénères. C'est le cas notamment des pies qui peuvent s'attrouper autour d'une consœur récemment fauchée par un automobiliste et qui chantent près d'elle (www.youtube.com/watch?v=60Zg9sGnQf8) ; voire même jusqu'à déposer de l'herbe autour de la défunte pie selon le Dr Bekoff, professeur d'écologie et de biologie de l'évolution à l'Université du Colorado. L'un des cas les plus connus de rituels funéraires chez les animaux restent ceux pratiqués par les éléphants, qui pleurent et visitent régulièrement leurs défunts. Un cortège funéraire d'une mère portant le corps sans vie de son petit a même été repéré en 2019 dans la réserve d'Attappadi en Inde (vidéo publiée sur Twitter par le garde forestier @ParveenKaswan le 7 juin 2019).

[39] La pandémie de Covid-19 a également mis à mal et transformé nos rituels funéraires.

en composant avec l'abjection de la putréfaction tout en assignant au défunt un lieu et si possible des rôles bénéfiques pour le groupe » (1985, p. 120). L'ensemble du rituel funéraire est d'ailleurs très fortement relié au cadavre et à son évolution réelle.

Tout commence généralement par la prise en charge, avant tout, du mourant. Ses proches et la communauté viennent ainsi accompagner le mourant, par le maternage et la reconnaissance, afin d'apaiser le mourant au moment de son agonie. « Le rituel d'accompagnement du mourant actualise la dernière relation avec lui et l'accomplissement de sa mort » (*Ibid*., p. 201). Si c'est une pratique qui a quasiment totalement disparue dans notre société aujourd'hui – à la fois par le processus de sécularisation des pratiques mais aussi par la perte de l'accompagnement communautaire du défunt (Elias, 1981) – cette « avant » partie du rite funéraire destinée dans un premier temps au mourant lui-même prenait une part importante de la vie collective en France jusque dans les années soixante-dix. Selon l'historien Ariès (1975), l'attitude face à la mort se modifie progressivement à partir du XIXème siècle : l'assistance qui accompagne d'ordinaire le mourant supporte de moins en moins la mort de l'autre. Une passion nouvelle s'empare d'eux, qui accomplissent dorénavant les gestes du rite funéraire dictés par l'usage mais sans, cette fois-ci, leur caractère banal et coutumier. Les transformations liées au testament à cette période marquent également les nouvelles relations familiales, fondées sur le sentiment et l'affection. Le mourant délègue ainsi désormais une partie des pouvoirs à ses proches qu'il avait jalousement exercés jusqu'alors. Les assistants ne sont plus les figurants passifs de jadis, ils jouent un rôle primordial dans le cérémonial funéraire. Ainsi, dans la continuité de cette intolérance à la mort de l'autre et de la confiance nouvelle du mourant dans son entourage, les proches du mourant désirent épargner le malade et prendre en charge son épreuve en lui cachant la gravité de son état. À partir des années 1970, la médicalisation de la mort remplace le rôle des proches auprès du mourant par celui de l'équipe médicale.

Il arrive aussi que la mort arrive plus soudainement, sans que l'on s'y attende, et que le maternage ait lieu directement *après* la mort, lorsque les signes de thanatomorphose ne sont pas encore évidents.
Ainsi, « comme s'il n'était pas tout à fait mort, le défunt devient alors l'objet d'une sollicitude » (Thomas, 1985, p. 122) : la toilette (on l'entoure de soin) et la veillée funéraire (on le veille) manifestent la volonté de retenir le défunt. Chez les Toradja des Îles Célèbes d'ailleurs, il ne suffit pas de mourir pour que tout s'accomplisse ; « il faut beaucoup de temps pour mourir ». Mais comme nous l'avons déjà développé dans la présentation des trois séquences des rites de

passage, les conduites de retenue du mort sont ambivalentes. Il faut d'une part apaiser le mort, à force de respect et de sollicitude mais aussi rapidement s'en protéger avec les rites de séparation. Ainsi chez les Mossi du Burkina Faso, « il faut tuer le mort », « ce qui reste de vivant en lui en brisant les liens qui l'unissent à la communauté » (*Ibid*., p. 178), ce qui signifie la nécessité de le congédier le plus rapidement possible selon les normes prévues par la tradition. Comme nous l'expose Thomas, dans les funérailles africaines, on retient le mort pour l'honorer « en présentant à ses côtés les attributs de sa plénitude de sa vie » (*Ibid*., p. 122) d'une part, mais aussi (et surtout) pour le questionner que les causes de sa mort afin de procéder aux offrandes et sacrifices adaptés et nécessaires. Tous ces rites ont pour fonction de régler les comptes du défunt avec les survivants ainsi que les puissances obscures qui vont l'accueillir, faute de quoi le rituel ne serait pas totalement accompli et risquerait d'empêcher le mort de quitter définitivement le monde des vivants.

Après une période de marge spécifique à la situation, différents rituels permettent de réintégrer le défunt dans son nouveau monde et de pérenniser son statut définitif. On commémore le défunt, on fait revivre le mort (chez les Mossi). Le groupe est ainsi parvenu à prendre en charge le devenir corporel mais aussi symbolique du défunt. Le défunt est donc sereinement réintégré dans l'imaginaire collectif. Dans le cas des doubles funérailles, c'est au moment où le cadavre a atteint le stade de la minéralisation que l'on fête ses retrouvailles avec la collectivité. Ainsi, à chaque temps du rite, les survivants viennent aider le défunt à accéder progressivement à son nouveau statut, mais le rite les aide aussi directement. Dans le cadre des funérailles écologiques, « servir le défunt » implique parfois de choisir des pratiques considérées comme moins invasives : refus de la thanatopraxie au formaldéhyde, utilisation de cercueils en bois non traité, réduction de l'empreinte carbone des obsèques. Le soin au défunt reste donc central, mais il s'élargit à la préservation de l'environnement, comme si le respect de la nature faisait désormais partie intégrante du respect dû au mort.

b) <u>Rassurer et protéger les endeuillés</u>

Si le rite a valeur de désignation – en ce qui concerne le lieu (que ce soit la chambre funéraire, le funérarium, le crématorium, le cimetière, etc.), les attributs divers (les vêtements de deuil, les bougies) ou encore de mise en situation (par exemple avec la veillée funéraire) ou l'action (la toilette, le cortège, le geste d'adieu, etc.) – il a surtout la capacité de produire un effet (Lévi-

Strauss, 1949). Et si nous venons de démontrer que l'une des fonctions du rite est d'accompagner le défunt, le mort est surtout « le point d'appui de comportements destinés à rassurer et protéger les vivants » (Thomas, 1985, p. 124).

Protéger les vivants d'une part de la contamination du cadavre. Bien que le cadavre puisse, dans une certaine mesure seulement, être transmetteur d'infections, c'est la croyance quasiment universelle en l'agressivité du mort qui l'emporte. Ce sont justement les croyances, qui peuvent être objectivement illusoires, qui structurent et orientent les comportements. En ce sens, « elles deviennent sociologiquement réelles, positives, efficaces » (*Ibid*., p. 125). Différents rites de maternage et d'hommage sont alors mis en place pour apaiser le mort. C'est le cas notamment des soins apportés au corps mort (toilette funéraire ou soins de conservation), qui au-delà d'assurer la dignité du défunt, épargne les vivants de l'horreur d'un cadavre et les rassure. C'est aussi l'occasion de faire durer la dernière relation possible avec le mort.
Comme nous venons de le voir dans la sous-partie précédente *Servir le défunt* , le rite permet aussi de se protéger du retour du mort. En s'assurant et réglant le devenir du mort, les survivants se protègent de son retour intempestif. Comme le développe Clavandier (2009), la phase de deuil (rattachée très généralement aux rites de marge) est particulièrement encadrée dans les sociétés traditionnelles. Si celle-ci est mal ou peu effectuée, elle peut occasionner des troubles, potentiellement problématiques. L'un des plus communs « est le retour du mort parmi les vivants, à savoir l'impossible détachement. Il s'opère soit à un niveau psychique (deuil impossible), soit à un niveau imaginaire (mal-morts[40]) » (*Ibid*., p. 43). Le défunt ne peut alors pas rejoindre son nouveau statut, la mort devient insurmontable et met en péril le futur de l'individu et la communauté tout entière.

En garantissant ainsi, comme nous l'avons développé, la paix du défunt, mais aussi sa survie – à la fois dans l'au-delà ou la mémoire collective – à travers les éloges funèbres qui exaltent l'appartenance du mort au groupe, le rite funéraire console les proches du défunt. La bonne réalisation du rite funéraire est aussi une garantie d'absolution (Thomas, 1985), dans le sens où les proches n'ont rien à se reprocher et peuvent être en paix avec le défunt. Le rite apparaît aussi comme une assurance contre le vide laissé par la mort. Tout d'abord par les premières conduites de retenue, telles que les soins du corps ou les repas funéraires. « Tout le rituel funéraire s'articule autour de ce support symbolique de la présence-absence de celui qui est toujours là,

[40] Ou malemort, voir notamment *Malmorts, revenants et vampires en Europe*, de Jocelyne Bonnet-Carbonell (2006).

tout en n'étant plus » (*Ibid*., p. 142). Thomas réfute d'ailleurs l'hypothèse selon laquelle le repas funéraire répondrait à l'obligation pragmatique de donner à manger aux participants (*Ibid*., 238), comme dédommagement et remerciement pour leur présence. Le repas funéraire est avant tout un moyen pour le groupe de sceller son unité autour de la table. Le court-métrage « Les gestes du repas » de Luc De Heusch (1958), l'illustre d'ailleurs. L'on y voit[41] sept proches du défunt, assis autour d'une table, en vêtements de deuil, attristés par l'événement, qui partagent, grâce au repas, un réel moment de convivialité où les éclats de rires viennent fendre la morosité. L'argument écologique contemporain peut aussi jouer un rôle dans la protection psychologique des proches : certains endeuillés expriment un apaisement particulier à l'idée que le corps du défunt « retourne à la terre » de manière douce. Dans ce cas, la symbolique de ne pas nuire à la planète se superpose à la logique de ne pas nuire aux vivants.

Le rite joue un rôle rassurant en offrant un cadre face à l'incertitude d'une situation qui engage la sécurité de l'individu ou du groupe, comme c'est le cas avec la mort (Thomas, 1985). Il permet, par le biais du symbole, de donner sens à un événement qui, en lui-même, échappe à toute logique, et de créer des repères collectifs qui transforment le désordre en un nouvel ordre social (Clavandier, 2009, p. 90). Le rituel funéraire assure également une prise en charge des endeuillés par la communauté, qui multiplie gestes et paroles de soutien – présence, condoléances, dons, services – pour accompagner le deuil. Mais pour Thomas, il est moins question de consoler les proches que d'aboutir, par le biais du rituel, à une revitalisation collective compensatoire pour contrebalancer la mort de celui sur qui le groupe avait sans doute beaucoup investi, ce que nous allons désormais aborder.

c) Stabiliser le groupe

Comme le décrit si bien Thomas, la mort « introduit une faille dans l'harmonie du groupe » (Thomas, 1985, p. 237). Qu'il soit familial, amical ou professionnel, la mort désagrège tous les groupes dans lesquels était inscrit le défunt. L'un des premiers objectifs reconnus du rituel funéraire est justement d'être un formidable stabilisateur du groupe social, alors fortement affecté par la disparition d'un de ses membres.

La mort fait effectivement pénétrer l'impur – à la fois physique et symbolique par la

[41] 9min13 à 10m24.

décomposition du corps – et l'incertitude – par le chaos qu'elle provoque – au sein de la communauté, c'est la sécurité des individus et du groupe tout entier qui est menacée. À travers sa matérialité, incorporée par le cadavre – qui a pour seule vocation la putréfaction puis la minéralisation – c'est « l'image insoutenable de la néantisation de la personne et de la désagrégation du groupe » (Thomas, 1985, p. 120) qui est exprimée. Le rite apparaît alors comme une assurance, un anxiolytique (Clavandier, 2009). Par un panel établi de gestes et de symboles, de conduites et de temporalité à tenir, et par sa capacité itérative, le rite vient apporter un cadre, temporel et spatial, sécurisant et ainsi spécifique à l'acceptation et la reconstruction. Le corps mort devient alors, en tant qu'objet socio-culturel, « le support positif d'un culte qui sert les vivants » (Thomas, *Ibid*.). Les pratiques et croyances du rite funéraire viennent ainsi peu à peu réparer l'ébranlement que la mort a provoqué, et apparaissent comme une « tentative désespérée de pallier la mort, de la dépasser, somme toute, de la nier » (*Ibid*.).

Le rituel se clôt généralement par la *fête des funérailles*, principalement dans les sociétés non-occidentales, et dont il reste encore quelques fragments en France encore aujourd'hui[42]. La fête des funérailles intègre à la fois la mort tout en s'en délivrant. « Elle permet à la communauté de se régénérer et prépare l'accès à l'ordre nouveau », mais visiblement, pour l'anthropologue « les sociétés occidentales n'ont pas des moyens aussi spectaculaires pour se refaire une santé » (Thomas, 1985, p. 237). Bien qu'aujourd'hui dans certaines communautés ou réseaux militants, la tenue de funérailles écologiques renforce la cohésion autour de valeurs partagées : elles deviennent un acte collectif qui traduit dans le domaine funéraire les engagements environnementaux adoptés dans d'autres sphères de la vie. La stabilisation du groupe ne passe pas seulement par le rituel lui-même, mais aussi par la réaffirmation d'une identité écologique commune.

Le repas funéraire quant à lui vient apporter une symbolique toute particulière pour le groupe. Parce que l'aliment est un « produit de la fécondation de la terre » (*Ibid*., p. 239), il renvoie à la permanence cyclique, à l'immortalité. On vient ainsi revitaliser et réaffirmer l'identité du groupe par le choix de nourritures spécifiques, généralement la meilleure (viande par exemple,

[42] Il n'est pas rare qu'à la suite des obsèques, les proches du défunt se retrouvent chez l'un d'entre eux pour partager un moment de convivialité autour d'un verre (« verre de l'amitié ») ou d'un repas. Cela peut aussi avoir lieu dans un café, ou encore dans une salle proposée par les Pompes Funèbres, qui peuvent aussi fournir un service traiteur. Voir « Nos formules traiteur » proposées par le Crématorium du Père-Lachaise de Paris : www.pere-lachaise.crematoriums.fr/#tarifs-et-services, consulté le 21/08/2023.

met rare) ou plus nourrissante possible (la plus grasse, la plus « riche »)[43]. Le repas permet alors « à chaque convive de manifester son appartenance à la communauté » (*Ibid*.) qui puise par le rite du boire et du manger « une vie indéfiniment recommencée dans la communion avec les forces de la nature. Au sens propre comme au figuré, les participants vont se réconforter, se revigorer autour de la table » (*Ibid*., p. 242-243). La convivialité d'un repas partagé est un moyen particulièrement efficace pour apaiser l'angoisse et le chagrin des survivants, la vie a pu triompher.

La fête des funérailles est l'occasion de célébrer un ordre nouveau : le défunt, une fois intégré dans un statut positif d'ancêtre, participe à la survie du groupe, et console les deuilleurs, qui redeviennent des vivants et membres de la communauté à part entière.

[43] L'ouvrage *Balade funéraire gourmande* (Barbet & Chauville, 2019) est à ce sujet particulièrement intéressant. Ses auteurs nous partagent différents repas funéraires (et leur recette) que l'on consomme aux quatre coins du monde en hommage aux défunts.

CONCLUSION DU CHAPITRE I DE LA DEUXIÈME PARTIE

Ce chapitre a mis en lumière que les rites funéraires, quels que soient les contextes culturels, s'organisent selon une structure ternaire universelle décrite par Van Gennep – séparation, marge, agrégation, que Crubézy remplacera par cacher, voir, sacraliser (2019) – qui vient « maîtriser la mort » (Thomas, 1985, p. 121). Ces trois séquences, parties d'un unique élan rituel, assurent à la fois la gestion technique du corps, l'accompagnement symbolique du défunt et la réorganisation du groupe. Leur efficacité repose sur une « culturalisation » de la décomposition (Clavandier, 2009) qui permet de franchir le stade de la pourriture pour transformer la mort en événement socialement acceptable, jusqu'à faire passer le mort « du côté de la vie » (Thomas, 1985, p. 172).

Mais cette structure ne prend sens qu'au regard de ses fonctions : servir le défunt en lui attribuant une place et un statut, protéger psychologiquement et physiquement les endeuillés, et restaurer la cohésion sociale. Ces dimensions, bien que stables dans leurs logiques, se déclinent différemment selon les contextes et les époques. C'est là tout l'enjeu anthropologique : comprendre comment un même canevas symbolique se réinvente au fil des mutations techniques, religieuses, économiques ou idéologiques.
Aujourd'hui, les funérailles dites écologiques – fournitures biodégradables, modes de sépulture alternatifs, cimetières naturels – reprennent ce canevas anthropologique tout en y intégrant des valeurs environnementales, associant désormais le respect du défunt à celui de la planète.

Le chapitre suivant explorera ce socle universel à la lumière du contexte historique et social français. Il reviendra sur les grandes transformations du rapport à la mort et aux pratiques funéraires – montée de la crémation, généralisation des soins de conservation, anticipation, personnalisation croissante des cérémonies – afin de comprendre comment ce socle rituel ancien s'articule désormais avec un imaginaire écologique émergent, et comment cette articulation redéfinit à la fois le corps mort, le rite et leur place dans la société contemporaine.

CHAPITRE II

Évolutions historiques des pratiques funéraires en France

Retracer l'évolution des attitudes face à la mort permet de comprendre comment se sont transformés, en France, les gestes, les lieux et les acteurs du funéraire. Ce chapitre propose une lecture diachronique qui part de la « mort apprivoisée » décrite par Ariès (1975) – publique, ritualisée et portée collectivement – pour suivre les glissements successifs vers une mort plus individualisée, émotionnellement marquée, puis progressivement reléguée hors de la sphère publique.

Ces transformations s'observent autant dans les pratiques rituelles que dans leur cadre social : la disparition de certains gestes collectifs, la montée de la crémation, la privatisation des funérailles et l'émergence de cérémonies personnalisées traduisent un passage d'un rituel communautaire codifié à des formes plus fragmentées, souvent négociées entre familles et professionnels. L'analyse de Thomas (1985) éclaire ces mutations à travers les notions de déritualisation et de désocialisation, tout en invitant à nuancer : le rite ne disparaît pas, il se recompose selon de nouvelles logiques symboliques et organisationnelles.

Enfin, l'évolution des sensibilités face au corps – vivant et mort – rappelle que le traitement du défunt n'est jamais neutre : il engage des choix techniques, esthétiques et symboliques qui participent à la définition du rite. Cette perspective permet de relier les mutations historiques aux conditions contemporaines de la prise en charge funéraire, dans lesquelles la professionnalisation, la technicisation et la personnalisation s'articulent désormais à de nouvelles attentes, y compris écologiques, qui interrogent le sens, l'empreinte et la matérialité des gestes posés.

1. La mort en France : une brève approche historique

a) Quand la mort était familière

L'intérêt est ici de retracer succinctement le rapport qu'a pu entretenir l'Homme à la mort ces derniers siècles en France et d'en comprendre les évolutions. Cette étude est essentiellement fondée sur les écrits de l'historien Philippe Ariès, et plus particulièrement sur son ouvrage *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours,* paru en 1975. Bien que ce travail fût critiqué, notamment par son contemporain et confrère Michel Vovelle (1976), Ariès réalisa un des plus grands travaux dans sa discipline sur la question de l'attitude de l'Homme devant la mort, et reste une référence incontournable pour toute recherche sur la mort et tout travail sur le funéraire. Ariès présente dans ses ouvrages des généralités qui sont bien évidemment à nuancer et à compléter grâce à l'approche anthropologique. Mais l'apport historique reste, me semble-t-il, une valeur ajoutée intéressante pour notre travail de recherche afin d'appréhender les nombreux changements de représentations liées à la mort.

Ariès commence son ouvrage *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours* par préciser que si « l'attitude devant la mort peut paraitre presque immobile à travers de très longues périodes de temps (…) à certains moments, des changements interviennent, le plus souvent lents, et inaperçus parfois, aujourd'hui plus rapides et plus conscients. » (1975, p. 21). C'est l'objet de notre exposé ici. Depuis le Moyen Âge, Ariès analyse quatre grandes parties, respectivement nommées : *la mort apprivoisée* (du Vème siècle au XVIIIème) ; *la mort de soi* (du XIIème au XVIIIème siècle) ; *la mort de toi* (du XVIIIème siècle à 1930) et *la mort inversée* (de 1930 à 1975).

Ariès prend comme point de départ pour son analyse de l'attitude occidentale face à la mort la *Mort de Roland*, avec tout ce qu'elle représente. S'il débute son analyse par le Haut Moyen Âge (de la fin du Vème siècle à la fin du Xème siècle), cette attitude devant la mort serait, selon lui, bien antérieure à cet évènement particulier et plus antérieure encore à cette période historique et lui aurait même survécu : « nous la retrouverons chez les bucherons de La Fontaine, chez les paysans de Tolstoï et encore chez une vieille dame anglaise en plein XXème siècle » (Ariès 1975, p. 13). Cette attitude face à la mort serait certainement caractéristique d'une très vieille et très longue civilisation, et remonterait jusqu'aux premiers âges. C'est cette attitude qu'Ariès

caractérise de traditionnelle et qui vaut ainsi de valeur de référence pour comprendre les changements suivants dans l'histoire de l'attitude des hommes devant la mort en Occident.

Roland était préfet de la Marche de Bretagne[44] et chevalier – probablement l'un des plus connus – de l'armée de Charlemagne. Il périt en 778, lors de la bataille de Roncevaux, où l'arrière-garde de l'armée de Charlemagne, qu'il commandait, fut attaquée, et détruite, par des soldats Vascons au col de Roncevaux dans les Pyrénées.
La légende s'empara de cet événement et du nom du chevalier Roland. Elle fit de lui le neveu de Charlemagne et de cette défaite, peu glorieuse, une véritable épopée de la chevalerie. Roland apparaîtra dans de très nombreuses chansons de geste[45], dont la *Chanson de Roland* (v. 1100), première du genre, s'inspirant d'un combat grandiose qui lui valut la mort.

Les chevaliers dans la *Chanson de Roland* « ne meure[nt] pas sans avoir eu le temps de savoir qu'[ils allaient] mourir » (Ariès 1975, p. 22), ils sont tout d'abord avertis :

> « L'avertissement était donné par des signes naturels ou plus souvent encore par une conviction intime, plutôt que par une prémonition surnaturelle ou magique. C'était quelque chose de très simple, et qui traverse les âges, que nous retrouvons encore de nos jours, au moins comme une survivance, à l'intérieur des sociétés industrielles » (Ariès, 1975, p. 22-23)[46].

Le mourant, qui sait sa fin prochaine, prend alors ses dispositions et accomplit lui-même, gisant au lit, les derniers actes du cérémonial traditionnel. Selon Ariès, le premier acte est le regret de la vie, un rappel triste mais discret des êtres et des choses aimés ; vient ensuite le pardon des compagnons, des assistants qui entourent le lit du mourant ; le mourant recommande à Dieu les survivants qui lui sont chers ; puis il est temps d'oublier le monde et de penser à Dieu, c'est le geste des pénitents, à ce moment était réalisé l'absolution. Après la dernière prière, il ne reste qu'à attendre la mort, qui n'a désormais, plus aucune raison de tarder.

[44] La Marche de Bretagne a été la première Marche mise en place par Charlemagne sur les frontières du royaume Franc. Cette région militaire groupait plusieurs comtés francs tels que le comté de Rennes, de Vannes et de Nantes avec le pays de Retz.
[45] Du latin *gesta* « exploits ». Ensemble de poèmes épiques du Moyen Âge, relatant les actions héroïques de guerriers.
[46] Ce sentiment dont parle Ariès n'est pas sans faire écho à certaines situations que j'ai déjà pu vivre ou entendre. Ces hommes et ces femmes, souvent atteints d'une maladie grave, qui après de longs mois de combat, savent, ressentent, le jour où ils vont mourir ; ou encore ces parents qui meurent parfois quelques instants seulement après avoir vu, une dernière fois, leurs enfants qui sont venus leur rendre visite, à leur demande.

Cette *mort apprivoisée* (Ariès, 1975, p. 28) est donc attendue au lit, organisée par le mourant lui-même qui la préside et dont il connait le protocole. C'est une cérémonie publique (sa publicité persistera jusqu'à la fin du XIXème siècle), on entrait librement dans la chambre du mourant et il importait que les parents, amis et voisins, fussent présents, même les enfants. Les rites de la mort étaient ainsi, selon Ariès, à cette époque, typiquement acceptés et accomplis, de façon certes cérémonielle, mais avec simplicité et sans caractère dramatique, sans mouvement d'émotion excessif. On peut malgré tout nuancer les propos d'Ariès, avec notamment la place qu'on put jouer les pleureuses dans le cérémonial funéraire. Par ailleurs, pour l'historien Laffont les « manifestations théâtralisées du deuil apparaissent partout comme une norme commune » (Laffont, 2013, p. 120) à l'époque médiévale, à tel point que certaines municipalités décidèrent de limiter et contrôler les comportements excessifs au moment des enterrements.

Voici pour l'historien Ariès, la façon dont on est mort pendant des siècles, voire des millénaires en Occident. Cette « attitude ancienne devant la mort, qui est à la fois familière, proche et atténuée, indifférente, s'oppose trop à la nôtre où la mort fait peur au point que nous n'osons plus dire son nom » (Ariès, 1975, p. 28). Pour Ariès, cette *mort apprivoisée* s'oppose en tout point à la mort de la fin du XXème siècle, devenue « sauvage », mais nous y reviendrons.

À cette attitude traditionnelle devant *la* mort, correspond une attitude symétrique devant *les* morts, exprimant la même familiarité indifférente à l'égard des sépultures – spécifique d'une période historique bien délimitée entre le Vème et la fin du XVIIIème siècle. C'est au même moment que commence ainsi le rapprochement géographique des vivants et des morts, avec la pénétration des cimetières dans les villes et villages, au milieu des habitats des hommes. Cette promiscuité sera rejetée treize siècles plus tard.

b) <u>Naissance de l'individualité au XIème siècle</u>

Si la familiarité traditionnelle de l'Homme face à la mort précédemment exposée se poursuit selon Ariès jusqu'au XVIIIème siècle, des transformations subtiles font leur apparition dès le XIIème siècle, donnant cette fois un sens plus dramatique et plus personnel à l'évènement. Cette *mort apprivoisée* était synonyme d'« acceptation de l'ordre de la nature, acceptation à la fois naïve dans la vie quotidienne et savante dans les spéculations astrologiques » et impliquait une conception collective de la destinée (Ariès 1975, p. 37). La mort, appréhendée comme « l'une

des grandes lois de l'espèce » (*Ibid*.), était acceptée simplement, avec « juste ce qu'il fallait de solennité pour marquer l'importance des grandes étapes que chaque vie devait toujours franchir »[47] (*Ibid*.). Mais au XIIème siècle, une série de phénomènes nouveaux introduiront, « à l'intérieur de la vieille idée du destin collectif de l'espèce, le souci de la particularité de chaque individu » (*Ibid*., p. 38).

D'une part, l'eschatologie[48] des premiers siècles du christianisme voulait que « les morts qui appartenaient à l'Église et lui avaient confié leurs corps [qu'ils avaient donc confié aux saints] s'endormaient comme les sept dormants d'Éphèse et reposaient jusqu'au jour du second avènement où ils se réveilleraient dans la Jérusalem céleste, soit au Paradis » (Ariès, 1975, p. 38). Dans cette conception de la destinée, la responsabilité individuelle n'était pas prise en compte, les bonnes et mauvaises actions n'étaient pas comptabilisées. Mais au XIIème siècle, une iconographie nouvelle apparaît avec la résurrection des morts : la séparation des justes et des damnés. C'est le jugement, le pèsement des âmes par l'archange Saint Michel.
Pour Ariès, la fin de l'être n'est cependant pas assimilée à sa dissolution physique, c'est pourquoi la balance des comptes ne serait effectuée qu'au moment de la fin des temps, et non pas à l'heure de la mort, car la biographie individuelle ne serait achevée qu'à la fin des temps.
Le second phénomène consisterait à « supprimer le temps eschatologique entre la mort et la fin des temps et à situer le Jugement non plus dans l'éther du Grand Jour, mais désormais dans la chambre, autour du lit du mourant » (*Ibid*., p. 40). Cette iconographie est retrouvée dans les *artes moriendi* du XVème et XVIème siècle. Selon les légendes de ces gravures, « Dieu et sa cour sont là pour constater comment le mourant se comportera au cours de l'épreuve qui lui est proposée avant son dernier soupir et qui va déterminer son sort dans l'éternité » (*Ibid*., p. 41). Cette épreuve consiste en une dernière tentation : le mourant se voit confronté à sa vie tout entière et sera tenté soit par le désespoir de ses fautes, soit par la « vaine gloire » de ses bonnes actions, soit par l'amour passionné des choses et des êtres. S'il repousse la tentation et affirme l'amour de son prochain, tous ses péchés seront effacés. Dans le cas contraire, toutes ses bonnes actions seront annulées. Cette dernière épreuve remplace le Jugement dernier.

On remarque ainsi un rapprochement entre la représentation traditionnelle de la mort au lit et celle du jugement individuel de chaque vie. Pour Ariès, la mort au lit, est « un rite apaisant, qui

[47] Cela fait référence aux rites de passage précédemment évoqués.
[48] L'eschatologie est l'ensemble des doctrines relatives à la fin du monde, au jugement dernier ainsi qu'au sort ultime de l'homme après sa mort.

solennisait le passage nécessaire, le 'trépas', et réduisait les différences entre individus. On ne s'inquiétait pas du sort particulier de ce mourant-là. Il en sera de même pour lui comme tous les Hommes ; ou du moins pour tous les saints chrétiens en paix avec l'Église. Un rite essentiellement collectif » (*Ibid*., p. 42). Le Jugement, au contraire, était particulier à chaque individu et personne ne connaissait son sort avant le pèsement des âmes. Ainsi, l'iconographie des *artes moriendis* réunit dans la même scène la sécurité du rite collectif et l'inquiétude d'une interrogation personnelle.

La deuxième observation d'Ariès concerne la relation étroite qui s'est établie entre la mort et la biographie de chaque vie particulière. On croit que chaque homme revoit sa vie tout entière au moment de mourir en un seul raccourci. C'est son attitude à ce moment-là qui donnera à cette biographie son sens définitif.

Ainsi la solennité rituelle de la mort au lit typique a pris, avec la prise de conscience de *la mort de soi,* un caractère dramatique, chargé en émotion, inconnu au temps où la *mort* était *apprivoisée*. Cette évolution renforce le rôle du mourant lui-même dans les cérémonies de sa propre mort, qu'il continue de présider mais qu'il détermine désormais par sa volonté.

Au même moment, apparait le *transi*[49] dans l'art et la littérature. La représentation de la mort sous les traits d'une momie, d'un cadavre à demi décomposé est surtout visible dans l'illustration de l'office des morts des manuscrits du XVème siècle ainsi que dans la décoration pariétale des églises et des cimetières. Au XVIIIème siècle, c'est le squelette et les os, et non plus le cadavre en décomposition, qui feront leur apparition sur les tombes, et même à l'intérieur des maisons, sur les cheminées et les meubles. Cette horreur de la mort est davantage perçue comme le signe de l'amour de la vie, car « l'Homme[50] de la fin du Moyen Âge avait une conscience très aiguë qu'il était un mort en sursis, que le sursis était court, que la mort, toujours présente à l'intérieur de lui-même, brisait ses ambitions, empoisonnait ses plaisirs » (*Ibid.*, p. 45). Il y avait une véritable passion de la vie et un attachement passionné aux êtres et aux choses possédés pendant la vie.

Le dernier élément de cette évolution qui débuta au XIIème siècle est l'individualisation des sépultures. Si les inscriptions funéraires – qui conservaient l'identité de la tombe et la mémoire du disparu – étaient très nombreuses au début de l'époque chrétienne, elles disparaissent, tout comme les portraits des défunts sur les sarcophages vers le Vème siècle. C'est l'une des

[49] Figure représentant un cadavre en décomposition.
[50] L'Homme en Occident, au XVIIIème siècle.

conséquences de l'enterrement *ad sanctos*, pendant lequel le défunt était abandonné à l'Église, qui le prenait en charge jusqu'à ce qu'il ressuscite. Les cimetières de la première moitié du Moyen Âge sont des accumulations de sarcophages de pierre, presque toujours anonymes.
Or à partir du XIIème siècle, selon Ariès, les inscriptions funéraires font leur réapparition, après neuf-cents ans d'absence, tout d'abord sur les tombes des personnages illustres, comme les saints, puis elles se généralisent au XIIIème siècle. L'effigie réapparait également, sans que cela soit véritablement un portrait. À partir du XIVème siècle elle deviendra beaucoup plus réaliste en reproduisant un masque pris sur le visage du défunt. L'art funéraire a continué d'évoluer vers une plus grande personnalisation jusqu'au début du XVIIème.

c) La mort romantique

Si en Occident la première grande attitude typique face à la mort – étant à la fois la plus longue et la plus familière – pouvait se résumer selon Ariès par « nous mourrons tous », la seconde, qui apparaît au XIIème siècle, traduisait quant à elle l'importance chez l'Homme de sa propre existence, c'est *la mort de soi* (Ariès, 1975, p. 51). Mais au XVIIIème siècle, naît (l'expression d') une intolérance nouvelle face à la séparation, « la seule idée de la mort émeut » (*Ibid*., p. 54). Moins accaparé par sa propre mort, la mort romantique (*Ibid*., p. 51) est d'abord celle de l'autre, dont le regret et le souvenir inspireront notamment au XIXème et XXème siècle le culte nouveau des tombeaux et des cimetières.

Selon P. Ariès, ce basculement de *la mort de soi* à *la mort de toi* s'est fait progressivement. Dès le XVIème siècle, un nouveau phénomène se met en place, non pas dans le monde des faits réels, mais dans le monde obscur des fantasmes et de l'imaginaire : les thèmes de la mort se chargent d'un sens érotique (*Ibid*.). Dans l'art et la littérature, de nombreuses associations sont faites entre la mort et l'amour, Thanatos à Éros.
Pour Ariès, « tout comme l'acte sexuel, la mort est désormais de plus en plus considérée comme une transgression qui arrache l'Homme à sa vie quotidienne, à sa société raisonnable, à son travail monotone, pour le soumettre à un paroxysme et le jet alors dans un monde irrationnel, violent et cruel. Comme l'acte sexuel chez le marquis de Sade, la mort est une rupture. »[51]

[51] Le Marquis de Sade – dont le nom donnera naissance aux adjectifs « sadisme », « sadique » ou encore « sadomasochisme » - est un écrivain connu pour ses œuvres érotiques et pornographiques aux scènes particulièrement violentes et cruelles.

(*Ibid*., p. 52). Rupture nouvelle, certainement de la familiarité passée entre l'Homme occidental, la mort et les morts. Elle est désormais effrayante et obsédante.



Figure 2 : Hans Baldung Grien, *Les Trois Âges de la Vie et la Mort*, v. 1510, huile sur bois. Kunsthistorisches Museum, Vienne

Ces propos ne sont pas sans faire écho à l'un des essais de G. Gorer, *Pornography of Death* (1995). L'anthropologue britannique qualifiera – bien après la période analysée par Ariès – la mort de tabou moderne, remplaçant le tabou du sexe de l'époque. « Au XXème siècle, […] il semble s'être produit dans la pudibonderie un changement passé inaperçu ; tandis que l'on commençait à pouvoir parler de copulation, en particulier dans les sociétés anglo-saxonnes, il devenait de plus en plus choquant de parler de la mort en tant que phénomène naturel » (*Ibid*.,

1995, p. 22). Il est d'ailleurs notable qu'aujourd'hui en France, il est souvent plus facile de parler de sexualité, d'en regarder ou d'en voir, que de parler de la mort et de voir des défunts[52]. Propos faisant également échos à ceux d'Élias, dans *La Civilisation des mœurs* (1939). Pour le sociologue britannico-allemand, à la Renaissance, la nudité se cache et l'on ne doit plus parler de sexualité ni s'exhiber. Il en va de même également pour certaines pratiques, considérées jusque-là comme banales, comme le crachat par exemple qui provoque une sensibilité nouvelle, de honte ou de dégoût. Les émotions de manière générale – ou tout du moins leur expression – doivent être inhibées, comportement désormais synonyme de (règle de) civilité.

Puis, au XVIIIème siècle, bien que la complaisance romantique ajoute de l'emphase aux paroles et aux gestes du mourant, c'est l'attitude des assistants qui a le plus changé : une passion nouvelle s'est emparée d'eux. L'émotion les agite, ils pleurent, ils prient. Car s'ils ne refusent pas les gestes dictés par l'usage, ils les accomplissent désormais en leur enlevant leur caractère banal et coutumier. Pour Ariès, les survivants acceptent plus difficilement qu'autrefois la mort de l'autre (Ariès, 1975, p. 58). Mais les propos de l'auteur sont à nuancer. Car c'est certainement l'expression de la douleur de l'assistance qui s'est réellement modifiée, et non le sentiment. « L'intolérance nouvelle à la séparation » (*Ibid*., p. 53) dont parle Ariès est difficile à croire. Bien que la mort ait été plus familière au début du Moyen Âge, il n'en reste pas moins que perdre un proche est toujours une épreuve difficile. Cela n'est pas sans faire écho au travail de Mauss, *L'expression obligatoire des sentiments* (1921). Mauss nous rappelle à quel point que les formes d'expressions orales des sentiments sont des faits avant tout sociaux, et que l'expression bruyante et/ou spectaculaire (larmes, cris, chants) « manquent au plus haut degré de tout caractère d'individuelle expression d'un sentiment ressenti de façon purement individuelle » (*Ibid*., p. 5). Et ce ne sont généralement pas les plus proches du défunt qui agissent d'une telle façon, « ce sont les parentés de droit qui gouvernent la manifestation du deuil » (*Ibid*.).

Par ailleurs, si jusqu'alors, la mort était l'affaire de celui qu'elle menaçait et de lui seul, au XVIIIème siècle le testament connut de profondes transformations, qui restent, selon Ariès, un des éléments les plus remarquables de cette période. Avant d'être un acte de droit privé pour la transmission d'un héritage, tel qu'on le connait aujourd'hui, le testament était, depuis le XIIIème siècle, l'unique moyen pour chacun d'affirmer ses pensées profondes, sa foi religieuse,

[52] Selon un sondage réalisé par OpinionWay pour la Région Île de France et Vers le Haut (2020), l'âge moyen de la première exposition au contenu pornographique est désormais de 10 ans pour les jeunes franciliens.

son attachement aux choses et aux êtres qu'il aimait, ou encore les décisions qu'il avait prises pour assurer le salut de son âme et le repos de son corps. Or, au XVIIIème siècle, les clauses pieuses, qui permettaient d'engager publiquement l'exécuteur testamentaire, disparaissent et le testament se réduit à ce qu'il est aujourd'hui : un acte légal de distribution des fortunes. Les dernières volontés sont alors communiquées oralement par le futur défunt directement à ses proches. Le gisant au lit leur témoigne désormais une confiance qu'il leur avait généralement refusée jusqu'à la fin du XVIIème siècle. Cette laïcisation du testament est un élément très important dans l'histoire des mentalités. Si pour l'historien Vovelle (1971), cette laïcisation est essentiellement due aux débuts de la déchristianisation de la société, c'est davantage lié, pour Ariès, aux grandes transformations de la famille qui ont abouti, au XVIIIème siècle, à des relations nouvelles, fondées sur le sentiment et l'affection.

C'est un moment particulièrement important de l'histoire des attitudes devant la mort en Occident. Le mourant délègue désormais une partie de ses pouvoirs à ses proches. S'il conserve encore l'initiative dans sa propre cérémonie, les assistants ne sont plus les figurants de jadis, passifs, réfugiés dans la prière. Ils jouent désormais un rôle central dans le cérémonial funéraire. On peut d'ailleurs remarquer à quel point cette transformation est toujours aussi pertinente aujourd'hui. Bien que les contrats obsèques prennent une place de plus en plus importante[53], ce sont très majoritairement les proches du défunt, au moment de son décès, qui se rendent aux Pompes Funèbres pour leur transmettre ses dernières volontés et organiser ses funérailles.

Ainsi, depuis la fin du Moyen Âge jusqu'au XVIIIème siècle, le deuil avait pour Ariès une double finalité : il contraignait d'une part la famille du défunt à manifester une peine qu'elle n'éprouvait pas pour toujours ; d'autre part, le deuil avait pour effet de défendre le survivant sincèrement éprouvé contre les excès de sa peine. « Il lui imposait un certain type de vie sociale, les visites des parents, des voisins, des amis, qui lui étaient dues et au cours desquelles la peine pouvait se libérer, sans cependant que son expression dépassât un seuil fixé par les convenances » (Ariès, 1975, p. 57).

Or, au XIXème ce seuil n'a plus été respecté, il s'est déployé avec ostentation au-delà des usages. Cela devait être l'expression la plus spontanée et la plus insurmontable d'une très grave blessure : on pleure, on s'évanouit, comme jadis les compagnons de Roland ou de Lancelot. Comme un retour aux démonstrations excessives et spontanées – au moins en apparences – du Haut Moyen Âge, par-dessus sept siècles de sobriété.

[53] En 2017, plus d'un quart des personnes décédées en France avaient un contrat obsèques (FFA).

d) La mort éjectée

Selon Ariès (1975), l'attitude devant la mort aurait changé si lentement du Haut Moyen Âge jusqu'au XIXème siècle que les contemporains ne s'en sont pas aperçu. Mais à partir des années 1940, il observe au contraire une révolution brutale des idées et des sentiments traditionnels face à la mort. Pour l'historien, les perceptions occidentales contemporaines de la mort et les usages qu'elles engendrent (et *vice-versa*) sont l'image inversée, le négatif du rapport qu'entretenaient traditionnellement les sociétés occidentales avec la mort. La mort, autrefois familière, se fait désormais honteuse, frappée d'interdit. Ce basculement s'enracine notamment dans l'expérience traumatique de la Première Guerre mondiale : le carnage des combats, la violence extrême des blessures, l'impossibilité de rituels complets pour d'innombrables morts créent un climat où l'expression publique du deuil devient insoutenable. La mort se fait encombrante, presque indécente à montrer. Ce qui fut ostentation mortuaire au XIXème siècle cède la place à une tendance à l'effacement, à un retrait dans la sphère privée. Par différents processus, la mort, omniprésente autrefois, glisse peu à peu vers l'invisibilité.

Le premier élément s'inscrit dans la continuité de l'intolérance à la mort de l'autre et de la confiance nouvelle du mourant dans son entourage précédemment exposées. Les proches du mourant désirent, en effet, dès la seconde moitié du XIXème siècle épargner le malade et prendre en charge son épreuve en lui cachant la gravité de son état.
Puis, en raison d'un sentiment différent caractéristique de la modernité, ce n'est plus au mourant lui-même qu'il faut éviter le trouble et l'émotion trop forte causée par la laideur de l'agonie et la simple présence de la mort (et du mort), mais bien à l'entourage, à la société tout entière. Car il est désormais admis que la vie est toujours heureuse ou doit toujours en avoir l'air (*Ibid*.). On doit alors vider les rites de mort de leur charge dramatique. C'est au même moment que naît une hausse de la répugnance à la matérialité que sont les corps morts.

Puis, les transformations s'accélèrent entre 1930 et 1950 en raison d'un phénomène matériel important : le déplacement du lieu de la mort. Si jusque dans les années 1970, la mort à domicile était la norme, en concernant plus de 75% des décès (Nizard, 2002), la tendance s'inverse dans les années 1980[54], où le nombre de décès à domicile chute à 30 %. Et c'est parce que l'hôpital

[54] La courbe de répartition entre les décès à domicile et ceux en établissement de santé s'inverse réellement entre 1976 et 1977. C'est en 1988 que le pourcentage des décès à domicile tombe en dessous de 30% (Annexe 6 : Répartition des décès selon le lieu de 1975 à 2021, p. 404).

est devenu le lieu où l'on peut donner des soins impossibles à offrir au domicile, qu'« on ne meurt plus chez soi au milieu des siens, mais seul et à l'hôpital » (Ariès, 1975, p. 68). Progressivement, le visage et le rôle de l'hôpital se transforment, quittant au fur et à mesure sa fonction curative, l'hôpital devient le lieu privilégié de la mort, où l'on vient précisément pour mourir. Un service hospitalier entier est d'ailleurs aujourd'hui dédié à cet accompagnement : les soins palliatifs. Il n'y a plus de place pour la réalisation d'une cérémonie rituelle présidée par le mourant lui-même, accompagné par ses parents et amis. La mort est devenue

> « un phénomène technique obtenu par l'arrêt des soins (…). La mort est décomposée, morcelée en une série de petites étapes dont, en définitive, on ne sait laquelle est la mort vraie, celle où on a perdu la conscience ou bien celle où on a perdu le souffle… Toutes ces petites morts silencieuses ont remplacé et effacé la grande action dramatique de la mort, et plus personne n'a la force ou la patience d'attendre pendant des semaines un moment qui a perdu une partie de son sens » (Ariès, 1975, p. 69) .

Ainsi, après que l'initiative du mourant soit passée à sa famille au XVIIIème siècle, elle est désormais remise aux mains de l'équipe médicale, « ce sont eux les maitres de la mort, du moment et aussi des circonstances de la mort » (*Ibid*.). L'équipe s'efforce d'obtenir du mieux possible une mort acceptable, qui se veut avant tout pouvoir être supportée par les survivants, et ainsi éviter le déclenchement d'émotions trop fortes au sein de l'établissement, de la famille ou même de la société. Pour la sociologue Trompette (2008), ce phénomène a des incidences bien plus profondes, en passant de l'habitation à l'hôpital, les morts n'ont pas seulement changé de domicile, mais de statut : la construction symbolique du rapport à la mort et au mort s'est transformée.

La mort a continué d'être expulsée par la société dans les années 1970, dans les villes tout du moins. Le faste des funérailles d'antan s'étiole et les marqueurs du deuil s'effacent. La société, le voisinage, les amis, les collègues, les enfants, doivent s'apercevoir le moins possible que la mort est passée. Les tentures sont retirées. Les condoléances à la famille sont supprimées à la fin du service d'enterrement. On ne porte plus de vêtements sombres, on n'adopte plus une apparence différente de celle de tous les autres jours.

L'interdit de la mort succède ainsi tout d'un coup à une très longue période de plusieurs siècles, où la mort était un spectacle public auquel nul n'aurait eu l'idée de dérober. Pour la sociologue Clavandier (2009), la mort devient extérieure à un processus social et le deuil une affaire privée, quittant ainsi l'espace de la quotidienneté pour pénétrer celui de l'intime et de l'imaginaire. La disparition des codes élémentaires perd les endeuillés, la prise en charge des morts se modifie, passant d'une prise en charge collective, à l'événement public, à une prise en charge

professionnalisée, d'ordre intime cette fois-ci. La modernité affecte le rite dans son essence même et désocialise peu à peu la société à la mort.

e) Rituel funéraire moderne et déritualisation

L'anthropologue Louis-Vincent Thomas expose dans son ouvrage *Rites de mort – Pour la paix des vivants* (1985) la fonction fondamentale et universelle du rite funéraire : guérir l'angoisse de ceux qui survivent, et affirmant l'homme vivant comme seul destinataire final du rite funéraire. Si son travail a quarante ans aujourd'hui, il est intéressant de prendre en considération l'analyse qu'il porte au « rituel funéraire moderne », après avoir lui-même présenté une synthèse des travaux de Philippe Ariès (*Ibid*., p. 21-23). Ce rituel qui s'est développé dans les années 80 en France, et visible principalement à cette époque en milieu urbain et « dans les couches bourgeoises de la société » (*Ibid*., p. 24), est synonyme pour Thomas de déritualisation.

Cette *crise du rituel* serait liée aux idées-forces de la civilisation technicienne telles que la suprématie de la Science et de la Technique, l'urbanisation envahissante, le triomphe de la bureaucratie et de l'anonymat d'un côté et de l'individualisme « matérialiste » de l'autre ou encore l'exigence de rentabilité et de profit.

Les progrès de la Science et de la Technique ont totalement transformé notre conception de la mort. Celle-ci n'est plus considérée comme un fait inéluctable – comme l'atteste notre question presque inévitable « Mais de quoi est-il mort ? ». Car on sait que la mort n'est pas un phénomène ponctuel mais bien un processus complexe, sur lequel on peut jouer, notamment avec toutes les techniques de réanimation, et que l'on peut accompagner à travers les soins palliatifs. L'on sait aussi, et l'on attend d'ailleurs, que la médecine repousse cette heure fatidique. L'espérance de vie est sans cesse repoussée[55], voire même infinie tel est le principe proposé la cryogénisation. Par ailleurs, le développement du savoir scientifique « implique l'abandon progressif des conduites symboliques jugées dérisoires ou gratuites » (*Ibid*., p. 40). On assiste ainsi à une faillite des conduites symboliques ; la science et la technique étant censées fournir des réponses de mieux en mieux ajustées à tous les problèmes, on a tendance à agir sans fioriture, de manière strictement pragmatique.

[55] Selon l'INSEE, l'espérance de vie était de 73,6 ans pour un homme et de 81,8 ans pour une femme en 1994, contre respectivement 79,3 et 85,4 en 2021 (Insee, Espérance de vie à divers âges, 2022).

Un autre facteur vient influencer le phénomène de déritualisation soulevé par Thomas, celui de « l'urbanisation envahissante ». Cette nouvelle utilisation de l'espace implique une itinérance importante des individus jusqu'à la mort, qui connait alors plusieurs lieux : la mort à l'hôpital, la veillée au funérarium, la célébration à l'église et le repos éternel au cimetière. Si la mobilité du défunt est également présente dans les zones rurales, celle-ci est généralement moindre (l'on meurt et l'on est veillé chez soi, puis l'on repose éternellement au cimetière) et plus concentrée géographiquement. En zone urbaine, « l'éclatement des lieux du mourir et de la mort a de lourdes conséquences sur le déroulement des rites funéraires » (*Ibid*., p. 41). Dans certaines métropoles, plusieurs dizaines de kilomètres éloignent ces espaces. Cette distance et les difficultés de circulation inciteraient, pour Thomas, à limiter l'assistance aux funérailles en un lieu unique, donc à un rituel tronqué, en renonçant, en particulier au cortège funéraire.
Cette urbanisation envahissante, pose également d'autres problématiques pour l'anthropologue, telles que la présence d'un mort dans un immeuble collectif, l'organisation d'une veillée funéraire en appartement ou encore la manipulation d'un cercueil dans les cages d'escalier et les ascenseurs[56]. Pour finir sur cet item, Thomas nous rappelle à quel point le mode de vie urbain ne laisse ni la place, ni le temps, pour s'occuper des défunts, les vivants étant bien trop occupés à produire ou servir les vivants. « Ce rythme trépidant, ajouté à l'anonymat qui résulte de la concentration des individus, contribue à ruiner le sens de la solidarité. La solitude du mourant et la participation dérisoire aux funérailles en sont le résultat » (*Ibid*., p. 42).

Cette poussée de l'individualisme est pour Thomas une source de désocialisation et de désolidarisation, qui tranche avec l'esprit communautaire des sociétés traditionnelles. L'anthropologue constate ainsi deux types de relation au monde aboutissant à des attitudes à l'égard de la mort radicalement opposées, particulièrement développées dans son ouvrage *Anthropologie de la mort* (1975). Dans les sociétés traditionnelles, la mort est perçue comme une « perte fragmentaire et provisoire » à laquelle « des rites d'une grande complexité » vont répondre, « manifestant l'étroite solidarité qui unit vivants et morts » (Thomas, 1985, p. 44-45). Ils viennent ainsi réglementer le deuil et assurer le statut du défunt qui, une fois intégré au monde des ancêtres, participe à la continuité du groupe. En revanche, dans nos sociétés, pour Thomas, la mort est une véritable coupure, symbole d'anéantissement de la personne et la solidarité communautaire se désagrège, ce qui nourrit l'effacement du rituel funéraire. Ainsi,

[56] Problématique d'ailleurs soulevé par les porteurs des Pompes Funèbres lorsqu'ils doivent faire la levée de corps dans un tel environnement. Tout l'enjeux pour eux et de faire sortir le corps du défunt par les parties communes sans être vus.

pour protéger les vivants et la société tout entière, nos morts sont relégués aux institutions, maquillés comme des vivants et les survivants ne portent plus le deuil.

Si Thomas associe le rituel funéraire moderne des années 1980 à un phénomène de déritualisation – symptôme d'une société où « l'on ne trouve plus ni le temps ni l'espace pour intégrer nos vieillards, nos mourants et nos morts » (1985, p. 37) – cette lecture mérite d'être nuancée. En effet, comme le rappellent Jean-Yves Dartiguenave et Pauline Dziedziczak (2012), l'idée d'un déclin des rites, largement partagée par des auteurs tels que Mircea Eliade (1983), Arnold Van Gennep (1981), Martine Segalen (1998) ou Danièle Hervieu-Léger (*in* Dianteill et al., 2004), repose souvent sur une comparaison implicite avec les formes traditionnelles, fortement ancrées dans un cadre mythico-religieux. Selon ces auteurs, la sécularisation et l'individualisation contemporaines affaiblissent la médiation avec le sacré, effacent la dimension magico-religieuse et tendent à transformer les rites en formes édulcorées, voire en simples réjouissances dépourvues de leur portée symbolique originelle.
Cette perspective, si elle constate à juste titre la disparition ou la transformation de pratiques historiquement datées, tend à occulter la permanence d'un « agir rituel » (Segalen, 1998) comme constante anthropologique. Claude Rivière (1995) rappelle ainsi que ce que l'on nomme « déritualisation » ne renvoie qu'à la perte de certaines pratiques situées dans un contexte historique précis, et non à l'extinction de la capacité humaine à produire du rite. Autrement dit, si les rites contemporains paraissent, à la lumière des formes passées, n'être que résidus ou simulacres, c'est oublier qu'ils se recomposent selon d'autres logiques.

Le philosophe Éric Lowen parle, quant à lui, de démodélisation du rite funéraire, intervenue au XXème siècle notamment avec la montée en puissance de la crémation et la laïcisation de la mort. Pour lui, cette démodélisation s'inscrit dans un phénomène plus large touchant tous les aspects sociaux : « C'est l'ultime avatar de la démodélisation de la société, il n'y a plus de modèle unique imposé, le libéralisme a même touché le funéraire » (JDT, 06/07/2023). Cette évolution, combinée à l'individualisme qui caractérise les sociétés occidentales actuelles, conduit à ce que Lévi-Strauss (1990) appelait un bricolage symbolique : les familles composent des pratiques rituelles sur mesure, souvent moins collectives et plus fragmentées, adaptées aux valeurs et aux sensibilités individuelles. Dans ce cadre, les funérailles écologiques contemporaines – qu'il s'agisse d'obsèques privilégiant des fournitures biodégradables, de cérémonies en pleine nature, de sépultures paysagères ou de mode de sépulture alternatifs – offrent un terrain propice à ce bricolage : elles permettent d'intégrer au rite des dimensions

environnementales ou spirituelles inédites, tout en s'éloignant des modèles traditionnels.
Dans le champ funéraire, ce déplacement se manifeste par le passage d'un modèle hétéronome – soumis à une autorité transcendante et à des normes extérieures – à un modèle plus autonome, où les familles et les proches négocient, adaptent et parfois instituent eux-mêmes les règles et formes de la cérémonie. La personnalisation croissante des obsèques, qu'elles soient civiles ou religieuses, ne témoigne donc pas seulement d'un affaiblissement du sacré institutionnel, mais aussi d'une réinvention des cadres symboliques, souvent plus souples, qui ouvrent le champ des possibles tout en rendant le rite plus incertain et plus ouvert aux ajustements. La partie suivante reviendra plus précisément sur la manière dont cette simplification du rite peut conduire à un phénomène de désocialisation**.**

f) Désocialisation et escamotage des morts

Tandis que certaines étapes majeures du rite funéraire ont disparu dans notre société urbaine occidentale – comme le maternage des mourants, les cortèges funèbres ou les banquets familiaux – d'autres semblent suivre le même chemin. Les cérémonies se réduisent souvent à leur strict minimum[57], les convois motorisés remplacent la marche funèbre, les condoléances manuscrites se raréfient et le deuil devient discret, presque invisible. Pour Thomas (1985), cette simplification, cette accélération et cette neutralisation affective[58] sont les symptômes d'une véritable désocialisation de la mort. Je partage cette analyse, tout en considérant qu'il s'agit aussi d'une désocialisation des morts : nous ne sommes plus confrontés à la réalité physique de la mort, à ce corps qui se dégrade, qui est disgracieux, et qui exhale une odeur fétide. La mort a été éloignée du quotidien et reléguée dans des espaces techniques, si bien que nombre de nos contemporains ignorent les gestes, les codes ou même les démarches à accomplir lorsqu'un décès survient à domicile. Je l'ai moi-même ressenti lorsque j'ai participé à une levée de corps à domicile, en 2017 :

> Il est 20h, j'entre dans une cuisine ouverte sur le salon. Sur le canapé, allongée, repose la défunte, une femme de quatre-vingts ans. Autour de la table du salon, son mari, visiblement éprouvé, le médecin arrivé

[57] On observe d'ailleurs désormais, dans nombre de crématoriums, que tout dépassement de la durée « standard » de trente minutes donne lieu à une facturation additionnelle.
[58] Il n'est pas bien vu effectivement, depuis la Renaissance (Elias, 1939), d'exprimer des sentiments (trop) forts. À ce sujet, je me souviens d'un maître de cérémonie lors de mon stage en crématorium en 2017, qui m'avait dit qu'il aimait voir l'assistance pleurer, car pour lui c'était le signe d'une bonne cérémonie, mais qui ne supportait pas une émotion trop démonstrative. On peut se référer à l'ouvrage de Bernard (2009) qui traite de ces questions : *Croquemort : Une anthropologie des émotions.*

entre-temps, ainsi que sa fille et le fils de cette dernière – petit-fils de la défunte, un homme d'une quarantaine d'années. Dans la cuisine, à quelques mètres à peine du corps, le fils de la défunte reste assis avec Lucas, le conseiller funéraire, et le porteur, occupés à remplir les documents.

Je prends place aux côtés de Lucas. Il commence à renseigner l'identité de la défunte, mais il faut pour cela le livret de famille. Le mari le cherche longuement, en vain. L'agacement monte, et les siens tentent de le calmer. Finalement, nous faisons sans.

Les questions s'enchaînent. Le fils, la fille et le petit-fils répondent tour à tour, parfois en se coupant. Le petit-fils, d'un ton sec, intime plusieurs fois à sa mère :

- C'est bon maman, laisse, je m'en occupe, reste avec mamie !

Elle ne réagit pas, figée dans une forme d'impuissance. L'atmosphère se tend peu à peu.

Le petit-fils demande à plusieurs reprises s'il est possible d'obtenir un salon funéraire. Lucas, pour le savoir, doit joindre un collègue, mais l'appel reste sans réponse. L'homme s'impatiente :

- Écoutez, je vous ai posé une question, je veux une réponse !
- Et pour le salon, vous avez une réponse ?!
- Je veux une réponse maintenant !

Lucas garde son calme mais la tension est palpable. Il finit par dire :

- Écoutez monsieur, je suis là pour vous aider, mais là, vous commencez sérieusement à me manquer de respect et…

Son oncle l'interrompt vivement :

- Monsieur, c'est à moi de recadrer mon neveu. Pierre, tu vas auprès de ta grand-mère, et tu me laisses gérer ça ! Tu es irrespectueux depuis le début, c'est inadmissible !

Il pointe un doigt accusateur vers son visage.

- Baisse le doigt, je te jure, baisse le doigt ! réplique le petit-fils.
- Tu vas auprès de ta grand-mère et tu nous laisses tranquille, maintenant !
- Baisse ton doigt, je te jure, ou ça va mal finir !
- Pierre, je suis ton oncle, tu m'écoutes !

Je croise le regard de Lucas. Nous restons immobiles, suspendus à la scène. Tout bascule lorsque le petit-fils attrape son oncle par le cou. Celui-ci riposte. Ils s'étranglent violemment, les visages écarlates. Nous nous levons précipitamment. Le petit-fils soulève son oncle de plusieurs centimètres, le frappe, le projette contre un mur. Lucas me pousse vers la sortie de la pièce. L'homme renverse son oncle au sol, s'assoit sur lui et le frappe à répétition.

Ma respiration s'emballe. Je tremble.

- Ça va, Manon ?! s'inquiète Lucas.
- Oui… je vais… je vais me calmer. Il ne faut pas perdre pied.

La mère supplie son fils d'arrêter. Un voisin surgit à cet instant dans la cuisine et les sépare, indigné qu'une telle scène se déroule devant la défunte. L'oncle, le visage en sang, annonce qu'il portera plainte.

Nous proposons à la famille un dernier temps de recueillement, puis leur demandons de nous laisser emmener le corps. Le mari insiste pour rester auprès de son épouse, mais Lucas le dissuade : Ce n'est pas agréable à voir. Finalement, tous montent à l'étage.

Nous nous installons autour de la défunte avec la civière et la housse.

- Ça va ? me demande Lucas.
- Oui, oui… On finit. Je craquerai tout à l'heure, dans le camion.
- Faut pas craquer devant la famille dans ces cas-là, tu sais. Et surtout, il ne faut pas intervenir : ça peut te retomber dessus.

Nous plaçons le corps dans la housse, puis sur la civière, et le descendons jusqu'au véhicule. Une fois dans le camion, les larmes viennent, je tremble encore. Lucas et Michel remontent dire au revoir. Le petit-fils s'excuse auprès de Lucas. Lorsque nous repartons enfin, aucun de nous trois ne réalise encore pleinement ce qui vient de se produire.

Cette perte de familiarité, tant pratique que symbolique, témoigne d'un affaiblissement du lien social autour de la mort, qui n'est plus portée collectivement mais déléguée à des professionnels et à des institutions, face auquel, lorsque tout ne se déroule pas comme prévu, la famille peut perdre face.

Thomas reprend dans son exposé toutes les grandes étapes du rituel funéraire pour mettre en avant les nombreux changements contemporains qui se sont opérés, marqueurs de cette désocialisation. Dès le moment de la mort, la communauté s'efface de l'agonie, et plus personne ne se sent concerné par cette mort qui allait toucher l'un des leurs. L'annonce du décès n'est, elle non plus, un évènement public ni collectif. Les soins apportés au mort se professionnalisent peu à peu, et les thanatopracteurs remplacent au fur et à mesure les femmes, qui d'ordinaire, s'occupaient de ces « soins élémentaires sauvegardant l'hygiène et l'esthétique » (*Ibid*., p. 62) de leurs défunts. Dans le prolongement de cette professionnalisation – nous y reviendrons un peu plus loin dans cette partie – et de cette désocialisation de la mort, la veillée funéraire quitte le domicile pour atterrir dans de nouveaux lieux institutionnels aux règles et horaires d'ouverture stricts : les funérariums. Les obsèques se privatisent, les condoléances sont reléguées discrètement à la fin du service et les repas funéraires n'ont plus leur place en ville.

Cette désocialisation de la mort et toute restriction dans le rituel funéraire renforcent aussi *in fine* la détérioration de l'image de mort. La valorisation du corps vivant dans notre société vient ainsi renforcer la dévalorisation du corps mort, dont il faut alors se débarrasser encore plus vite. Car celui-ci « ne possède plus aucune des qualités qu'on révère et cultive dans le corps vivant : jeunesse, beauté, puissance, rentabilité » (*Ibid*., p. 79). L'arrivée des soins de thanatopraxie dans les années 70 vient apporter une solution à ce nouvel escamotage des morts. Le temps de la mise en sépulture, le corps du défunt est traité pour retarder les effets de la thanatomorphose et ainsi (lui et à ses proches) éviter l'horreur de la putréfaction. On remplace alors ses fluides corporels par un produit biocide, on bouche ses orifices, on remplit sa cavité buccale de coton,

on ajoute des coques sous les paupières, et on coud/colle sa bouche avant un dernier coup de pinceau. « On dirait qu'elle/il dort ». Voilà la plus récurrente des expressions entendues en pompes funèbres lorsqu'un proche retrouve son défunt après son décès et son passage entre les mains du thanatopracteur, signe que le soin a été bien réalisé. Les stigmates de la mort sont effacés, au profit d'une toilette intrusive, mais particulièrement efficace. Le cadavre disparait ainsi progressivement, du quotidien, des maisons, de la communauté et de la vie tout entière, ce qui pour Thomas « constitue une carence pour l'accomplissement d'un rituel réussi » (*Ibid*., p. 81).

Dans cette même perspective, « l'absence de restes prive du support du souvenir » (*Ibid*.). C'est pourtant l'un des éléments forts du XXIème siècle avec le développement flagrant de la crémation, qui vient directement évaporer les restes mortels. Pour Thomas, celle-ci n'a rien à voir avec la crémation traditionnelle qui « a lieu en public, à ciel ouvert, dure une dizaine d'heures et se déroule conformément à un cérémonial minutieusement codifié » (*Ibid*., p. 82). La crémation moderne a lieu quant à elle dans un crématorium, à l'extérieur des villes, contrôlée par un appareil technique. Le processus ne dure qu'une heure et demie, durée pendant laquelle la famille, ne peut qu'au mieux, assister à l'introduction du cercueil dans l'appareil à crémation. Ainsi « dans la crémation moderne, les efforts paraissent porter beaucoup plus sur l'efficacité technique que sur l'efficacité symbolique » (*Ibid*.). Avec le développement de la crémation, c'est tout un nouveau rapport aux restes mortels et à leur dissolution (grâce à la capacité de dispersion qu'offrent les cendres et la législation) qui s'offre aux vivants.

La modernité du rite funéraire contemporain a entrainé incontestablement une « panne de symbolique » (*Ibid*., p. 94), deux conceptions du monde difficilement conciliables. En effet pour Thomas, « la double dimension du symbole cadre mal avec la vocation de la modernité » (*Ibid*.). D'une part le symbole est à la fois connaissance et méconnaissance. Or, la modernité refuse le mystère et n'admet que l'inconnu provisoire. Par ailleurs, le symbole porte une puissance émotionnelle essentielle, qui elle n'ont plus, n'est pas autorisée dans le monde moderne qui promeut pudeur et neutralisation des sentiments.

Ainsi, pour l'anthropologue Louis-Vincent Thomas, à ce développement de la modernité que nous venons d'exposer vient s'ajouter un relâchement des croyances religieuses qui accélèrent le phénomène de laïcisation du rite funéraire, laïcisation qui « a pour corollaire la désacralisation » (*Ibid*.). Les métiers du funéraire quittent la sphère du sacré pour rejoindre celle de la professionnalisation et de la technique, phénomène que nous allons justement développer

dans le chapitre suivant. Mais avant cela, prenons le temps de développer les propos tenus par Thomas sur les grandes transformations du XXIème siècle : les soins de thanatopraxie et la crémation.

2. De la prévoyance à la sépulture, les pratiques funéraires aujourd'hui : états des lieux

a) Anticiper la mort : prévoir ses propres funérailles

Jusque dans les années 1960, le rite funéraire était dicté par la tradition, auquel prenait part toute la communauté locale et religieuse. Mais l'affaiblissement des traditions et des liens communautaires, associé au développement des cérémonies civiles et de la crémation de ces dernières années ont considérablement augmenté les possibilités, qui ne vont plus de soi.
L'ouverture à la concurrence du secteur funéraire en 1993 a invité les entreprises de pompes funèbres à développer leur offre de services personnalisés pour se démarquer (articles funéraires ou prestations) ce qui n'a fait qu'amplifier les possibilités de personnalisation du rite funéraire. Grâce au développement des contrats de prévoyance obsèques, le futur défunt peut désormais lui-même prendre part à l'écriture de ses propres funérailles en choisissant en amont ses fournitures funéraires. Selon l'étude « Les Français et les obsèques » du CSNAF-CREDOC (2019) de plus en plus de Français anticipent leurs obsèques justement en raison de la volonté croissante d'être acteur de sa consommation (choisir et personnaliser).

Deux approches se distinguent cependant. On appelle *prévoyance obsèques* un contrat d'assurance vie garantissant le versement d'un capital au(x) bénéficiaire(s) désigné(s) ou à une entreprise de pompes funèbres dans le but d'assurer le financement des obsèques de l'assuré. Deux types de contrats existent : les contrats obsèques *en capital*[59] destinés à financer les obsèques et les contrats obsèques *en capital et prestations*[60] destinés à financer et à organiser les funérailles. Si les deux types de contrats d'assurance passent obligatoirement par un organisme de financement (assurance, mutuelle, banque), rattaché à la FFA (Fédération française de l'assurance) seul le deuxième type de contrat possède également un contrat de prestations funéraires pris en charge par un opérateur funéraire.

Bien que le premier contrat obsèques qui fut commercialisé en France date de 1986, le souci d'organiser ses funérailles est relativement ancien. Souvenons-nous de ce que nous avions évoqué dans le chapitre *La mort romantique p. 105* concernant les testaments.

[59] Qui intéresse aujourd'hui 53% des français selon l'étude « Les Français et les obsèques » (CSNAF-CREDOC, 2019).
[60] Qui intéresse aujourd'hui 37% des français (*Ibid*.).

Du XIIIème au XVIIIème siècle, le testament était le moyen pour que chacun puisse exprimer ses sentiments personnels, ses pensées profondes, sa foi religieuse ou encore des décisions qu'il avait prises pour assurer le salut de son âme et le repos de son corps. C'était aussi un moyen d'engager publiquement l'exécuteur testamentaire à respecter ses volontés. Puis dans la seconde moitié du XVIIIème siècle, les clauses pieuses disparaissent. Le mourant délègue désormais pleinement à ses proches la gestion de son corps et l'organisation de ses funérailles. Le testament se laïcise et se réduit donc à ce qui est aujourd'hui : un acte légal de distribution des biens du défunt.

La « Convention Obsèques », lancée en 1986, par le groupe d'assurance Aviva, anciennement Norwich Union Direct créé en 1797 au Royaume-Uni apparaît ainsi deux siècles plus tard après la laïcisation du testament. Ce premier contrat obsèques proposé en France est cependant un contrat obsèques *en capital*, c'est-à-dire qu'il ne comprend pas de prestations funéraires. Les contrats obsèques *en capital et prestations* apparaissent une dizaine d'années plus tard, en 1993, à la suite de l'ouverture du marché à la concurrence des pompes funèbres. Ce sont les Pompes Funèbres Générales (PFG) qui furent les premières à créer un contrat *en capital et prestation* avec le contrat « Testament Obsèques » alors « destiné aux personnes désirant financer leurs obsèques à l'avance et s'assurer qu'elles se dérouleront comme elles le souhaitent »[61]. Le contrat obsèques renoue ainsi avec la fonction première du testament en permettant l'expression des volontés du futur défunt concernant le déroulement du rituel funéraire (Véron, 2010).

Les professionnels funéraires ont vu dans « la prévoyance funéraire un moyen de se garantir un portefeuille d'affaires futures en "captant" la clientèle en amont du marché des défunts » (*Ibid*., p. 202). Pour les pompes funèbres, la prévoyance funéraire est véritablement l'enjeu actuel ; les contrats d'aujourd'hui sont la garantie du travail de demain.
En 2017, près de 4,5 millions de personnes détenaient un contrat obsèques en France, contre 2,5 millions en 2009. Huit contrats sur dix souscrits prévoient le financement seul des obsèques (78% de contrats *en capital*), et un contrat sur cinq prévoit des prestations funéraires (21% de contrats *en capital et prestations*), cette répartition reste relativement stable au fil des années (FFA, 2017) [62]. Si près d'un Français sur deux anticipe son décès en laissant des instructions ou des recommandations (CSNAF-CREDOC, 2019), en 2017, sur les 606 274 décès,

[61] Information prise sur le site PFG : www.pfg.fr/pfg-a-vos-cotes/notre-mission, consulté le 14/05/2020.
[62] Informations prises sur le site FFA : www.ffa-assurance.fr/etudes-et-chiffres-cles/les-contrats-assurance-obseques-adhesion-individuelle-en-2017, consulté le 14/05/2020.

« seulement » 161 300 avaient un contrat obsèques[63], soit plus d'un quart des personnes décédées en France.

La principale raison d'une souscription à un contrat d'assurance obsèques est de « minimiser l'incidence matérielle et pratique de sa mort sur l'existence des proches » (Véron, 2010, p. 203). Ce qui montre à quel point la mort est perçue comme poids tant financier, moral, que social. Le souscripteur veut éviter à ses proches l'ajout de complications au décès, notamment en raison du coût conséquent[64] des obsèques et les ennuis liés à l'organisation. Pour la sociologue Véron, c'est là la revendication d'un « certain sens de la famille et des responsabilités » mais aussi « d'une autonomie à la fois financière et "existentielle" » ; soit une expression « de l'ambivalence de la démarche, qui entend concilier individualisation de ses obsèques et manifestation de son appartenance familiale » (*Ibid*.). Les contrats prévoyance obsèques sont aussi l'occasion pour le souscripteur d'exprimer sa singularité en personnalisant ses propres obsèques. Si cette singularisation se limite à la définition de ses « volontés essentielles » telles que le choix de la cérémonie (civile ou religieuse), du mode (inhumation ou crémation) et du lieu de sépulture (lieu d'inhumation ou devenir des cendres) lors de la souscription d'un contrat en capital seul, elle peut aller beaucoup plus loin lorsque celui-ci est en capital et prestation : de l'essence du cercueil, à l'urne, en passant par le capiton ou encore les fleurs, tout peut être choisi par le souscripteur chez l'opérateur funéraire. Le rite en lui-même n'est pas totalement réinventé pour autant, il reste inscrit dans un cadre normatif préexistant, les cérémonies ne sont pas fortement différenciées de celles non issues des contrats de prévoyance.

Cependant, pour les souscripteurs à fort capital culturel, la prévoyance funéraire est avant tout une logique de « mise en cohérence de soi, l'individualité et la personnalité du défunt devant être manifestes dans les obsèques » (*Ibid*., p. 205). Il y a là, une réelle « stratégie identitaire de différenciation de soi » (*Ibid*.). Pour la sociologue Véron, s'il existe une différenciation selon le niveau de ressources culturelles dans la façon dont la démarche de souscription est investie, il y a également une dimension générationnelle. Les souscripteurs les plus « engagés » dans une stratégie identitaire sont les plus jeunes (âgés d'une soixantaine d'années), ceux qui ont vécu la « rupture individualiste » des années 1960 et la diffusion de l'injonction à la réalisation

[63] Informations prises sur le site FFA, www.ffa-assurance.fr/etudes-et-chiffres-cles/les-contrats-assurance-obseques-adhesion-individuelle-en-2017, consulté le 14/05/2020.
[64] En moyenne 3 900€ selon l'UFC-Que Choisir - Pompes funèbres Des abus loin d'être enterrés ! Publié le 30/10/2019.

personnelle « La préparation de ses propres obsèques s'inscrit dans la lignée de cette valorisation de l'authenticité et de la liberté de choix, qui doit trouver un moyen d'expression aussi bien dans la vie que dans la mort » (*Ibid*., p. 206). Les obsèques sont ainsi pensées pour certains comme le reflet et le prolongement de ce qu'a été leur vie. Elles s'inscrivent ainsi dans un véritable *death-style* (Davies & Rumble, 2012).

Ces logiques d'anticipation concernent désormais aussi les funérailles dites écologiques**.** Pour certains souscripteurs, prévoir ses obsèques ne se limite pas à organiser la cérémonie ou à choisir un cercueil : il s'agit également de sélectionner des options conformes à des convictions environnementales. Cela peut passer par la volonté explicite d'éviter la thanatopraxie, de privilégier un cercueil en carton ou en bois non traité, d'opter pour une urne biodégradable, ou encore de choisir une inhumation en cimetière naturel. L'acte de prévoyance prend alors une dimension supplémentaire : il ne s'agit plus seulement de soulager ses proches et affirmer son individualité**,** mais aussi de réduire l'empreinte écologique de sa mort. Dans ce cas, la prévoyance devient un outil de cohérence biographique : vivre et mourir selon les mêmes valeurs, en inscrivant jusque dans la mort une continuité avec ses engagements éthiques ou militants.

b) <u>« Conserver » le corps mort</u>

Si le traitement des corps morts s'inscrit dans une tradition ancestrale, l'arrivée des soins de conservation relève, quant à elle, d'un schéma de prise en charge *technique* des morts (Clavandier, 2009). Les soins de conservation (ou soins de thanatopraxie – du grec *Thanatos*, dieu de la mort et *praxein*, manipuler avec l'idée de mouvement, traiter) visent en effet à « retarder le processus de décomposition du corps (thanatomorphose) et la dégradation du corps » en procédant « par drainage des liquides et des gaz du corps et par injection d'un produit biocide en remplacement »[65]. En bref, on vide le défunt de ses liquides naturels pour les remplacer par un produit chimique. La thanatopraxie répond par ailleurs à une procédure encadrée légalement et à une compétence professionnelle, qui requiert depuis, 1994, un diplôme

[65] Informations tirées du document officiel du Ministère de l'Intérieur et des Solidarités et de la Santé « Information aux familles sur les soins de conservation » obligatoirement remis aux familles lors de l'entretien avec les pompes funèbres pour l'organisation des funérailles (Annexe 5 : Information aux familles sur les soins de conservation, p. 402).

national délivré après une formation théorique et pratique. L'une des transformations les plus significatives du marché funéraire réside dans l'élargissement des prestations proposées par les opérateurs, en particulier dans le domaine des soins au corps : transport, conservation, soin, présentation (Caroly et al., 2005). Cette évolution marque un changement concret dans la pratique professionnelle, désormais moins centrée sur la seule mise en scène décorative et davantage orientée vers la prise en charge de la thanatomorphose et des différentes opérations qui suivent le décès, résumée en une phrase par Trompette : La pompe, et ses entrepreneurs spécialisés, se transforme en une prestation de service « au mort » là où il y avait initialement une mise en scène de « la Mort » (2008, p. 74).

Bien que les deux termes soient souvent confondus[66], les *soins de conservation* sont à distinguer de l'*embaumement*. Les soins de conservation sont des actes d'*hygiène* qui visent, comme le précise la définition du mot *soin,* à « conserver ou améliorer l'état de la peau par exemple, des ongles ou encore des cheveux »[67], voire à les préserver. Cette amélioration est *temporaire*, contrairement à la technique de l'*embaumement* qui se veut généralement *définitive*. Par ailleurs, l'embaumement fait davantage référence au procédé d'*éviscération* puis de remplissage de la cavité thoracique par de nombreuses substances. Elles permettent d'éviter d'une part les odeurs de putréfaction, mais également au corps de se dessécher et de se conserver. L'une des définitions d'*embaumer* est d'ailleurs de « remplir d'odeur agréable », synonyme de *parfumer*.

Les soins de conservation se distinguent également de la toilette funéraire. La toilette funéraire était prise essentiellement en charge par les femmes, actives aux deux extrémités de la vie : naissance et mort, jusque dans les années 1980 (Hardy, 2007). Pour Verdier, une double tâche est assignée à celle qui est appelée la femme-qui-aide : « faire les bébés » et « faire les morts ».

> « Il faut laver le mort, le raser si c'est un homme, le coiffer bien ; l'eau dont on s'est servi pour le laver, il faut la jeter au loin, pas dans l'évier, dans la rue. Ensuite, je l'habille, en principe avec quelque chose de propre [les gens âgés tiennent prêt dans l'armoire leur habit de cérémonie, le costume de mariage ou la robe de lendemain de noce]. Quand le mort est prêt, bien habillé, il faut un homme pour le soulever, le mettre dans le fauteuil pendant que je prépare le lit ». (Verdier, 1976, p. 108-109)

La toilette funéraire est un rituel important, entamant le passage du statut de personne vivante à défunt, puis cadavre. « Ce rite de passage marque le fait que la personne n'est plus vivante

[66] L'INSEE utilise le terme d'*embaumement* dans la Nomenclature d'Activités Française (NAF codes 96.032 et 96.03.12) et le terme de *thanatopracteur* dans la nomenclature des Professions et Catégories Socioprofessionnelles (PCS code 217e). D'après H. Gérard-Rosay (2004), seul le terme d'embaumeur était utilisé dans la nomenclature INSEE des métiers en 2004. Et en Anglais, thanatopracteur se dit *embalmer***.**

[67] Larousse.

tout en continuant à être rattachée à la communauté des vivants, et qu'elle s'apprête à devenir cadavre. C'est par le temps d'exposition puis par la sépulture, sorte de retour à la nature, que le défunt accède au statut de cadavre » (Hardy, 2007). Pour l'anthropologue Thomas, le rite de passage qu'est la toilette funéraire, « a le sens d'une purification qui va permettre l'accès à la vie éternelle » car « la souillure du corps renvoie métaphoriquement à la souillure de l'âme » (Thomas, 1985, p. 92). Traditionnellement, le défunt était déshabillé, puis lavé à l'eau tiède par les femmes pour qu'il puisse se présenter propre devant le Créateur. Il pouvait ensuite reposer « dans le cadre de la chapelle ardente de façon à créer une ambiance de solennité, de gravité et de recueillement » (*Ibid*.). Les soins de thanatopraxie viennent quant à eux effacer les signes de la thanatomorphose et éloignent par ces techniques modernes toute la symbolique de la purification, au profit des discours des hygiénistes, une des deux « options qui priment aujourd'hui dans le choix du traitement des morts, l'autre étant le gain de place » (*Ibid*.).

Pour la sociologue Trompette (2008), si cette technique de conservation des corps ne se révèle sous le label « thanatopraxie » qu'à partir des années 1960 en France, elle renvoie à des procédés bien plus anciens d'embaumement. L'histoire de l'embaumement en France aurait deux sources : d'une part, l'embaumement funéraire, pratiqué à partir du Moyen Âge sur les hauts personnages et l'embaumement anatomique, développé par les médecins pour la conservation du corps dans une visée de recherche scientifique et d'enseignement.

C'est au début du XIXème siècle, grâce au chimiste allemand J.-N. Gannal que s'opère une première rencontre avec ces deux trajectoires sociotechniques de l'embaumement. Gannal diffuse son innovation bien au-delà de la sphère exclusivement médicale et commercialise son procédé d'injection artérielle en Europe et aux États-Unis. Si Gannal se heurte en France au monopole des médecins sur les techniques d'embaumement, sa technique est fortement promue par les médecins américains et tout particulièrement pendant la guerre civile, qui permet le transport et la présentation des soldats morts au combat à leur famille. Une fois la guerre civile terminée, l'embaumement funéraire est délaissé par les médecins praticiens au profit de nouveaux professionnels (*embalmers*). À partir des années 1940, aux États-Unis, l'argument psychologique est lancé. Les « *funeral directors* ont défendu et diffusé l'idée selon laquelle l'embaumement était le moyen le plus approprié dans le but d'atténuer le choc traumatisant produit par la vue du cadavre d'un proche et faciliter ainsi le travail de deuil » (Berthod, 2006). A cet argument est ajouté le facteur culturel, embaumer les corps permettrait de contrôler l'aspect polluant du corps mort, et de limiter la sensation d'horreur que l'image de la décomposition peut susciter.

Histoire des soins de conservation

Selon la sociologue Hélène Gérard-Rosay (2004), les soins sur les défunts étaient déjà pratiqués il y a 5 000 ans, essentiellement par les Tibétains, les Chinois et les Égyptiens. Les techniques d'embaumement ont ensuite perduré quelque temps pendant la période gréco-romaine, davantage pour imiter l'aspect du mort de son vivant par l'embellissement des bandelettes que pour conserver véritablement son corps, puis elles furent abandonnées. Durant le Moyen Âge, l'Europe put user des techniques d'embaumement égyptiennes grâce au travail réalisé par les copistes de l'Église catholique pour traiter principalement les dignitaires. Si elles furent ensuite stoppées « avec les prises de position de St. Antoine, avec l'interdiction des autopsies et de la dissection dans les facultés de médecine européennes » , il était commun de faire bouillir les corps de hauts personnages morts en croisade afin de les ramener pour leurs obsèques. Cette pratique fut ensuite interdite en 1300 par le Pape Boniface VIII.

Vers 1300, l'embaumement consiste désormais en « l'injection de petites parties des corps, qui permet la conservation par déshydratation, en vue des pièces anatomiques » (*Ibid*., p. 99). On commence à cette époque à se rapprocher de la thanatopraxie moderne. Cette technique est relancée par l'invention de la seringue hypodermique en 1500, qui ne prendra véritablement son essor que vers 1650. Avec la connaissance du système circulatoire en 1628, des essais d'« injections artérielles d'huile de térébenthine, d'huile de camomille, de lavande, de teinture vermillon, sur des corps éviscérés » (*Ibid*.) sont réalisés, mais restent des échecs. Les recherches se poursuivent alors dans toute l'Europe et se consolident véritablement à travers différents échanges franco-américains autour de 1845.

Il est généralement convenu que la technique actuelle de conservation des défunts ait été inventée par Jean-Nicolas Gannal, chimiste allemand, considéré comme le père fondateur de l'embaumement moderne. Selon d'autres sources, la thanatopraxie serait née aux États-Unis durant la Guerre de Sécession américaine (1861 – 1895). Des médecins américains, rétribués par les familles des soldats, dont Thomas Holmes considéré comme le père de l'embaumement américain, pratiquaient ces soins pour que les morts au combat puissent être rapatriés auprès de leur famille en bon état de conservation. Cela consistait à un drainage veineux puis à l'injection par voie fémorale ou carotidienne d'un mélange de phénol, sulfate de créosote, d'alun, d'acétate de plomb, de sulfate de zinc. Le formol, aujourd'hui utilisé en thanatopraxie, est apparu en 1868

et a remplacé les produits chimiques anciens utilisés entre 1890 et 1901. La méthode se généralise aux États-Unis à la fin du XIXème siècle, notamment à travers l'embaumement d'Abraham Lincoln en 1865, puis progressivement au début du XXème siècle en Grande-Bretagne et enfin dans les années 1960 en France.

En France, la médicalisation de la fin de vie, qui a débuté dans les années 1960, a rapidement provoqué une importante migration des morts du domicile à l'établissement de santé (hôpitaux et cliniques) – et au même moment, l'histoire sociale du statut du corps connait en France un réel tournant, dans ce nouvel imaginaire du corps, ce dernier est désormais posé comme une possession de l'homme, l'existence du corps semble s'affirmer hors de l'homme concret (Le Breton, 1994). Selon l'INSEE, le basculement qui inverse la tendance a eu lieu en 1977, où le nombre de décès en établissement de santé a dépassé celui des morts à domicile. Le mouvement se stabilisera en 1981 avec une moyenne de 60%[68] de décès en établissement spécialisé. Le taux monte aujourd'hui à près de 70% en prenant en compte les maisons de retraite[69].

Mais les établissements de santé ne sont pas préparés à la gestion soudaine du nombre conséquent de corps morts auxquels ils doivent faire face. Les morgues hospitalières ne sont pas adaptées. Le relais est donc passé aux opérateurs funéraires. C'est ainsi qu'on assiste au développement des chambres funéraires, ou funérariums, gérées par des entreprises de pompes funèbres, qui deviennent le lieu privilégié d'accueil, de traitement, de conservation et d'exposition des défunts. D'un seul établissement en 1962, né sur l'initiative de la filiale Roblot de PFG[70], leur nombre passera à plus de 200 en vingt ans, pour atteindre 1 200 chambres funéraires en 2004 (Trompette, 2008). En seulement quelques décennies, les morts ont quitté leur domicile et la sphère locale pour reposer au sein d'équipements spécifiques, généralement situés à l'extérieur des villes, où interviennent professionnels et techniciens spécialisés.

> « Tout se passe comme si la prise en charge médicale de la fin de vie se prolongeait par la prise en charge des morts par d'autres professionnels. Au sein des familles, la mort est devenue *persona non grata* : elle est un événement violent que l'on s'efforce d'esquiver et de tenir hors de la maison. Encombrants pour les uns, effrayants pour les autres, les cadavres sont maintenant confiés aux « bons soins » des pompes funèbres » (*Ibid.*, p. 68).

[68] Annexe 6 : Répartition des décès selon le lieu de 1975 à 2021, p. 404.
[69] Nous ne savons pas pour l'instant dans quelle catégorie sont placés les EHPAD : domicile ou maison de retraite ? D'après un échange avec une femme travaillant à l'état civil d'une mairie, cela dépend de l'adresse d'habitation renseignée par le défunt.
[70] Pompes Funèbres Générales.

Dans la même logique, la thanatopraxie se généralise très rapidement. Si la pratique des soins mortuaires, jusqu'alors réservée à la haute société , se démocratise et connaît un développement spectaculaire, au point d'être qualifiée d'évolution sociologique majeure (Thomas, 1980). En 1964, « année où l'on commença à traiter les cadavres par le procédé de l'Institut français de thanatopraxie (IFT), on enregistra moins de 400 cas. En 1977, le nombre passa à 37 061 pour atteindre 43 496 en 1978, soit une augmentation de 17,36 % au cours de ces deux années » (Thomas, 1980, p. 128) et près de 70 000 en 1983 (Thomas, 1985, p. 63). À la fin des années 80, le taux est passé à près de 20 % (Barrau, 1987) soit plus de 100 000 soins, pour atteindre 37 % en 2005 (Caroly et al., 2005). À l'heure actuelle, s'il n'y a plus de statistiques fiables sur le nombre d'actes de thanatopraxie réalisés aujourd'hui en France, on estime cependant qu'ils seraient pratiqués sur près de la moitié des défunts (Larribe, 2013).

La pratique des soins de conservation est fortement recommandée par les professionnels du funéraire auprès des familles. Elle serait le meilleur moyen pour que les proches puissent garder une « belle dernière image » de leur défunt. Mais la procédure en tant que telle n'est pas réellement explicitée aux proches. Si de simples recherches sur Internet, ou encore la lecture du document officiel qui doit être remis à la famille lors de l'entretien avec le conseiller funéraire, permet d'en connaître les moindres détails, les opérateurs funéraires ne souhaitent pas vraiment les expliciter, et les proches les connaître. C'est avant tout les bénéfices (dernière image positive, effacement des stigmates de la mort, diminution des odeurs) qui sont mis en avant, alors que d'autres dispositifs donnent des résultats similaires comme l'emploi de la carboglace (technique utilisant la glace carbonique) ou l'utilisation d'équipements réfrigérants (cases, lits et rampes), mais nécessitent une gestion et une attention plus lourde de la part des professionnels.

> « La thanatopraxie constitue donc un confort organisationnel, mais aussi émotionnel. En ne renvoyant pas les stigmates de la mort, la présence d'un corps simplifie la relation entre le cadavre et le professionnel, mais aussi entre le défunt et sa famille, donc par voie de conséquence entre la famille et le professionnel » (Clavandier, 2009, p. 132-133).

Ainsi, au-delà de l'aspect technique de la thanatopraxie, qui a pour but de ralentir la décomposition du corps par l'injection de produits chimiques en attendant la mise en sépulture, le rôle du thanatopracteur est de « préparer » le corps à la vue de ses proches. En réalité, le visage est l'une des seules zones du corps (parfois avec les mains) qu'ils peuvent apercevoir. Le visage est la zone où « se condensent les valeurs les plus élevées », c'est la zone où « se

cristallise le sentiment d'identité, s'établit la reconnaissance de l'autre, se fixent les qualités de séduction » (Le Breton, 1994, p. 88). Mais les soins n'ont cependant rien d'obligatoire[71]. C'est au défunt sinon à la famille de décider. Le défunt est ensuite habillé, coiffé, maquillé, et parfois parfumé. Tout est fait comme si la personne était encore vivante, et qu'elle se préparait pour un – dernier – rendez-vous. Tous les sens des proches à proximité du défunt sont mis en éveil, et encore plus particulièrement : le toucher, par un baiser, une main qui se pose ; et la vue : le défunt a l'air rigide, blanc ou trop maquillé. Mais à travers ces « artefacts » de présentation et de conservation, les proches perçoivent le défunt quasiment dans le même état que vivant, ce qui donne cette forte impression de quelqu'un qui dort. Pour Berthod,

> « Il ne faut pas en déduire pour autant que l'esthétique recherchée par les soins de conservation relève d'un déni de la mort, ni qu'elle traduise un interdit social qui frapperait tout signe d'extériorisation de la mort et du deuil dans les sociétés occidentales, comme l'ont par exemple défendu Geoffrey Gorer ou Philippe Ariès. En effet, le but d'un embaumement n'est pas d'escamoter la mort ; il consiste plutôt à créer les conditions nécessaires à la présentation du cadavre dans un espace public où la mort est visible sans ambiguïté, attestée en permanence par tout l'attirail funéraire, l'immobilité du corps et la gravité de la situation » (2006, p. 435).

Les soins de thanatopraxie permettent, tant que faire se peut, de limiter, le temps des funérailles, les premiers effets visibles de la thanatomorphose, ce qui semble rassurer et apaiser les proches. La thanatopraxie s'intéresse exclusivement à l'aspect physique du défunt, pratique au service des proches endeuillés, donnant quelques instants un (faux) semblant de vie, le défunt semble endormi, mais la mort est bien présente. Elle s'oppose ainsi à la toilette funéraire qui, elle, fixait la mort, et qui était manifestement au service du défunt et de son passage de l'autre côté.

Actuellement, la pratique des soins de conservation, telle qu'elle est réalisée en France, fait l'objet d'une remise en question croissante sur le plan écologique. Selon l'Association Française d'Information Funéraire (AFIF), elle consiste à injecter « 6 à 10 litres d'un liquide biocide », composé de fluides de conservation (dont 15 à 35 % de formaldéhyde, substance classée comme cancérigène et dont l'usage devrait bientôt être interdit en Europe) et de fluides d'accompagnement tels que le méthanol, le glycol, le phénol ou l'éosine. Dans le cas d'une inhumation, ces substances finissent par migrer vers les sols et les nappes phréatiques ; dans le

[71] Selon le document officiel d'Information aux familles sur les soins de conservation (Annexe 5, p. 402), ils peuvent être néanmoins exigés dans deux cas. En cas de transport international du corps, selon la législation du pays d'accueil ou de la compagnie aérienne (pour des règles de sécurité et d'hygiène) ; Lors d'un transport du corps en cercueil d'une épaisseur minimale de 18 millimètres après finition, avec garniture étanche, si la durée du transport est supérieure à deux heures et inférieure à quatre heures.

cas d'une crémation, elles sont libérées dans l'atmosphère. Ce constat souligne que le soin de conservation, tel qu'il est pratiqué aujourd'hui, n'est pas neutre en termes d'empreinte environnementale.

Les discours recueillis lors des entretiens montrent que les représentations de cette pratique oscillent entre reconnaissance de son utilité et rejet de son artificialité ou de son impact écologique. Pour Laurence, les soins de conservation conservent un rôle clé : *« Oui, c'est sûr que c'est nécessaire parce qu'un corps se dégrade assez rapidement. […] Avoir une bonne dernière image potable. […] J'ai besoin de voir le corps mort, pour réaliser qu'il est bien mort. Comme assister aux obsèques. Ça fait partie du deuil »*. Ici, le soin de conservation est perçu comme garant d'une présentation apaisée du défunt, ce qui facilite la confrontation à la réalité de la mort et participe au processus de deuil. Cette approche rejoint la fonction psychologique et sociale historiquement attribuée aux soins post-mortem : rendre le mort « supportable » et préserver, au moins temporairement, l'intégrité de son image.

D'autres, comme Léa, expriment une position plus nuancée : *« Franchement, ça irait un peu à l'encontre du cimetière naturel dont on parlait. […] Mais effectivement, si mes proches ressentaient le besoin de me conserver deux jours de plus […] je comprendrais très bien qu'ils le fassent »*. Cette réponse révèle la tension entre convictions personnelles (refus d'un procédé perçu comme non naturel et polluant) et souci du bien-être des survivants. L'enjeu écologique se heurte ici à une logique relationnelle : le corps du défunt n'est pas uniquement « sa » propriété, il est aussi un support rituel dans les obsèques.

Murielle, quant à elle, adopte une position tranchée : *« Non, mais je ne souhaite pas être embaumée […] C'est très toxique. Au niveau écologique, c'est une catastrophe* ». Le rejet est ici motivé par une cohérence entre valeurs personnelles (« être assez nature ») et conscience de l'impact environnemental. Cette posture illustre l'émergence, dans certaines sensibilités contemporaines, d'un rapport à la mort aligné avec une éthique écologique globale.

Dimitri, enfin, qualifie la pratique d'*« un peu artificielle […] comme de la chirurgie esthétique post mortem »*, mais reconnaît que *« ça sert »* lorsqu'il s'agit de préserver une dernière vision acceptable. Sa proposition de recourir plutôt à la table réfrigérée traduit une ouverture aux alternatives moins invasives et potentiellement moins polluantes, sans nier la valeur du geste pour les vivants.

Ces témoignages révèlent ainsi une ambivalence : le soin de conservation demeure, pour certains, un outil important dans la ritualisation du deuil, en permettant la présentation d'un corps non altéré ; pour d'autres, il est perçu comme un procédé superflu, voire contraire à une éthique écologique ou à une conception plus « naturelle » du devenir du corps. La pratique se

trouve donc au croisement de deux logiques : l'une tournée vers les besoins émotionnels des survivants, l'autre vers la réduction de l'impact environnemental des funérailles.

Dans ce contexte, l'évolution de la réglementation — notamment l'interdiction prochaine du formaldéhyde — et la sensibilisation croissante aux enjeux environnementaux pourraient encourager la recherche et la mise en œuvre d'alternatives : conservation par le froid, réduction des délais entre le décès et la cérémonie, ou encore présentation du corps sans recours à des produits chimiques. De grands groupes, tels qu'Hygeco, leader du marché de la thanatopraxie (tant pour la fourniture de produits que pour la formation et l'accompagnement des professionnels), travaillent activement au développement de solutions plus respectueuses de l'environnement pour remplacer le formaldéhyde dans les produits injectés. Cependant, à ce jour, aucune alternative ne se révèle aussi efficace que le formol.

Enfin, force est de constater que la thanatopraxie est une pratique culturellement et historiquement située. Si, à l'échelle nationale, le taux de recours avoisine aujourd'hui 50 %, il chute en dessous de 10 %, voire 5 %, dans certaines coopératives funéraires où les approches plus sobres et écologiques sont privilégiées, et demeure marginale dans plusieurs pays limitrophes. En Suisse, par exemple, elle est quasiment absente, au profit d'une présentation des défunts en chambre froide. Cette comparaison met en évidence que le recours à la thanatopraxie en France répond autant à des normes sociales et esthétiques qu'à des contraintes techniques. Les alternatives plus écologiques existent mais impliquent, pour être acceptées, une évolution des représentations collectives de la « bonne présentation » du défunt.

c) Obsèques personnalisées et écologiques, vers une recomposition sémantique

Comme nous venons de le présenter, les pratiques funéraires ont connu, au cours des dernières décennies, des transformations profondes, révélatrices d'une recomposition de notre rapport à la mort. Elles ont été, au même titre que toutes les autres activités humaines, profondément transformées par la modernité et par les processus d'industrialisation, de globalisation et de sécularisation (Anstett, 2015) des sociétés occidentales ou occidentalisées. On observe, d'une part, une mécanisation et une standardisation des pratiques de traitement des corps morts, notamment dans les phases de stockage, de transport et de crémation (Trompette, 2008 ; Clavandier, 2009 ; Souffron, 2011), ainsi qu'une généralisation des outils et des rituels à

l'échelle européenne, voire mondiale (Anstett, 2015).

Parallèlement à cette prise en charge des morts institutionnalisée et mécanisée, le cadre religieux qui structurait et organisait les funérailles jusque dans les années 1960-1970, en lien étroit avec la communauté locale et ses coutumes, s'est affaibli sous l'effet conjugué de la sécularisation, de laïcisation et de la diversification des croyances. L'essor de la crémation, le développement des cérémonies civiles et l'ouverture du marché funéraire à la concurrence en 1993 ont accentué ce mouvement, multipliant les options disponibles et incitant les opérateurs funéraires à développer des services plus personnalisés. L'affaiblissement du cadre collectif a dès lors entraîné la nécessité, pour les familles, de faire des choix, souvent complexes, dans un moment de forte charge émotionnelle.

Thomas (1985) nous rappelle que dans les sociétés traditionnelles, la mort n'était pas vécue comme la rupture ultime : elle s'inscrivait dans une continuité communautaire assurée par des rites d'une grande complexité qui reliaient vivants et ancêtres et réaffirmaient la solidarité du groupe. L'individualisme moderne, en revanche, accentue la rupture, délègue la prise en charge de nos défunts aux institutions, et tend à réduire la ritualité. Pourtant, loin de disparaître, les rites se reconfigurent, portés par de nouvelles attentes qui placent l'individu, ses choix et son histoire personnelle au centre du rite.

C'est dans ce contexte que la personnalisation des obsèques apparaît comme un enjeu central. Comme le résument Dartiguenave et Dziedziczak (2012, p. 94), on assiste au passage d'un modèle rituel « hétéronome », où la norme venait de l'extérieur (religion, coutume), à un modèle « autonome », où « les acteurs cherchent à se donner eux-mêmes leurs propres règles » . Le rite devient un espace de négociation, co-construit par les familles et les professionnels, où se rejouent les identités et les liens entre vivants et morts. Cette autonomie, si elle ouvre un champ des possibles, engendre aussi des incertitudes. Car ce nouvel espace rituel ne se structure plus uniquement autour d'un modèle hérité – celui du rite religieux et/ou communautaire – il se compose désormais entre les attentes des proches (et leurs divergences), les savoirs faires et savoirs-êtres des professionnels, les contraintes matérielles et juridiques, et parfois – de plus en plus avec la prévoyance obsèques – le défunt lui-même. Mais personnaliser ne signifie pas pour autant imposer, pour Florence, qui souhaiterait une humusation, la priorité reste de *« faire en fonction de [ses] enfants »*, afin que le rite leur parle. Cette tension entre souhaits individuels et besoins collectifs renvoie à une question centrale : le rite funéraire est-il à destination des vivants ou du défunt ? À laquelle Thomas répondra d'ailleurs dans son ouvrage *Rites de mort – Pour la paix des vivants* (1985).

Pour de nombreux professionnels, la personnalisation est désormais indissociable d'obsèques réussies. Mélanie, responsable de crématorium, insiste : *« la personnalisation est vraiment hyper importante. Parce qu'un mort, c'est une personne qui a été en vie »*. Emma, conseillère funéraire, distingue cependant différents degrés de personnalisation *: « Il y a déjà le choix de l'inhumation et de la crémation, le choix de si tu veux un rite religieux ou laïque. Et ensuite, en fonction de tout ça, on arrive à la personnalisation un peu plus poussée, mais c'est différentes étapes. En fait, tout est, tout est question de choix »*.

Des simples dernières volontés, jusqu'aux cérémonies entièrement conçues autour de la personnalité du défunt[72] :

> « J'adore personnaliser mes cérémonies, c'est vraiment un truc que j'adore faire. Tout le monde le fait pas parce que ça prend beaucoup de temps et que ça demande un investissement supplémentaire pour pas plus d'argent. Mais j'adore faire ça. J'adore leur proposer des gestes d'hommage qui sortent de l'ordinaire et qui correspondent vraiment à leurs proches. (…) Par exemple j'ai une famille qui ne voulait pas voir le cercueil. (…) Leur maman aimait beaucoup la forêt et cetera. Et en fait c'était pas très clair pour elles, mais elles voulaient que le cercueil soit assez végétal. Et en fait on a réussi avec du grillage de poule, à entourer tout le cercueil, à végétaliser tout le cercueil avec de la mousse végétale. Donc c'était magnifique. C'était incroyable quoi franchement ». Emma, Conseillère funéraire.



Figure 3 : Cercueil entièrement recouvert d'une couverture végétale réalisée par les conseillers funéraires ©Emma

[72] Plus ou moins atteints selon l'entreprise de Pompes Funèbres : si elle en a les moyens financiers, matériels, humains et la volonté.

Julie, Responsable de Pompes Funèbres écoresponsables, précise que *« maintenant, on peut tout créer de A à Z »*. Mais elle se souvient de sa propre expérience familiale où, face au « vous pouvez faire ce que vous voulez » des pompes funèbres, elle avait manqué de repères : *« Ça m'avait bloquée. Maintenant, j'essaie toujours de proposer des pistes, c'est vraiment pour que les gens ouvrent leur esprit au champ des possibles ».* Elle propose ainsi aux familles des *« petites bases »* – des livrets à personnaliser avec photos et textes, des symboles, des gestes collectifs – pour les aider à concevoir une cérémonie unique. La cérémonie n'est pas seulement un hommage au défunt : elle participe aussi à redéfinir l'identité et la place des vivants, à travers la manière dont ils réinscrivent le défunt dans le réseau des relations qui le définissaient (Dartiguenave & Dziedziczak, 2012).

Pour les proches, la personnalisation n'est pas seulement un geste esthétique : c'est un moyen d'exprimer la singularité du défunt et de réaffirmer les liens qui l'unissaient à son entourage. Delphine, Présidente d'une Coopérative Funéraire, décrit ses propres souhaits *: « J'imagine la techno, la pompe à bière, super festif en fait. Moi, tous les week-ends, je sors, je reçois et ça fait partie de ma vie, donc ça fera partie de ma mort. (…) Les funérailles doivent être le reflet de qui on était »*. Cette cohérence entre style de vie et style de mort, observée par Davies et Rumble (2012), participe à une « mise en scène de soi » post-mortem, qui prolonge l'affirmation identitaire au-delà même de la vie. Cette dynamique se retrouve également chez Élodie, qui insiste sur l'importance que sa cérémonie soit à son image, « pétillante » et colorée : *« Je ne voudrais pas de choses tristes (…) j'aimerais que qu'il y ait beaucoup de couleurs, que mon cercueil soit coloré, qu'il y ait des paillettes parce que j'aime beaucoup les choses voyantes, un peu exubérantes, qu'il y ait des musiques que j'aimais beaucoup écouter (…) pourquoi pas que mes amis viennent avec des costumes à paillettes »*. Une telle volonté illustre ce que Véron (2010) appelle une logique de mise en cohérence de soi, où le rite devient l'ultime prolongement de la personnalité, des valeurs et des sensibilités du défunt. Le sens du rite ne se fonde plus sur un cadre collectif préexistant, mais sur l'individu lui-même, qui en définit les codes, l'esthétique et la tonalité émotionnelle. Les funérailles deviennent alors un espace d'expression personnelle, garantissant une continuité narrative entre la vie vécue et la manière de quitter le monde.

Le besoin croissant de refléter la personnalité du défunt dans les choix funéraires trouve d'ailleurs un plein écho dans les initiatives récentes des opérateurs. PFG a ainsi lancé en mai 2023 une campagne intitulée *Célébrer une vie*, centrée sur la personnalisation des obsèques – et plus spécifiquement du cercueil – dont l'esthétique et l'usage restent pourtant encore

largement traditionnels.

> « Notre nouvelle signature *Célébrer une vie* résume parfaitement notre vision du métier et notre volonté de proposer aux français un autre regard sur le funéraire. *Célébrer une vie* incarne l'idée de la personnalisation de l'hommage et ouvre ainsi le champ des possibles pour les familles et l'expression de leurs nouvelles attentes ». Site PFG, consulté le 22/08/2025

Selon l'entreprise,

> « Chaque personne est unique, avec sa personnalité, ses goûts et ses valeurs. La personnalisation du cercueil offre une occasion de raconter cette histoire individuelle et de rendre hommage à la vie vécue. (…) L'une des possibilités de personnalisation du cercueil réside dans le choix de sa couleur. Les couleurs ont un impact émotionnel et symbolique fort. Elles peuvent évoquer des sentiments de paix, de sérénité, de joie... Chaque couleur porte en elle une signification particulière ». Site PFG, consulté le 22/08/2025.



Figure 4 : Extrait de la campagne « Célébrer une vie » ©PFG

PFG insiste sur l'importance de raconter une histoire individuelle et de créer un environnement de recueillement qui évoque des souvenirs précis. Parmi les options proposées, le choix de la couleur du cercueil devient un levier fort : les couleurs, par leur dimension émotionnelle et symbolique, peuvent évoquer la sérénité, la joie, la paix, ou d'autres sentiments en lien avec la personnalité du défunt. PFG propose pour cela une large palette de couleurs disponibles sur mesure et met à disposition plus de 200 choix de teintes sur certains modèles, offrant aux familles la possibilité de trouver la nuance la plus fidèle à l'image qu'elles souhaitent transmettre. Ce positionnement s'est exporté jusqu'aux routes du Tour du France, en juillet

2025, lorsque l'agence PFG de Valenciennes, située en plein centre-ville, a exposé en vitrine trois cercueils peints aux couleurs des maillots emblématiques de la Grande Boucle : jaune, vert et à pois rouges. L'écriteau accompagnant cette installation précisait : « Avec un brin d'audace, nous avons voulu mettre en lumière une autre forme de parcours : celui de la vie ». Cette initiative, qui joue sur l'ancrage territorial et culturel de l'événement sportif, illustre la manière dont la personnalisation peut s'appuyer sur des références partagées pour produire un sens immédiatement perceptible par la communauté.



Figure 5 : Cercueils peints aux couleurs des maillots emblématiques du Tour de France, dans la vitrine de l'agence PFG à Valenciennes, en juillet 2025 ©Olivier Malengrez

Les objets, musiques ou gestes choisis deviennent autant de supports symboliques qui permettent aux proches de reconnaître le défunt dans la cérémonie. Julie cite des exemples : petits papillons en origami pour écrire un mot, couronnes végétales à replanter, vidéos-diaporamas… autant de détails qui *« rendent la cérémonie unique et facilitent le travail de deuil »*. La personnalisation peut tout aussi bien débuter dès la présentation du défunt en salon funéraire :

> « Moi quand papa est décédé il y a un an, dans son salon, on a ramené des photos, on a ramené son cigare, des bouchons de vin, on a personnalisé le truc. (…) Pour moi [la personnalisation], c'est important, c'est ce qu'on essaie d'expliquer aux familles. C'est ce que je leur dis, 'Vous savez le salon [funéraire], vous le louez, vous le payez 600 balles, donc open bar ! Faites ce que vous voulez. Si vous voulez ramener des photos de la musique, des objets faites-le'. Et puis là tu les vois 'bah oui' ». Delphine, Présidente d'une Coopérative Funéraire.

Cette recherche de cohérence et de sens dépasse désormais les goûts ou la personnalité du défunt pour intégrer une dimension plus large, en continuité avec les valeurs qu'il pouvait porter de son vivant, telle que l'écologie. Comme le résume Emma, conseillère funéraire, *« ça décuple les possibilités »*. Cette démarche n'est pas sans rappeler celle de certains membres de courants de pensée humanistes et rationalistes, il y a plusieurs siècles, qui affirmaient leurs convictions profondes à travers le rite funéraire qu'ils choisissaient, volontairement en opposition totale à la tradition :

> « Contrairement aux idées reçues, les cérémonies civiles ne sont ni une invention du XXIème siècle, ni même du XXème siècle. En effet, si l'enterrement confessionnel a toujours prévalu en France depuis le haut Moyen-âge, les libres penseurs, philosophes et francs-maçons se distinguaient dès le XVIIIème siècle par leur reniement des valeurs traditionnelles et leur volonté d'inscrire leur différence jusqu'à la tombe » (Ruellan, 2011, p. 55).

Pour certains, le choix d'obsèques écologiques – qu'il s'agisse de capiton en lin, de cercueils en carton, de cimetières naturels ou de compostage humain – est d'abord un prolongement de valeurs portées de leur vivant. Dans un contexte où l'injonction morale de prendre soin de l'environnement a traversé tous les domaines de l'action humaine individuelle et collective (Anstett, 2015), mourir de manière cohérente avec ses engagements environnementaux devient une manière de rester fidèle à soi-même jusque dans la mort. Cette articulation entre valeurs de vie et choix funéraires est au cœur de ce que Davies & Rumble (2012) nomment la cohérence entre *style de vie* et *style de mort*. Selon eux, le *natural burial* permet précisément d'aligner les convictions écologiques vécues de son vivant avec le traitement de son corps après la mort, renforçant ainsi le sentiment d'intégrité identitaire. Les *natural burials* offrent non seulement un faible impact écologique (pas de caveaux bétonnés, pas de produits toxiques, sépulture végétalisée), mais aussi un sens symbolique fort : grâce à son intégration dans le cycle naturel, le corps nourrit la terre, participe à la régénération du vivant, et inscrit le souvenir dans un paysage vivant plutôt que dans une architecture minérale.

De plus en plus cette approche répond aussi à un besoin sémantique : celui de donner un sens à la mort dans un monde où les grands récits religieux ne structurent plus l'horizon. Là où les cérémonies traditionnelles plaçaient le défunt dans un au-delà transcendant et collectif, les obsèques écologiques racontent une autre histoire : celle de la transformation et du retour à la nature. Les cimetières naturels, les forêts cinéraires ou encore le compostage humain reformulent ainsi le rapport au corps et à la mémoire : on ne parle plus de disparition, mais de métamorphose, d'inscription dans un cycle plus vaste. Cette narration, profondément ancrée dans les imaginaires écologiques contemporains, peut offrir aux proches un cadre symbolique

porteur, tout en étant compatible avec un paysage rituel sécularisé. Dans cette perspective, les funérailles écologiques apparaissent comme une extension presque logique de la personnalisation : elles permettent non seulement d'honorer la singularité du défunt, mais aussi de prolonger ses valeurs et engagements au-delà de la mort. En réinscrivant le rite dans une continuité entre vie, mort et environnement, elles offrent une réponse nouvelle au besoin sémantique contemporain.

En ce sens, les funérailles écologiques ne se limitent pas à réduire l'empreinte environnementale des obsèques : elles proposent aussi un langage et une cohérence narrative, capables de satisfaire la quête de sens, qui traverse de nombreuses familles. Dans un contexte marqué par le recul du religieux, et donc par un affaiblissement des grands récits collectifs, ces pratiques peuvent contribuer à combler un vide sémantique. Elles réintroduisent une dimension de transcendance, non plus centrée sur l'au-delà, mais sur l'inscription du corps dans les cycles du vivant. Si elles ne remplacent pas le religieux, elles s'inscrivent aussi dans le sacré, en donnant à la nature le rôle de médiatrice entre la vie et la mort. Inhumer un cercueil en pleine terre, planter un arbre sur la sépulture, disperser l'humus dans un jardin du souvenir végétalisé : autant de gestes à la fois pratiques et symboliques, qui ancrent le souvenir dans un espace vivant, permettent une appropriation active du rituel et relient la mémoire du défunt à un horizon collectif – celui de la préservation de la Terre.

Ainsi, personnalisation et écologisation des obsèques apparaissent comme deux dynamiques convergentes. Elles participent toutes deux à la réécriture des rites dans un contexte de laïcisation et d'individualisation, tout en offrant de nouvelles ressources symboliques pour affronter la mort. Les choix écologiques, loin d'être seulement techniques, s'inscrivent dans un récit plus large où l'identité personnelle, les liens aux proches et la conscience environnementale trouvent à s'exprimer dans un geste funéraire qui fait sens. Comme l'écrit Ruellan (2011), les familles cherchent aujourd'hui « des cérémonies simples mais investies, pleines d'émotion et d'espoir » (p. 60). Les options telles que le *natural burial*, la dispersion en milieu naturel ou l'usage de fournitures biodégradables enrichissent cette quête, en ajoutant une dimension de responsabilité écologique qui résonne avec les valeurs contemporaines. À l'heure où la mort tend à redevenir un moment de partage et d'expression, ces pratiques ouvrent la voie à des rituels à la fois profondément personnels et universellement responsables.

d) La crémation comme second mode de sépulture en France

S'il est aujourd'hui possible de choisir en France entre deux modes de sépulture lorsqu'un décès survient, c'est grâce à la loi sur la Liberté des Funérailles. Cette loi, adoptée en 1887, permit à « tout majeur ou mineur émancipé, en état de tester, [de] régler les conditions de ses funérailles, notamment en ce qui concerne le caractère civil ou religieux à leur donner et le mode de sa sépulture »[73] et autorise (de nouveau) la crémation.
Malgré une lutte obstinée pour obtenir sa légalisation, la crémation eut du mal à s'imposer en France après dix siècles d'interdiction. Si ce sont les pratiques qui font le plus souvent évoluer les lois, ce fut différent pour la crémation, c'est l'une des rares pratiques pour laquelle la législation a été précurseur. Il faudra attendre deux ans pour que la première crémation soit effectuée en 1889, et ne se développera réellement qu'un siècle plus tard, dans les années 1990. Depuis, la technique a été largement acceptée et répandue, représentant aujourd'hui plus de 43% des décès[74] et généralement plus d'un convoi funéraire sur deux dans les grandes villes. Mais quelles sont les conditions sociales qui ont abouti à l'interdiction puis l'autorisation de la crémation ? Et pourquoi est-elle aujourd'hui si pratiquée ?

L'Homme a commencé à enterrer ses morts il y a 100 000 ans (Maureille, 2004, p. 9). Mais les pratiques funéraires se sont véritablement complexifiées il y a environ 10 000 ans, lorsqu'*Homo Sapiens* s'est sédentarisé. En s'implantant sur un territoire, *Homo Sapiens* eut la possibilité de dédier un espace spécifique pour ses défunts et d'ériger des monuments à leur mémoire. Les corps étaient d'abord enterrés à l'intérieur ou à proximité des habitations, puis ils se sont progressivement espacés de la vie quotidienne. Les premières nécropoles naissent (*Ibid*., p. 104) et les pratiques funéraires se diversifient. La crémation apparaît (*Ibid*., p. 102).
Cette pratique funéraire persiste après la préhistoire. Durant l'Antiquité, elle sera d'ailleurs plus répandue que l'inhumation, notamment en Gaule. L'inhumation ne commence à se développer qu'aux IIème et IIIème siècles en zone urbaine. La crémation est progressivement abandonnée avec le développement du christianisme ; elle sera interdite par Charlemagne en 789. Malgré l'interdiction, la crémation reste utilisée dans certains cas d'exception, notamment durant les épidémies du Moyen Âge (Cousin, 2007). L'Inquisition[75] avait également recours au feu pour

[73] Loi du 15 novembre 1887 sur la liberté des funérailles, Article 3, légifrance.gouv.fr, consulté le 24/07/2020.
[74] Fédération Française de Crémation.
[75] L'Inquisition est une juridiction ecclésiastique créée au XIIIème siècle par l'Église catholique dont le but était de combattre les crimes d'hérésie et d'apostasie, des faits de sorcellerie et de magie active jusqu'au XVIème siècle.

faire disparaitre les corps, mais d'une façon tout à fait différente : elle brûlait, encore vivants, sorciers et hérétiques.

À partir du XVIème siècle, on se préoccupe de nouveau de la crémation : d'un côté, les humanistes s'intéressent aux rites funéraires de la civilisation gréco-latine et plus particulièrement au bûcher, et d'autre part, sous l'influence des chirurgiens, il est proposé d'utiliser la crémation pour raisons d'hygiène. Au XVIIIème siècle, le courant crématiste s'intensifie. De nombreux arguments sont avancés pour faire valoir la crémation : brûler les morts permet de les respecter (en leur évitant l'horreur de la lente putréfaction) ; la crémation permet de laisser la terre aux vivants ; les cendres offrent aux vivants la possibilité de garder un attachement plus fort aux morts ; la combustion est plus hygiénique que l'inhumation (car elle décompose plus rapidement les corps) ; les cendres sont plus à même d'assurer une égalité entre les pauvres et les riches ; chaque être humain, étant libre de ses actions pendant sa vie, doit être libre de disposer de son cadavre (Esquerre, 2011b).

Si l'opposition, incarnée notamment par L.-S. Mercier, se révolte en parallèle, particulièrement sur le bien-fondé d'utiliser le bois [du cercueil], déjà bien trop rare pour chauffer les vivants, comme combustible, c'est davantage la symbolique de l'acte qui prend une place importante : bien qu'autrefois elle constituât un honneur, la crémation répugne à cette époque, n'étant réservée qu'aux empoisonneurs et aux « pédérastres » ; elle ne s'associe pas véritablement à une marque de gloire. Également proscrite par l'Église[76], l'usage de la crémation reste à l'état embryonnaire. Ainsi, malgré sa légalisation en 1887, la crémation reste une pratique hétérodoxe pendant plus d'un siècle. On ne compte qu'1% de funérailles par crémation en France en 1980. Si l'augmentation est régulière jusque dans les années 1990, elle s'intensifie par la suite (avec un taux de croissance particulièrement important en 1985 de 23,3% par rapport à l'année précédente) et commence à faire concurrence à l'inhumation, « archétype de notre relation aux morts » (Clavandier, 2009, p. 137). En 1992 la crémation représente 8 % des obsèques, puis 12 % en 1996, 15 % en 1998, 21 % en 2003, 25 % en 2006, 28 % en 2008, 30 % en 2010 et 36 % en 2016[77]. Pour la sociologue Clavandier « rares sont les faits sociaux qui atteignent un taux de croissance équivalent » (*Ibid*., p. 136). Ce développement de la pratique crématiste sera renforcé par la levée de l'interdit de la crémation par l'Église en 1963, si, et seulement si, elle

[76] « L'inhumation est d'abord et avant tout la forme la plus idoine pour exprimer la foi et l'espérance dans la résurrection du corporel. En ensevelissant les corps des fidèles, l'Église confirme la foi en la résurrection de la chair et veut mettre l'accent sur la grande dignité du corps humain, en tant que partie intégrante de la personne, dont le corps partage l'histoire » (P. Serge-Thomas Bonino In Senèze, 2016).

[77] Annexe 7 : Évolution de la crémation en France, p. 405.

n'est pas choisie pour des raisons contraires à la doctrine et qu'elle ne mette en cause la résurrection des corps.

Ce qui distingue en tout point, la crémation de l'inhumation, c'est sa technique de réduction du corps mort. Alors qu'en cas d'inhumation, la décomposition du corps se fait en plusieurs années, voire décennies, sous terre à l'abri des regards, la crémation transforme en seulement quelques heures le défunt en un amas de cendres par l'action du feu. Elle permet de brûler le corps au lieu de le laisser pourrir (Souffron, 1999). Puis le « défunt » est remis à ses proches dans une petite urne. C'est un acte irréversible où la transformation est totale. Prenons le temps de bien décrire en quoi consiste justement la crémation, qui est très souvent sujette à un imaginaire important.

La crémation invite à un tout autre procédé que celui de l'inhumation, qui surprend souvent par sa brutalité. La crémation consiste à brûler, via des pierres réfractaires chauffées à plus de 800°C, le cercueil puis le corps du défunt en moins de deux heures (généralement entre soixante et quatre-vingt-dix minutes). La température interne de l'appareil à crémation est si haute que la majorité des éléments présents dans l'appareil de crémation vont s'évaporer en très fines particules ou en gaz durant la combustion. C'est le cas du cercueil, du capiton, des habits du défunt et des objets personnels qui ont pu être déposés dans le cercueil avant sa fermeture. C'est également le cas pour les 65% d'eau dont est composé le corps humain et l'ensemble de sa matière organique. De tout cela, il ne restera absolument plus rien. Rien du tout. Cependant, si les os dégagent des gaz qui brûlent eux aussi, la plupart d'entre eux ne brûlent pas à cette température. Ainsi, à l'issue de la combustion d'un corps, il subsiste les os les plus importants du corps humain, souvent reconnaissables pour la plupart, que l'employé du crématorium va récupérer dans un sabot (récipient). Le sabot est par la suite placé dans un pulvérisateur, qui va broyer les os en fines particules : c'est ce qu'on appelle les cendres. Une fois l'opération réalisée, qui ne dure que quelques minutes, les cendres sont étalées pour être refroidies durant une heure environ. Elles sont ensuite placées dans une urne, d'environ trois à quatre litres, qui sera scellée si les cendres n'ont pas pour vocation d'être dispersées. L'urne pourra ensuite être remise à la famille.

De nombreuses études ont été réalisées sur le rapport qu'entretenaient les individus et les familles avec ce procédé. On peut penser que c'est l'acte de brûler le corps, le processus en tant que tel, qui est apprécié – et c'est souvent le cas lorsque le corps a été perçu, pour le défunt ou sa famille, comme une prison ou un véritable enfer, lors d'une maladie grave par exemple. Le

feu offre pour certains un moment de liberté, voire de purification. L'âme peut enfin se détacher du corps, corps qui a tant fait souffrir – le défunt ou ses proches. Mais il s'avère que c'est davantage pour la réduction du corps en cendres que les Français s'orientent vers ce choix. En effet, il semble que les individus choisissent la crémation en premier lieu afin de faciliter la vie de ceux qui restent, afin de ne pas imposer à leurs proches de venir et d'entretenir un lieu de sépulture qui se trouve généralement loin d'eux, en raison de mobilités géographiques toujours plus importantes. Cet argument est suivi par l'invocation des raisons écologiques, éviter la pollution, la surpopulation des cimetières ; c'est la raison la plus invoquée par les associations crématistes qui militent pour ce choix (Faure, 2007), ou encore les convictions philosophiques.

Aujourd'hui, selon l'enquête réalisée par le CRÉDOC (Salmon Legagneur, 2019) en octobre 2019, 52% des 40 ans et plus souhaitent une crémation pour leurs obsèques, 40% pour les 18-39 ans. Si pour l'inhumation, les jeunes la préfèrent avant tout pour des convictions religieuses (34 % contre 27 % chez les plus de 40 ans), suivi par la tradition familiale (31 %) alors qu'elle est la première motivation pour les plus de 40 ans (43 %). Les motivations « naturelles », le corps retourne à la terre sans autre transformation, concernent pour l'ensemble 11% des motivations pour l'inhumation. Cependant, pour la crémation, les jeunes avancent en premier lieu des raisons écologiques (22 %), puis la volonté de ne pas embarrasser la famille (20 %) et en troisième, les convictions religieuses (9 %). Les principales motivations des plus de 40 ans pour la crémation sont différentes. La première est de ne pas embarrasser la famille (33 %), la cérémonie étant plus simple et d'un moindre coût, et de lui éviter l'entretien d'une tombe. L'écologie (15 %) est la troisième de leurs motivations, les convictions religieuses étant beaucoup plus rares (3 %).

Si la crémation est bientôt en passe de devenir majoritaire, force est de constater qu'avant 2008, aucune loi ne définissait véritablement le statut des cendres (alors assimilées à une « chose »), ni même ne délimitait les frontières à respecter concernant les destinations possibles des cendres (Clavandier, 2007). Tout ou partie des cendres pouvait donc être conservées à domicile ou dispersées n'importe où, hormis la voie publique, selon les souhaits de la famille du défunt. En raison de ce flou juridique, les cendres ont fait l'objet de différentes dérives et des milliers de morts ont pu se déplacer sur le territoire sans même que personne ne s'en rende vraiment compte (Esquerre, 2011a) .

Pour le sénateur Jean-Paul Sueur, promoteur de la loi de 2008 sur le statut des cendres, l'appropriation privée des cendres soulevait de véritables problématiques sociales. D'une part,

lorsqu'un individu est dépositaire d'une urne à son domicile, il la privatise. Cette privatisation est alors contraire à la philosophie qui préside à la mise en œuvre des cimetières communaux, qui sont, par définition, publics, et prive les proches du défunt de pouvoir se recueillir auprès de sa dépouille. Par ailleurs, la privatisation des restes humains soulève la question de la « transmission » lorsque le dépositaire de l'urne décède. Ne pouvant être considérées comme une chose dont on pourrait hériter, il n'y a jusque-là aucun recours. Pour finir, la privatisation des restes humains créait une multitude de cimetières privés, ce qui était, une nouvelle fois, aux antipodes de la conception du cimetière républicain (Sueur, 2007).

En parallèle, Sueur souhaitait que l'inhumation et la crémation s'inscrivent « dans un cadre identique, le cimetière public et laïc, revenant ainsi aux bases d'une culture du souvenir et prônant l'égalité des modes de sépulture » (Clavandier, 2009, p. 190). Tous les défunts, doivent être rattachés à un territoire identifiable, qu'est le cimetière, alors support du souvenir. Il est nécessaire d'avoir une trace.

La loi « Sueur » de 2008 a alors aligné le statut des cendres sur celui des corps inhumés : désormais « le respect dû au corps humain ne cesse pas avec la mort » et « les restes des personnes décédées, y compris les cendres de celles dont le corps a donné lieu à crémation, doivent être traités avec respect, dignité et décence » (C. civ., art.16-1-1) ; et mieux encadré la destination des cendres : Les cendres ne peuvent pas être partagées et doivent être en leur totalité soit conservées dans l'urne cinéraire soit dispersées. Par ailleurs, les cendres ne peuvent plus être conservées ou inhumées dans une propriété privée (sauf si c'est une volonté clairement exprimée par le défunt). Elles doivent être soit conservées dans l'urne, « qui peut être inhumée dans une sépulture ou déposée dans une case de columbarium ou scellée dans un monument funéraire à l'intérieur d'un cimetière ou d'un site cinéraire », soit dispersées dans l'« espace aménagé à cet effet d'un cimetière ou d'un site cinéraire», soit « dispersées en pleine nature, sauf sur les voies publiques » (CGCT, art. L.2223-18-2).

Cette carence réglementaire n'est pas sans faire écho aux questionnements contemporains relatifs au statut de l'humus issu du procédé de terramation, dans le champ des modes de sépulture alternatifs. À la différence de ce qu'ont pu connaître les cendres résultant de la crémation, ce matériau organique appelle une réflexion approfondie, multidimensionnelle et anticipatrice, afin de prévenir toute dérive comparable à celles observées par le passé. Au-delà des aspects techniques et environnementaux, ces débats renvoient plus largement au statut que nos sociétés confèrent au corps après la mort, et aux usages symboliques ou pratiques qui en découlent.

3. Le corps après la mort : continuités, perceptions et médiations

a) De la personne à la corporéité : fondements sociaux du corps vivant et du corps mort

Avant d'être une absence ou un souvenir, le défunt est d'abord un corps. Qu'il soit inhumé ou crématisé, ce corps demeure au centre du rituel : il est le support d'actions, de gestes et de paroles destinés à lui donner sens et à accompagner son passage. Même privé de vie, il continue de susciter des représentations, d'alimenter des imaginaires et d'impliquer des pratiques spécifiques. Comprendre ces logiques nécessite toutefois de remonter en amont, vers le corps vivant, celui qui existe dans et par la société. Car la manière dont une communauté pense et traite ses morts est indissociable de la façon dont elle définit la personne et conçoit la corporéité. Explorer l'anthropologie du corps est un exercice délicat, mais il est essentiel d'y consacrer quelques pages. S'intéresser aux représentations du corps, c'est d'abord interroger celles de la personne : sa définition, ses contours, ses relations avec la nature ou les autres ; en d'autres termes, définir ce qui fait l'homme revient aussi à définir ce qu'il en est de sa chair (Le Breton, 1994).

Le corps est une réalité changeante selon les sociétés : les représentations sociales lui assignent une place déterminée dans l'univers symbolique propre à chaque culture. Mais il est aussi, par nature, une réalité physique changeante : il se forme, naît, croît, se transforme, vieillit et finit par disparaître. Or, ces représentations ne concernent pas seulement le corps comme matière : elles traduisent, en creux, la manière dont chaque société définit ce qu'est une personne, ce qui en marque les limites, et comment elle évolue au fil de la vie et face à la mort. Ainsi, la définition même de la personne, dans un cadre donné, conditionne la manière dont le corps est perçu à chaque moment de son existence.

Les représentations du corps étant indissociables de celles de la personne, il est pertinent de revenir au travail fondateur de Mauss. Dans son article *Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de « moi »* (1938), Mauss déconstruit l'idée selon laquelle la notion de personne irait de soi et relèverait de l'ordre naturel. En retraçant l'histoire et la diversité des formes que prend la personne dans le temps et l'espace, Mauss ouvre la voie à une compréhension des enjeux que pose la mort sur la condition de l'individu en tant que personne inscrite dans un contexte social spécifique. Mauss dresse un véritable catalogue des constructions du *moi*, en l'observant à travers des exemples ethnographiques et historiques. Il débute par les Indiens Pueblos du Nouveau-Mexique, pour qui l'individu est indissociable de

son clan : il contribue à sa dynamique tout en y étant fondu. Dans le cadre cérémoniel, il se distingue du groupe par des signes particuliers – masque, titre, rang, rôle, propriété, survivance et réapparition dans un descendant portant les mêmes prénoms, titres, droits et fonctions. L'individu incarne ainsi la totalité préfigurée du clan, mais peut s'en détacher temporairement grâce à des attributs distinctifs acquis personnellement.

Le lien entre individu et clan est au cœur de l'analyse de Mauss, qui montre comment l'un et l'autre se façonnent mutuellement. L'exemple des Kwakiutl du nord-ouest américain illustre de manière frappante l'importance de l'âge et des fonctions associées dans la désignation de la personne. Chez eux, le nom constitue un élément central de l'identité : les ancêtres se réincarnent dans ceux qui portent leur nom, et « la perpétuité des choses et des âmes n'est assurée que par la perpétuité des noms des individus, des personnes » (*Ibid*., p. 12). Ces noms évoluent tout au long de la vie, en fonction de l'âge et de la position sociale : de l'enfant à l'adolescent, de l'adulte au guerrier, au chef ou à la cheffesse, chaque moment de l'existence est « nommé » et personnifié par un nouveau titre, lié à un rôle social ou rituel précis. Ici, l'identité du « moi » est indissociable de ce qui différencie un individu des autres – âge, fonction, statut – et trouve sa traduction concrète dans le système des noms. Ces exemples permettent d'appréhender la notion de personne comme un ensemble de rôles ou de « personnages » assumés dans des contextes spécifiques – cérémonies, drames rituels, vie familiale. Dans ces situations, l'individu peut revêtir un personnage temporaire qui le distingue momentanément du collectif tout en restant inscrit en lui.

Mauss montre ensuite que ce sont les Romains qui, plus que toute autre civilisation, ont fixé la notion de personne (*persona*) comme fait fondamental du droit. Si le terme reste lié au masque et au rôle théâtral, il en vient à désigner la véritable nature de l'individu. *Persona* incarne désormais la personnalité humaine dans son intimité, son caractère profond, tout en conservant l'idée d'une image superposée, d'un artifice. Les auteurs latins et grecs de la Morale ajoutent à ce sens juridique une dimension morale : la personne devient un être conscient, autonome, libre et responsable – une personne morale consciente. La philosophie viendra compléter cette évolution en associant la personne à la conscience psychologique. Dès lors, les débats portent sur la nature de l'âme : est-elle substance ou portée par une substance ? Constitue-t-elle l'essence même de l'homme ou seulement l'une de ses dimensions ? Est-elle une et indivisible, ou divisible et séparable ? Libre ou déterminée ? Ces questionnements, qui relient l'âme à la pensée et à la liberté d'action, aboutissent à lier la notion de personne à celle du « moi », elle-même inséparable de la conscience.

À travers cette lecture, on saisit la force des liens entre individu et groupe social : la définition de la personne est toujours située dans un cadre culturel, façonnée par les structures sociales, les croyances, les droits, les coutumes et les mentalités. Comme le résume Mauss : « Ce que je veux vous montrer, c'est la série des formes que ce concept a revêtues dans la vie des hommes des sociétés » (*Ibid*., p. 7).

Si la personne est une construction sociale et culturelle, elle s'incarne nécessairement dans un corps. Étudier ce corps, c'est prendre conscience que la corporéité humaine est un phénomène social et culturel, matière de symbole, objet de représentations et d'imaginaires (Le Breton, 1994). Bourdieu souligne que le corps est à la fois produit et producteur de société (1977). Par l'*habitus*, il désigne l'ensemble des dispositions durables et incorporées au fil de la socialisation, qui orientent nos façons de nous tenir, de marcher, de nous habiller, de parler ou de réagir. Ces dispositions, acquises par l'expérience et l'éducation, sont en grande partie inconscientes et reproduisent les structures sociales dans lesquelles elles ont été formées. Ainsi, le corps devient le support matériel de l'*habitus* : il exprime à la fois l'appartenance à un groupe social et la singularité d'un parcours individuel. Les manifestations corporelles – postures, démarche, habillement, tatouages, coiffure – ne prennent sens qu'en référence aux codes symboliques propres à un groupe social donné. Elles situent l'individu dans un espace social et culturel précis et agissent comme des marqueurs identitaires. Mauss, dans *Les techniques du corps* (2013), complète cette approche en montrant que les gestes les plus quotidiens n'ont rien de naturel : marcher, dormir, nager, accoucher sont autant d'actions façonnées par la culture et transmises par l'apprentissage.

Le statut du corps évolue donc selon le cadre social et culturel dans lequel il s'inscrit. Dans la société occidentale, un tournant important se produit à la fin des années 1960 avec l'émergence d'un nouvel imaginaire du corps, plus individualisé et objectivé. Le corps cesse alors d'être pensé comme indissociable de l'homme pour apparaître comme une possession, un attribut distinct (Le Breton, 1994). L'homme est désormais conçu comme sujet face à son corps, que l'on peut modeler, transformer, améliorer. Cette mutation se reflète également dans le domaine funéraire. C'est à cette même période que les soins de conservation connaissent un développement important : il s'agit non seulement de ralentir la décomposition du corps, mais aussi de le rendre présentable aux proches selon les codes culturels contemporains. Ce geste prolonge la présence sociale du défunt en adoucissant visuellement l'impact de la mort, jugée désormais trop dure à supporter.

Toute action de la vie quotidienne engage la corporéité, ne serait-ce que par l'activité perceptive que l'être humain déploie à chaque instant pour voir, entendre, goûter, sentir, toucher – et ainsi attribuer des significations précises au monde qui l'entoure (*Ibid*.). La relation au monde et aux autres passe par ces perceptions, par les sentiments et par les expressions corporelles. Or, l'expérience sensorielle n'est pas seulement physiologique : elle est profondément façonnée par les normes et les représentations sociales. C'est pourquoi la rencontre avec un corps mort – et, par extension, avec la mort – constitue avant tout une expérience sensorielle, interprétée différemment selon l'inscription sociale de l'individu qui la vit. La corporéité doit ainsi être envisagée comme une structure symbolique, indissociable des sociétés dans lesquelles elle s'exprime et des imaginaires qui la traversent. Et cette corporéité ne s'interrompt pas à l'instant du décès : au contraire, la mort lui confère un statut particulier et en transforme profondément la signification. Dans l'imaginaire comme dans les représentations, le corps continue à « vivre » même après la mort, en tant que support matériel de la personne qu'il fut et en tant qu'objet social autour duquel s'organisent les pratiques funéraires.

b) Le corps mort, entre transformation physique et statut social

Aux phénomènes physiologiques entraînés par la mort d'un individu, s'ajoute un ensemble complexe de croyances, d'émotions et d'actes particuliers. Le corps du défunt devient l'objet de soins codifiés et d'une sépulture régulière, motivés par une obligation morale (Hertz, 1928). Dans son chapitre *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort*, Hertz souligne que la conception occidentale de la mort comme un événement instantané n'est pas universelle. Ailleurs, la mort est envisagée comme un processus, ponctué d'étapes successives, dont les rites, la durée et les représentations varient considérablement.

Pour illustrer cette conception, Hertz décrit la pratique des « doubles obsèques » en Indonésie. La sépulture provisoire consiste à offrir au mort une résidence temporaire en attendant la dissolution complète du corps, jusqu'à ce qu'il ne reste plus que les ossements. Ce temps d'attente, situé entre le décès et la cérémonie finale, correspond généralement à la transformation du cadavre en squelette.

Pendant cette période intermédiaire, l'état du corps influence directement les rites. Durant la dessiccation des os, les survivants bouchent hermétiquement les fentes du cercueil et veillent à ce que les matières putrides s'écoulent à l'extérieur. Ce geste répond à une double finalité :

éviter que l'« influence mauvaise » du cadavre – associée aux odeurs – ne se répande et frappe les vivants, et libérer le mort de l'« infection mortuaire » (*Ibid*.).
Tant que le rite final n'a pas eu lieu, le cadavre est perçu comme vulnérable aux mauvais esprits. Les survivants doivent le protéger à travers divers gestes : ablutions, fermeture des yeux et des orifices corporels, veillées. « Ainsi le cadavre, frappé d'une infirmité spéciale, est un objet de sollicitude, en même temps que de crainte » (*Ibid*., p. 21). Ces pratiques ne sont pas sans rappeler les soins de présentation et de conservation actuels : lavage, fermeture et obturation des orifices (oreilles, nez, bouche, voire anus et vagin) afin de prévenir tout écoulement. Peut-être persiste-t-il ici, au-delà de l'approche biologique, et même de façon implicite, une croyance visant à protéger le défunt de toute intrusion malveillante.

Dans bien des sociétés, l'impureté du cadavre est liée à la décomposition. Chez les Olo Maanjan, le mort n'a pas terminé sa vie terrestre tant que la chair n'a pas disparu : sa présence physique maintient son existence parmi les vivants. À Timor, lorsqu'un rajah meurt, son successeur ne peut assumer ses fonctions avant l'inhumation définitive, car jusque-là, le défunt est seulement « endormi » (*Ibid*.).
Pour les survivants, cette période intermédiaire est marquée par un double impératif : protéger le mort et se protéger de lui. Les Olo Ngadju estiment qu'un « nuage impur » entoure le cadavre et peut atteindre les personnes ou les objets en contact avec lui. Cette souillure détermine la durée du deuil, modulée selon le degré de parenté : plus on est proche du défunt, plus on subit les interdits pendant l'intervalle qui sépare la mort des secondes obsèques. L'état physique du corps influence donc directement le statut rituel des proches : plus le danger associé au cadavre diminue, plus les contraintes du deuil s'allègent.

La sépulture provisoire ne se limite pas à la dessiccation : elle transforme le cadavre et prépare l'âme à son prochain statut. Sa durée dépend de la vitesse réelle ou supposée de la décomposition, et les funérailles définitives n'ont lieu que lorsque les restes sont secs. Pour les fidèles du mazdéisme, le cadavre est « la chose impure par excellence » : il ne doit pas contaminer la terre, l'eau ou le feu, et doit donc être isolé dans un lieu stérile (cf.

Les tours du silence en Inde*, p. 220*). Ce lien entre l'état du corps et l'intégration du défunt dans le monde des morts s'inscrit dans une croyance plus générale : faire passer un être dans l'autre monde nécessite sa destruction, par sacrifice ou par usure graduelle. Au fur et à mesure que le corps disparaît, il se reconstitue dans le monde des morts. La mort apparaît alors moins comme

une destruction que comme une transition : un corps ancien disparaît pour qu'un corps nouveau, spirituel, advienne.
La cérémonie des secondes obsèques marque la fin du processus : elle offre au défunt une sépulture définitive, libère les survivants de leurs obligations de deuil, et permet au mort d'accéder au pays des ancêtres. Les restes, lavés et purifiés, peuvent rejoindre ceux des aïeux. Les ossements sont perçus comme porteurs d'une influence protectrice, proportionnelle au prestige du défunt de son vivant. La répulsion initiale liée au cadavre est ainsi remplacée par un sentiment de respect.

Pour Hertz, la mort n'est pas un fait ponctuel mais un processus achevé lorsque la dissolution du corps est complète. Dans les sociétés qu'il étudie, la vie est faite de phases hétérogènes, et chaque changement de statut, y compris la mort, implique un temps de transition. Dans cet état intermédiaire, le défunt est encore un peu vivant et pas tout à fait mort : il continue d'exister dans les liens, souvenirs et images des survivants, avant que l'image de l'ancêtre ne prenne définitivement sa place. Cette étape correspond pleinement à la phase de marge décrite par Van Gennep dans sa théorie des rites de passage précédemment développée (Van Gennep, 1981).
La destruction progressive du corps reflète alors l'état de trouble de la communauté : ce trouble se résout lorsque le cadavre devient un squelette stable, semblable à ceux des ancêtres. Le lien étroit entre corps et âme, relevé par Hertz, explique que le cadavre serve de support matériel aux représentations collectives, aux rites et aux émotions qui suivent le décès.

Les analyses de Hertz révèlent combien le statut du corps mort est culturellement construit et dépend du rapport entre corporéité, identité et appartenance sociale. Elles posent aussi une question centrale : le corps mort reste-t-il une personne ? Les rites funéraires marquent à la fois la reconnaissance du défunt comme personne et son passage vers un autre état, confirmant le caractère transitoire de sa condition. Cette réflexion ouvre sur un questionnement actuel : comment nos sociétés contemporaines, marquées par la médicalisation, la crémation croissante et la transformation des rites, redéfinissent-elles ce statut liminaire du corps mort ?

c) Limites et déplacements de la notion de personne face à la mort

Cette réflexion s'inscrit dans le prolongement des travaux de Hertz, qui présente la mort comme un état transitionnel : dans les sociétés pratiquant les doubles funérailles, le défunt n'est ni

complètement vivant ni totalement mort. Dans nos sociétés occidentales, au contraire, la mort est généralement perçue comme un événement ponctuel, mettant un terme définitif à l'individualité.

Maurice Bloch, dans son article *La mort et la conception de la personne* (1993) , cherche à dépasser cette vision dichotomique, en la confrontant à d'autres systèmes de croyance. Il rappelle que, comme Mauss l'avait déjà montré, l'individu peut être tiraillé entre son identité propre et celle conférée par le groupe social. Bloch mobilise une vision répandue de la mort comme voyage, qui peut mener soit à une renaissance – comme chez les Tibétains – soit à une disparition totale. Cette représentation fait écho à celle de la vie elle-même, conçue comme une succession de déplacements et de passages (Van Gennep, 1981). La mort devient ainsi un épisode dans une longue histoire, appelée à se poursuivre bien après la fin biologique.

La doctrine bouddhiste et hindouiste du karma illustre cette conception : vie et mort ne sont que les étapes d'un même processus, et la mort est progressive. Pour Bloch, cela remet en cause l'analyse de Hertz :

> « Cette continuité dans le processus vie-mort, particulièrement explicite dans l'hindouisme et dans le bouddhisme, se retrouve aussi dans certaines cultures africaines et chez les Indiens d'Amérique du Nord et du Sud. Elle a des implications qui n'ont été étudiées ni par Hertz ni par la plupart des auteurs. En effet, si Hertz insiste bien sur le processus qui se déroule après la « mort biologique », il ne remet jamais en cause la conception de la mort comme un fait ponctuel. Au contraire, comme Malinowski et des psychanalystes, il se fonde sur ce concept dans sa propre théorie. Ce qu'il voit dans les rituels et dans les croyances qui s'élaborent autour du mort, c'est une *réponse* aux problèmes psychologiques et sociaux qu'il estime inévitablement causés par le choc du décès. En d'autres termes, même s'il reconnaît que l'on s'en préoccupe parfois bien au-delà de ce moment précis, il continue à penser que la mort est une fin en soi, sans commune mesure avec les autres étapes de l'existence » (Bloch, 1993).

Selon Bloch, les auteurs occidentaux projettent leur propre idéologie : la mort est un instant qui met fin à l'existence. Pourtant, dans d'autres cultures, elle est envisagée comme un processus, parfois comparable à la dessiccation progressive du corps. Chez les Merina de Madagascar, par exemple, l'enfant naît « humide », sans ossature dure, puis se dessèche et se durcit en grandissant, jusqu'à l'ultime étape : l'inhumation définitive du squelette dans la tombe commune. D'autres croyances brouillent la frontière entre vie et mort. Dans le spiritisme, par exemple, le médium expulse son propre esprit pour laisser place à celui du défunt, produisant une forme de « renaissance » de l'esprit mort. Dans ce cadre, « la mort d'un membre de la société n'est pas comprise comme la fin de son activité terrestre » (*Ibid*.). Bloch montre ainsi que notre conception individualiste de la personne repose sur une corporéité définie par ses

éléments internes : chair, sang, organes. La fin de ces éléments signe la fin de l'individu. Dans cette logique, « soit on est un individu dont toutes les parties sont réunies, soit elles sont séparées, ce qui, dans notre système, signifie […] être mort » (*Ibid*.). Une telle vision laisse peu de place à la mort comme transformation.

En Somalie méridionale, la personne est pensée autrement : les parties molles du corps sont liées à la mère, les parties dures (les os) au père. La mort correspond à la disparition des parties molles, mais le squelette – partie holiste et patrilinéaire – perdure et continue de vivre à travers la lignée. Les os sont perçus comme propriété collective des descendants, garants de la continuité du groupe. Les doubles funérailles y ont alors un double rôle : conduire l'individu au repos et assurer la survie de l'élément holiste. Pour Bloch, la mort de l'individu est aussi la source de la régénération du groupe, qu'il s'agisse de la lignée ou, parfois, de la société entière. Ce constat nuance fortement l'opposition entre sociétés holistes et individualistes : la plupart des systèmes de croyance combinent, à des degrés divers, des dimensions personnelles et collectives. Ainsi, « il y a toujours doute et conflit autour des interprétations selon lesquelles les gens sont soit des créatures individuelles, uniques, limitées dans le temps et l'espace, soit renferment un élément impersonnel et éternel » (*Ibid*.).

Cette analyse permet de sortir d'une vision ethnocentrée et d'admettre que le statut du corps mort – pas tout à fait mort, mais plus vraiment vivant – est universellement trouble, y compris dans nos sociétés. Elle ouvre ainsi la voie à une réflexion sur la manière dont, aujourd'hui, nos sensibilités face au cadavre se transforment et se réorganisent.

d) Mutations, projections et imaginaires du corps mort et des sensibilités contemporaines

L'histoire des sensibilités face au corps mort, telle que l'a étudiée Memmi (2015), montre que nos réactions, nos gestes et nos représentations à l'égard du cadavre ont connu d'importantes mutations au cours du XXème siècle. Deux grands mouvements anthropologiques s'y dégagent : d'une part, une hausse de la répugnance envers la matérialité des corps morts, qu'ils soient malades, mourants ou décédés ; d'autre part, une « contre-offensive » à ce mouvement, amorcée dans les années 1960 et intensifiée dans les années 1990, visant à restaurer un contact entre vivants et défunts.

La première tendance s'est traduite par une mise à distance physique et sensorielle du corps

mort, favorisant des pratiques comme la crémation, la médicalisation accrue de la fin de vie, ou encore l'externalisation du corps hors de la sphère domestique. La seconde tendance, plus récente, se manifeste dans la réintroduction d'interactions directes avec le corps : présentation aux proches, soins de conservation, rituels personnalisés. L'exemple de la mort périnatale est révélateur : dans les années 1970, les bébés décédés – parfois suite à une interruption médicale de grossesse – étaient crématisés avec les déchets anatomiques, sans que les parents puissent les voir ou les toucher. Dix ans plus tard, la tendance s'inverse : on propose aux parents de voir, de tenir, voire de photographier l'enfant, tandis que les professionnels (sages-femmes, infirmiers, agents funéraires) préparent le corps avec soin pour cette rencontre.

La crémation illustre également cette transformation. Jusqu'au milieu des années 1970, l'urne contenant les cendres était scellée avant d'être déposée au columbarium ou en pleine terre. Le décret de 1976 autorise la conservation temporaire à domicile ou la dispersion des cendres, ce qui ouvre la voie à un rapport plus direct, presque intime, avec ces restes. Cependant, cette évolution s'accompagne d'un changement matériel important : pour permettre la dispersion, la loi impose la pulvérisation complète des os, effaçant toute forme reconnaissable et accentuant la « dématérialisation du mort » (*Ibid*.). Là où les ossements fragmentés pouvaient encore évoquer la forme humaine, la poudre blanche et inodore n'offre plus aucune prise à l'imagination organique. Ce basculement dans la perception est illustré par Jade, 29 ans, directrice artistique, interrogée lors de notre enquête de 2018. Elle explique préférer recevoir les cendres plutôt que les os entiers de son proche défunt : « *Parce que ce n'est pas comme ça que j'ai envie de me souvenir de la personne que j'ai aimée, pas à l'état de squelette quoi. […] Je préfère voir de la poudre d'os que des os. […] Dans la perte de quelqu'un qu'on aime, il faut toujours un peu des formes* ».

Le refus n'est pas lié à une peur physiologique mais à une volonté de préserver une dernière image apaisée, de maintenir une distance symbolique face à la matérialité crue du corps mort. Les professionnels du funéraire jouent ici un rôle d'intermédiaires : ils recommandent ou non la présentation du corps, informent les familles sur le « degré de présentabilité » du défunt, et organisent si nécessaire les soins de conservation.

Ce rôle de médiation s'inscrit dans une réalité plus large et intemporelle : dans toutes les sociétés, le corps mort n'est pas perçu comme une simple matière inerte, mais comme un « reste » porteur d'une part de la personne, « le corps mort n'est pas le cadavre-objet, mais la personne qui se survit » (Thomas, 1985, p. 26). Robert Hertz (1928), montrait déjà que le cadavre est envisagé comme une entité investie de qualités symboliques et relationnelles, et que

sa transformation physique doit être socialement et rituellement encadrée pour éviter la rupture du lien entre vivants et morts. Thomas (1975) a poursuivi cette réflexion en soulignant la puissance d'évocation du corps mort, même dans les sociétés occidentales contemporaines, où l'individualisme et la sécularisation tendent pourtant à en effacer la visibilité.

Les données recueillies au cours de notre enquête confirment cette persistance. Les individus continuent de projeter sur leur propre dépouille une sensibilité, une vulnérabilité et une continuité identitaire, et ce bien qu'ils aient conscience que cette enveloppe corporelle ne sera plus habitée par la conscience au moment du traitement post-mortem. Cette projection subjective – qui consiste à se représenter « depuis l'intérieur » ce que vivrait le corps – constitue un élément central dans l'appréhension des techniques funéraires, qu'il s'agisse de l'inhumation, de la crémation ou, plus récemment, des modes de sépulture alternatifs. Au-delà des dimensions techniques et rationnelles, les enquêtés élaborent un véritable imaginaire corporel post-mortem. L'importance de l'identification corporelle se manifeste même en situation de décès : l'enveloppe charnelle est pensée et ressentie comme susceptible de subir des affects physiques, et ces projections façonnent l'acceptabilité ou le rejet des procédés funéraires envisagés. Comme l'exprime Élodie à propos de l'aquamation : *« Ça m'angoisse un peu. (…) Le fait d'étouffer un peu, le fait de… comme de faire de la plongée et de perdre son respirateur, vous voyez, de se noyer ».* Ici, le processus est imaginé depuis la perspective interne du corps immergé, avec tout ce que cela suppose de vulnérabilité, d'étouffement et d'impuissance. Ce sentiment de malaise ne saurait être réduit à une ignorance technique ou à une peur rationnelle. Il s'ancre dans une expérience imaginaire, enracinée dans la corporéité et le sensible, qui résiste aux arguments purement scientifiques.
Cette logique projective ne se limite pas à l'aquamation. Elle se retrouve dans les propos relatifs à d'autres modes de sépulture : l'inhumation évoque pour certains la claustrophobie (*« Je suis un peu claustro, aussi vous voyez »,* Célestine), la répulsion pour la décomposition *(« j'ai un problème avec les vers [de terre] »,* Célestine) ; la crémation peut convoquer des sensations thermiques *(« avoir chaud, d'être brûlée, je m'en fiche »,* Catherine). Comme le résume Élodie, la comparaison entre procédés funéraires se fait souvent à partir d'une expérience corporelle fictive : *« Le fait de s'étouffer, le fait de se noyer ça me gêne mais j'essaye de le comparer à la crémation où le fait d'être brûlée ça me dérange aussi… en y réfléchissant… mais morte ».*

Ces projections, parfois très marquées, traduisent l'absence d'un récit collectif ou spirituel partagé autour de certaines techniques, en particulier lorsqu'elles sont nouvelles ou encore

marginales dans le paysage funéraire. En l'absence de médiation culturelle ou rituelle, ce sont les représentations individuelles – souvent nourries par la fiction, les émotions ou les expériences indirectes – qui dominent. Comme l'ont montré Metcalf & Huntington (1991), la ritualité permet précisément d'offrir un cadre narratif qui canalise l'imaginaire et inscrit le corps dans un système de significations partagées, ou comme le précise Morin, « le cadavre humain a suscité des émotions qui se sont socialisées en pratiques funéraires » (1970, p. 33). Dans le cas des techniques émergentes comme l'aquamation ou la terramation, le manque d'ancrage symbolique favorise une appréhension centrée sur les affects corporels et la matérialité brute du procédé. À l'inverse, dans des formes de traitement plus anciennes – par exemple l'inhumation ou la crémation – un ensemble de récits, de gestes et de symboles socialement établis permet de mettre à distance la matérialité du corps et d'en faire un objet de mémoire et de lien.

Ce « retour au corps » par l'imaginaire, exprimé de manière incarnée même chez ceux qui ne croient pas à une conscience post-mortem, témoigne d'une persistance de l'agentivité symbolique du cadavre. Il reste un vecteur de projections identitaires, affectives et sensibles. Comme l'a souligné Bloch (1993), le traitement du corps est toujours aussi un traitement de la personne : dans la manière dont on imagine, entoure et dispose du cadavre se joue une certaine conception de l'individu et de son inscription dans le collectif.
En définitive, l'analyse des discours montre que les choix funéraires ne sont pas seulement conditionnés par des critères culturels, économiques ou écologiques. Ils s'enracinent dans cette continuité imaginaire de la sensibilité corporelle, qui prolonge la perception de soi au-delà de la vie. La prise en compte de ce paramètre est essentielle pour comprendre la réception sociale des innovations funéraires et les résistances qu'elles peuvent susciter, en particulier lorsqu'elles ne disposent pas encore du récit symbolique capable d'en apaiser la charge sensible.

Ce passage met en évidence une constante anthropologique : même dans les sociétés sécularisées où la croyance en une conscience post-mortem est minoritaire, le cadavre reste pensé comme une entité sensible et vulnérable. Cette projection sensible explique en partie les résistances vis-à-vis de certaines innovations funéraires, en particulier lorsqu'elles ne sont pas encore investies d'un récit symbolique ou rituel apte à en atténuer la charge émotionnelle.
Les professionnels du funéraire occupent, dans cette dynamique, une position charnière. D'une part, ils sont détenteurs d'un savoir technique sur la transformation matérielle du corps (gestion de la décomposition, présentation, conservation, crémation) ; d'autre part, ils sont garants d'un

« cadre émotionnel » (Bernard, 2009) qui vise à préserver la dignité du défunt et à guider les proches dans leur rapport au corps. Leur médiation est d'autant plus cruciale que notre société conjugue deux tendances paradoxales : l'accroissement de la sensibilité au sale et à l'impur et la valorisation d'un contact direct avec le défunt, jugé bénéfique pour le processus de deuil[78]. Et dans ce contexte, les agents funéraires sont eux-mêmes « des professionnels de plus en plus exposés tout en étant de moins en moins autorisés à dire ce qu'ils ressentent : des contradictions non négligeables au cœur du procès de civilisation » (Memmi et al., 2016). Ce double mouvement rend compte de la complexité contemporaine des sensibilités face au corps mort : un objet à la fois écarté et rapproché, craint et désiré, évacué de l'espace quotidien mais préparé pour la rencontre. Entre dégoût organique, attachement affectif et projection imaginaire, le corps mort demeure un puissant catalyseur d'émotions et de représentations, au cœur des choix funéraires et des pratiques rituelles. Ce rapport ambivalent au corps mort ne se joue pas uniquement dans la sphère intime des proches ou dans l'espace symbolique des représentations collectives : il prend aussi forme dans les gestes quotidiens de ceux qui, par métier, côtoient et manipulent les défunts. Observer leur travail permet de saisir comment, concrètement, ces sensibilités se traduisent, se négocient et parfois se transforment au contact direct de la matérialité du cadavre.

e) Les professionnels du funéraire, de la gestion à la mise en scène du corps mort

Les travailleurs du funéraire occupent une place singulière dans le rapport contemporain au cadavre. Ils sont les seuls habilités à transporter, préparer et disposer du corps, ce qui les enferme dans un univers professionnel à part : celui de la gestion physique (et symbolique) de la mort. Leur quotidien consiste à manipuler des corps aux états très variables – les morts « en bon état » et les autres, « en mauvais état » (Michaud-Nérard, 2016) – et à composer avec des réalités que la plupart des vivants ne voient jamais. Ce rapport privilégié au corps mort impose des techniques de distanciation pour affronter ce qui, socialement, reste un objet de répulsion. Brancard, housse, gants, corbillard, protocoles d'hygiène et gestes standardisés participent à la mise à distance physique, tout en préservant la dignité du défunt. Mais le contact charnel est inévitable : « on doit y mettre les mains » (Jeanjean & Laudanski, 2013), rappellent souvent les agents.

[78] Dans 55% des cas, voir le corps du défunt a eu un impact positif sur le vécu du deuil selon CSNAF-CREDOC (2016).

L'expérience professionnelle ne met pas totalement à l'abri des chocs sensoriels ou émotionnels. Comme l'ont montré Trompette et Caroly (2004), certaines situations – réquisitions après suicide par défenestration, accidents ferroviaires, décomposition avancée – déjouent les stratégies habituelles de banalisation. Le témoignage de ce maître de cérémonie, intervenant occasionnellement lors de réquisitions et que j'ai interviewé en 2018 dans le cadre de mon mémoire, illustre bien cette limite :

> « […] Quelqu'un qui est passé sous le train […] il était juste coupé en deux, et je l'ai récupéré par la colonne vertébrale. En fait son buste avait été coupé en deux, mais il restait la colonne qui dépassait, toute belle, sans rien dessus. À un moment je me suis demandé ce que j'étais en train de faire.
> C'est un truc qui n'arrive jamais ça, t'imagines ? Ramasser quelqu'un par sa colonne vertébrale ! Et puis je me suis vite enlevé ça de la tête, sinon j'aurais jamais pu continuer. Tu sais, c'est un peu comme quand on fait sa première tête, ça s'oublie pas » (JDT, 28/03/2018).

Ces métiers se situent au bas de la hiérarchie sociale. Comme le note Everett Hughes (1996), le *dirty work* – « sale boulot » – désigne les tâches physiquement dégoûtantes ou symboliquement dégradantes. La manipulation du corps mort cumule ces deux dimensions : elle confronte à des matières jugées impures et à un stigmate social qui marginalise ceux qui y sont exposés. L'impureté est ici autant morale que matérielle, renforçant le sentiment d'isolement professionnel. Les émotions associées au travail funéraire oscillent entre dégoût, peur et fascination. L'odorat et le toucher sont les sens les plus sollicités et les plus marquants : l'odeur de décomposition, en particulier, peut rester « imprimée » dans la mémoire olfactive pendant des jours. Les agents développent alors leurs propres techniques pour limiter l'impact sensoriel, comme ce porteur qui ne respire « que par la bouche » lors des réquisitions pour éviter de sentir « l'odeur dans le nez » (JDT, 26/03/2018).

Cette charge sensorielle et émotionnelle est paradoxale dans un contexte où le processus de civilisation (Elias, 1939) tend à interdire l'expression publique du dégoût. Les opérateurs funéraires, bien que socialement invisibles, participent pourtant à la mise en scène publique de la mort : ils présentent le corps, conseillent les familles sur la possibilité de voir ou non le défunt, orientent vers des soins de thanatopraxie lorsque cela est possible. Ils sont à la fois acteurs techniques et médiateurs symboliques, garants de la dernière image laissée aux proches. Le corps mort, pour eux, n'est pas un objet unique mais une entité à statuts multiples : dépouille potentiellement dangereuse sur le plan sanitaire, parent vivant symboliquement, citoyen défunt juridiquement, et, toujours, sujet d'émotions collectives. Connaître et jongler avec cette

pluralité est essentiel pour anticiper les gestes techniques, les interactions avec les familles et le déroulement du rituel. En définitive, les professionnels du funéraire se situent dans une tension permanente : ils doivent composer avec une sensibilité accrue de la société au sale et à l'impur tout en assumant, au quotidien, un contact direct avec le cadavre. Leur rôle est donc double : neutraliser la charge sensorielle et émotionnelle du corps mort pour eux-mêmes, et la transformer pour les vivants, en un objet digne de mémoire et de lien.

Ce rapport ambivalent au corps mort – entre gestion technique, mise en scène symbolique et négociation permanente entre sale, impur » et propre – prend une résonance particulière à l'heure où se développent des modes de sépulture alternatifs, souvent portés par des préoccupations écologiques. Ces nouvelles pratiques, qu'il s'agisse de l'inhumation naturelle, de l'aquamation ou de la terramation, réinterrogent non seulement les gestes techniques, mais aussi les représentations du corps, de la mort et de sa place dans le cycle naturel. Elles posent la question de savoir comment préserver la dignité et la symbolique du défunt tout en assumant, parfois plus directement, la matérialité de la décomposition.

CONCLUSION DU CHAPITRE II DE LA DEUXIÈME PARTIE

L'histoire des pratiques funéraires révèle une succession de recompositions plutôt qu'une rupture nette : la mort est passée du cœur de la communauté à des espaces spécialisés, et le rituel collectif s'est transformé en formes plus intimes ou personnalisées. La famille, autrefois garante des gestes funéraires, a progressivement cédé sa place à des acteurs professionnels, chargés d'orchestrer la majorité des étapes et de garantir la continuité du rite.

Cette évolution s'accompagne d'une redéfinition des finalités : là où le rite visait principalement à intégrer le mort dans le monde des ancêtres, il tend aujourd'hui à répondre aux besoins psychologiques, esthétiques et mémoriels des proches. Le corps du défunt reste au centre, mais son traitement est désormais soumis à des logiques techniques, sanitaires et réglementaires qui conditionnent à la fois la forme et le sens du rituel.

Ces mutations ont préparé le terrain à la naissance d'un véritable secteur d'activité – celui des pompes funèbres – structuré autour de savoir-faire techniques, de services standardisés et d'une offre commerciale. C'est dans ce cadre, marqué par la professionnalisation et la diversification des prestations, que se posent aujourd'hui de nouvelles attentes, y compris écologiques, qui interrogent la matérialité des gestes, leur empreinte environnementale et leur inscription dans le cycle du vivant. Le chapitre suivant reviendra précisément sur cette structuration économique et professionnelle, pour mieux comprendre l'espace dans lequel peuvent se déployer les funérailles écologiques contemporaines.

CHAPITRE III

Histoire économique et enjeux contemporains du secteur funéraire

L'économie funéraire est le résultat d'une lente transformation historique, au croisement de dynamiques sociales, religieuses, techniques et marchandes. Depuis la fin du Moyen Âge, l'organisation des obsèques s'est progressivement déplacée d'un cadre communautaire et religieux vers un modèle professionnel et institutionnalisé. D'abord marquée par la solidarité villageoise, les confréries de charité et les corporations spécialisées, la prise en charge des morts était alors indissociable du lien social et du cadre spirituel. La Révolution, suivie des réformes du XIXème siècle, a marqué un tournant : l'État et les municipalités se sont progressivement affirmés comme acteurs régulateurs, tandis que les premiers entrepreneurs privés faisaient leur entrée dans le champ funéraire.

Ce processus d'autonomisation des pompes funèbres vis-à-vis de l'Église a conduit, au fil du XXème siècle, à l'émergence d'un véritable marché funéraire, encadré par des régimes juridiques successifs et structuré autour de prestations standardisées. La modernisation technique, la motorisation des convois, la rationalisation du traitement du corps et la professionnalisation des métiers ont renforcé cette structuration. Mais cette évolution s'est également accompagnée d'une uniformisation des rituels, qui tend à réduire la diversité culturelle et symbolique des pratiques au profit d'une offre cadrée par des logiques industrielles.

Aujourd'hui, le secteur funéraire français représente un marché estimé à près de 3 milliards d'euros, dominé par quelques grands groupes nationaux et composé de milliers d'opérateurs locaux. L'ouverture à la concurrence, en 1993, a renforcé ces logiques marchandes, tout en incitant les opérateurs à diversifier leur offre, notamment par la personnalisation des cérémonies et l'intégration croissante d'arguments écologiques.

Cependant, ces évolutions soulèvent plusieurs enjeux. La « personnalisation » et l'« écologie funéraire » peuvent répondre à des attentes sociétales fortes, mais elles peuvent aussi devenir des niches commerciales où la dimension éthique se double d'un surcoût, risquant de réserver certaines options aux familles les plus aisées. Parallèlement, de nouvelles initiatives émergent, à l'image des coopératives funéraires, qui proposent un modèle alternatif. Entre héritage communautaire, professionnalisation, marchandisation et innovations sociales, le contexte économique du funéraire contemporain reflète ainsi les tensions entre valeur symbolique, logique de marché et quête de sens.

1. Histoire et structuration des services funéraires

a) De la solidarité villageoise aux confréries de charité : la prise en charge communautaire des morts

Avant que naissent les entreprises de pompes funèbres telles qu'on les connaît aujourd'hui, différents acteurs et systèmes d'acteurs locaux étaient mobilisés de la fin du Moyen Âge à la Révolution autour du culte des funérailles (Trompette, 2008). Membres de la collectivité locale, associations laïques, ordres ecclésiastiques ou encore corporations des crieurs jurés se distribuaient les rôles et se partageaient les sphères économiques et symboliques liés aux obsèques. Cette période est également marquée par la montée en puissance de l'Église catholique, qui travaille à établir progressivement sa domination sur ce champ de pratiques.

La sociologue Trompette rappelle « que le champ des pratiques funéraires décrit l'accomplissement d'une série d'actes rituels qui opèrent symboliquement un travail de mise à distance au fil duquel le défunt se sépare du monde des vivants pour rejoindre celui des morts » (*Ibid*., p. 31). Et si ce processus rituel se réalise selon une trame particulièrement structurée, les coutumes locales apportent de nombreuses variantes, que ce soit sur les détails de la mise en scène, l'habillage de la mort ou l'organisation sociale de la procession.
Ces opérations rituelles nécessitent l'attribution de différents rôles sociaux, et ce tout le long du processus rituel. C'est alors la coutume qui désigne ces interprètes : ceux dont la mort est déjà leur métier (ou en fait partie, tels que les sonneurs de cloches, les crieurs des morts, les veilleuses, les fossoyeurs ou le curé de la paroisse) ; ceux qui, grâce à leur spécialité professionnelle, peuvent intervenir occasionnellement (c'est le cas notamment des menuisiers qui fabriquent les cercueils ou des maçons pour les monuments funéraires) ; enfin, les parents du défunt, ainsi que ses proches et voisins, peuvent également tenir un rôle dans le processus rituel des funérailles – ou en être totalement exclus – selon les coutumes locales (*Ibid*., p. 32).
Dans le monde rural la coutume constitue ainsi le principal cadre organisateur de la prise en charge des défunts. Ce modèle d'organisation sociale de solidarité communautaire restera le plus répandu au sein du monde occidental jusqu'à l'arrivée d'une profession de service associée à l'organisation des funérailles au sein des cités, puis bien plus tard dans les campagnes. Il témoigne de l'importance jouée dans le monde rural par le cercle familial, amical et local, accompagné des figures religieuses locales.

De la fin du XIVème siècle à la fin du XVIIIème siècle, ce modèle de prise en charge collective des défunts est prolongé sous une forme plus instituée grâce aux confréries[79] de charité ou de pénitents, qui constituent de véritables « institutions de la mort » (Ariès, 1977, p. 186). Elles accompagnent, tant sur le plan matériel que symbolique, le passage du monde des vivants à celui des morts, notamment avec les soins aux agonisants, les prières aux défunts, l'organisation du convoi ou encore la mise au tombeau (Trompette, 2008). Elles possèdent d'ailleurs localement le monopole de l'organisation des funérailles. Pour P. Trompette, elles contribuent également « à perpétuer la religion populaire comme rempart traditionnel au contrôle du dogme religieux par l'Église » tout en occupant « une place officielle au côté de l'Église pour laquelle elles constituent un point d'appui dans le mouvement de cléricalisation des funérailles » (*Ibid*., p. 33).

En parallèle de cette prise en charge collective, l'Église travaille depuis le Moyen Âge à la christianisation des pratiques et surtout à l'éjection de la religion populaire. La cléricalisation des funérailles se déroule ainsi de façon continue du XIIIème au XVIIIème siècle. Si le clergé revendique le droit de gérer les cérémonies funèbres en étant propriétaire des cimetières, c'est notamment grâce à « l'institution du rituel de deuil lors du concile de Trente (1545-1563) » (*Ibid*., p. 34) que l'Église put devenir le pivot des funérailles. L'Église contrôle alors peu à peu le cérémonial social mais souhaite subvenir à tout ce qui concerne les cérémonies funèbres. Car si le glas funèbre, la cire, les fosses et concessions, les ornements, paremens, tentures, draps mortuaires, bières, sont les fournitures mortuaires proposées par l'Église, au sein des grands centres urbains le commerce des fournitures mortuaires appartient à la corporation des « crieurs jurés ».

En zone urbaine, le monopole des crieurs jurés, qui apparaissent dès le XIIIème siècle, s'étend, en dehors des églises, de l'annonce du décès (ils font le « cri des corps ») à l'ensemble des fournitures nécessaires au cortège (apparats, carrosses, employés) composant le service des enterrements (Trompette, 2008) et s'interrompt aux frontières du domaine du clergé, propriétaire de l'église et du cimetière. Les petits bourgeois et les artisans sont ainsi « transportés à bras, sur des brancards, tandis que la noblesse accède au corbillard surmonté d'un catafalque et traîné par un nombre de chevaux en rapport avec la fortune et la qualité du défunt » (*Ibid*., p. 36). Jusqu'à la Révolution, leur privilège est établi et confirmé, malgré

[79] Association pieuse de laïques.

l'insistance de l'Église qui revendique la prise en charge de l'ensemble des prestations associées aux enterrements. Ce privilège accordé par le roi, constitue ainsi l'unique rempart face à l'étendue de ces prérogatives.

Ce modèle de solidarité locale, où la communauté et les confréries assumaient à la fois le soin des vivants et la prise en charge des morts, va progressivement se transformer. La Révolution française et le XIXème siècle marquent un tournant : de nouveaux acteurs, publics et privés, investissent le champ funéraire, redéfinissant la répartition des rôles et les sources de légitimité. La mort devient peu à peu un objet de régulation politique et un terrain d'activité économique, amorçant le passage vers une véritable profession des pompes funèbres.

b) La mort comme profession : naissance et structuration des pompes funèbres

La Révolution est une période de grands bouleversements pour le système traditionnel d'organisation des funérailles. De nouveaux acteurs apparaissent dans le champ des pratiques funéraires et de leur organisation, notamment l'industrie privée.

Un premier régime juridique des pompes funèbres est dessiné par Napoléon en 1804. Dans un contexte où l'alliance entre l'Église et l'État est rétablie, il confie le monopole exclusif de l'ensemble des fournitures et services funéraires aux fabriques d'églises et consistoires.
C'est au même moment que naît la distinction entre le « service intérieur » (objets de culte et décorations de l'édifice religieux) qui demeure le domaine réservé de l'Église, et le « service extérieur » (la décoration de la maison mortuaire, le transport du corps et l'inhumation) qui sont réglés par les pouvoirs publics au clergé. C'est une première forme de distinction entre acteurs publics et religieux, qui s'affirmera un siècle plus tard[80]. C'est surtout un « changement idéologique majeur même si inachevé dans l'établissement d'un service public des funérailles : le traitement des défunts est devenu une affaire publique et non exclusivement religieuse » (Trompette, 2008, p. 40).

Pour autant, les marchands n'ont pas disparu du champ des services au défunt. Par exemple, à Paris, les municipalités se chargeaient du service des inhumations jusqu'à l'attribution du

[80] 1905 : Loi de séparation des Églises et de l'État.

marché à un entrepreneur unique pour la ville en 1801. L'entreprise peut d'ailleurs offrir des accessoires superflus, qui augmentent ainsi la pompe[81] des funérailles, pour permettre l'équilibre financier des services et fournitures et supporter la charge de l'inhumation gratuite des indigents. Le « service libre » (prestations esthétiques et d'agrément, comme la marbrerie ou la fourniture de compositions florales) est né, et se distingue ainsi des fournitures et services obligatoires pour les funérailles civiles. L'adjudication du marché à un entrepreneur perdure à Paris jusqu'à la création d'une régie en 1871. Ce modèle s'étend lentement aux grandes villes de province, dans lesquelles les entrepreneurs parisiens s'exportent pour offrir leur service aux paroisses dans des villes moins concurrentielles. De façon générale « les fabriques se cantonnent plus ou moins malgré elles à un privilège de rentier, laissant les autorités publiques et l'entrepreneur intervenir dans l'exploitation effective du service des pompes funèbres, notamment pour le service extérieur » (*Ibid*., p. 41).

L'organisation des services funéraires est donc partagée entre trois acteurs à partir de 1804 : les fabriques d'église, l'administration municipale et le secteur privé. De plus en plus, dans un grand nombre de villes, les fabriques font appel à la solution d'affermage à un entrepreneur pour tirer les meilleurs bénéfices du monopole. Mais la distribution des rôles et des territoires entre ces trois acteurs est particulièrement instable et variable d'une ville à une autre, d'une décennie à une autre[82]. Les entrepreneurs cherchent, en parallèle de leur tutelle liée aux fabriques, à développer de leur côté les fournitures libres. Quant aux fabriques, elles s'efforcent d'étendre le champ de leurs prérogatives à l'ensemble des composantes du service.

Dans les années 1870, le cadre clérical des funérailles est de plus en plus controversé, dû essentiellement à la montée des enterrements civils. En 1904, accompagnée par le processus de séparation de l'Église et de l'État qui s'affirmera en décembre 1905, une nouvelle loi acte la fin du monopole des fabriques, pour être transféré aux communes. Ainsi, l'autorité de la commune est renforcée, le principe du service public devient beaucoup plus central.

Par ailleurs, le développement de l'industrie privée s'accentue. Une grande entreprise nationale de la pompe funèbre naît en 1848 de l'alliance d'entrepreneurs concurrents pour le marché de

[81] La pompe est le « déploiement de faste dans un cérémonial » (Le Robert) qui donna notamment le nom des « Pompes Funèbres ».

[82] « À Lyon, suite au retrait des fabriques, la ville organise un service limité au transport et adjuge à un entrepreneur les autres prestations. À Chartres, les fabriques fournissent les tentures, les ornements, les costumes de porteurs, tandis que cortège et inhumation sont assumés par la collectivité 'suivant d'anciennes coutumes'. À Besançon, les fabriques gèrent les fournitures et services pour l'exposition du corps et le transport jusqu'à l'église, tandis que transport et creusement au cimetière sont assurés par l'entrepreneur délégué par la commune » (Trompette 2008, p. 41).

la ceinture parisienne : ce sont les Pompes Funèbres Générales (PFG) (Trompette, 2008). Si la société PFG échoue dans la conquête du marché parisien, elle parvient à se développer au sein des grandes villes de province, et acquiert en 1906 la société Roblot implantée dans le Sud-Est de la France. PFG crée sa propre fabrique de cercueils, la CGSM (Compagnie générale de scierie et menuiserie) en 1919, puis la CGM (Compagnie générale de marbrerie) pour la fabrication des monuments quelques années plus tard. La société ne fera que s'accroitre durant l'entre-deux-guerres à travers le contrôle d'un certain nombre de sociétés de pompes funèbres importantes d'autres régions[83].

La conversion du monde rural et semi-rural au régime marchand est cependant beaucoup plus lente. L'organisation des funérailles dans de nombreuses villes et villages reste aux mains de la communauté locale, tels que les crieurs, les veilleuses, les toiletteuses, les porteurs et les fossoyeurs ou bien même des sociétés de charité lorsqu'elles perdurent. C'est ainsi que « le croque-mort, figure associée à celui qui fait disparaître le cadavre, désigne souvent le menuisier qui fournit la bière ou tout autre membre de la communauté qui détient un corbillard ou fait office de maître de cérémonie, distribuant les rôles entre les diverses spécialités du cérémonial » (*Ibid*., p. 60).

Ainsi, l'organisation du cérémonial funéraire se voit au début du XXème siècle de plus en plus divisé entre deux grands types d'acteurs : d'une part les artisans locaux qui se spécialisent en commerce funéraire, et d'autre part les nombreuses agences des PFG qui naissent sur tout le territoire. Les confréries de charité manifestent cependant une résistance toute particulière au modèle entrepreneurial, et mettent en avant plus que jamais l'importance de « l'appartenance locale, la solidarité communautaire et le rôle de médiateur et d'acteur du sacré » (*Ibid*., p. 62). L'inhumation doit, pour elles, être réalisée par un proche, et non pas par un inconnu salarié.

En un siècle, la structuration juridique et l'implantation progressive des entrepreneurs funéraires ont profondément modifié l'organisation des obsèques. Mais le début du XXème siècle ouvre une nouvelle étape : les pompes funèbres, déjà profession constituée, évoluent vers une logique de prestation globale. Portées par la modernisation technique, la sécularisation des rites et l'uniformisation des pratiques, elles se transforment en coordinateurs et fournisseurs d'un

[83] En 1930, PFG compte déjà près de 230 succursales. Dans la période de l'après-guerre (1939-1945), les PFG sont sollicitées par le ministère des Anciens Combattants pour les opérations d'exhumation, de rapatriement et de réinhumation des victimes de guerre. C'est ainsi que le réseau d'implantation des PFG sur le territoire national ne cesse de s'étendre pour atteindre son apogée au début des années 1970 (Trompette 2008, p. 59).

ensemble de services standardisés, recentrés sur la gestion complète du défunt et de son corps.

c) De la pompe au service : la professionnalisation moderne des funérailles

Le groupe professionnel des pompes funèbres tel qu'on le connaît aujourd'hui se constitue progressivement au début du XXème siècle à travers le développement de l'industrie privée. Les entreprises de pompes funèbres interviennent comme maîtres d'œuvre dans l'organisation des funérailles et coordonnent les différents intervenants et spécialistes nécessaires à la réalisation du faste des obsèques.

Au début du XXème siècle, « héritant des traditions portées par les confréries, la pompe des funérailles de la haute société urbaine conserve ses allures très théâtrales » (Trompette, 2008, p. 62). L'art de l'habillage, de la mise en scène de la mort concerne justement une part très importante du travail des entrepreneurs de pompes funèbres, notamment à travers le régime des classes d'enterrement. Mais le développement du secteur privé des pompes funèbres tend à effacer progressivement les variabilités culturelles et régionales au sein des villes moyennes et des campagnes, au bénéfice d'une relative uniformité des pratiques (Trompette, 2008).

Ainsi, après la Seconde Guerre Mondiale, on assiste au déclin progressif de l'ostentation mortuaire. Pour Trompette (2008), deux éléments participent à cette « évolution sociologique majeure » : d'une part la motorisation des convois qui se généralise dans la seconde partie des années 1950, et d'autre part par la suppression des classes d'église, des tentures et des tarifs d'église en 1964 par le concile de Vatican II (1962-1965). La cérémonie religieuse se simplifie également, et les tentures du domicile du défunt disparaissent peu à peu. « Au fil de cette intrusion de la modernité dans les rituels funéraires, il ne reste bientôt plus qu'un éloge funèbre dépouillé de sa symbolique ostentatoire » (*Ibid*., p. 77). Par ailleurs, différents changements sont visibles dans les pratiques. Si la « grande pompe » de la noblesse urbaine s'efface au bénéfice d'un cortège uniformisé, l'augmentation des finances des foyers qui a lieu dans l'après-guerre, donne lieu à une démocratisation du monument funéraire bourgeois ou encore à la généralisation du capiton[84].

On assiste au milieu du XXème siècle, au-delà du processus de sécularisation des pratiques funéraires, à une véritable évolution des mœurs. Un pan entier de l'activité des pompes funèbres

[84] Jusque dans les années 1950, un rembourrage en paille ou en copeaux de bois était placé à l'intérieur du cercueil, sur lequel on plaçait un drap avant d'y faire reposer le défunt. Le capiton actuel en tissu, avec couverture, oreiller et tour de cercueil s'est ensuite généralisé.

consacré à la pompe dans son entièreté (conduite et entretien des chevaux, décoration des voitures, pose des tentures mortuaires, etc.) disparaît. Cette simplification du protocole funéraire libère un temps conséquent dans l'organisation des funérailles, et impose une reconversion radicale du personnel d'ordinaire entièrement voué à cette tâche (près de 40% de « tendeurs » chez PFG). Mais les pompes funèbres n'ont pas véritablement de temps à perdre, elles doivent désormais se préparer à devenir de véritables professionnels des services au défunt. La pompe, et ses entrepreneurs spécialisés, se transforme en une prestation de service « au mort » là où il y avait initialement une mise en scène de « la Mort » (*Ibid*., p. 74).

La seconde moitié du XXème siècle connaît une rupture radicale dans l'histoire du rapport à la mort en Occident, mais également dans le rapport aux morts.
D'une part, avec la migration du lieu de la mort, quittant le domicile au profit de l'établissement de santé. La mort en milieu médical constitue alors un véritable problème pour les établissements de santé. Ils ne se sont pas préparés à cette transformation, et ne sont pas prêts à répondre à cette contrainte, notamment d'un point de vue technique, concernant les équipements nécessaires à la gestion des défunts, tels que les morgues (désignées « chambres mortuaires »). Cette étape est alors déléguée aux opérateurs funéraires.
D'autre part, c'est à cette période effectivement que se développent les soins de conservation et les chambres funéraires. Les interventions sur le corps du défunt, telles que la toilette ou les soins, étaient jusqu'alors en dehors du champ d'intervention des entreprises de pompes funèbres. Elles étaient rattachées aux rôles coutumiers, généralement tenus par les femmes. Le traitement des corps se professionnalisera ainsi dans les années 1960 et le cérémonial s'organise désormais selon les standards nord-américains, avec l'apparition des maisons funéraires, ou *funeral home*. « Tout se passe comme si la prise en charge médicale de la fin de vie se prolongeait par la prise en charge des morts par d'autres professionnels » (*Ibid*., p. 68). Les professionnels du funéraire peuvent désormais proposer toute une gamme de services et de soins aux défunts.

Pour Trompette, avec la sécularisation des funérailles, le XXème siècle est le temps du développement des professionnels des services funéraires. C'est également l'époque où se met en place un mouvement de spécialisation dans le traitement, la gestion, mais surtout de rationalisation technique, du corps mort. C'est désormais le corps mort qui devient « l'acteur principal de l'histoire sur lequel les pompes funèbres, délaissant tentures et accessoires, portent maintenant toute leur sollicitude » (*Ibid*., p. 73).

2. Le funéraire contemporain : logiques marchandes et modèles alternatifs

a) Le marché funéraire contemporain : entre standardisation, enjeux économiques et écologiques

Le marché funéraire naît, comme nous avons pu le décrire, de l'autonomisation progressive des pompes funèbres à l'égard de l'Église. Les prestations funéraires se standardisent et se démocratisent au milieu du XXème siècle. Peu à peu, les particularismes locaux disparaissent tout comme l'ostentation magnifiée par les classes d'enterrement. La mort apparaît sur catalogue, de façon unifiée, dans un contexte où les professionnels du funéraire doivent désormais répondre à un besoin sémantique nouveau (Caroly & Trompette, 2006).

Jusqu'au milieu du XXème siècle, les fournitures et accessoires funéraires pouvaient permettre de signifier son rang et de manifester les égards dévolus au défunt, notamment avec la hiérarchie des classes d'enterrement. Puis vient le temps de la suppression des classes d'Église, de la disparition des tentures et celui de la motorisation des convois, qui offrent un cérémonial funéraire dépouillé, standardisé, démocratisé. Le secteur funéraire connaît au cours de cette seconde moitié du siècle, un véritable mouvement d'unification du marché et d'uniformisation des pratiques, notamment par la maîtrise du marché par les Pompes Funèbres Générales (PFG), qui organise près d'un enterrement sur deux jusque dans les années 1980. Ce phénomène, qui éloigne les particularismes locaux et le lustre des fastes, s'accroît à la mesure dont « s'intensifie le déploiement de l'économie des services autour des funérailles proprement dites. (…) La prise en charge totale du défunt fait l'objet d'un véritable process standardisé engageant la coordination des moyens techniques et humains plus élaborée » (Trompette, 2008, p. 192).

Les propos de Trompette rejoignent ceux de Clavandier dans son ouvrage *Sociologie de la mort* (2009). Si avec la libéralisation du marché funéraire[85] les choix en matière de prestations et fournitures funéraires paraissent infinis, la généralisation des catalogues funéraires uniformise peu à peu les gammes de produits. Certes, avec quelques variations infimes il est possible

[85] La loi du 8 janvier 1993 abolit le monopole communal. Le service extérieur est redéfini, et une habilitation préfectorale est désormais obligatoire pour l'ensemble des opérateurs. Le service extérieur des pompes funèbres est ouvert à la concurrence tout en demeurant une mission de service public. Quant aux communes, elles conservent la gestion des cimetières (création et gestion instituées par un décret du 23 prairial an XII - 1804), et acquièrent le monopole de la gestion et création des crématoriums. Enfin, les fabriques et consistoires ont conservé le monopole du service intérieur.

d'élaborer : « son cercueil » (poignées, emblèmes religieux, plaque nominale, housse mortuaire, capitons, coussin) ; « son monument funéraire » (choix du matériau, de la couleur, de la forme, de la taille) ; « sa cérémonie » (laïque ou religieuse, fleurs, tentures, rubans, chants et musiques, lecture de poèmes, de prières, présence d'un maître de cérémonie ou d'un prêtre, livre de condoléances) ; sans compter qu'il est possible de penser « son » départ, faire-part, avis de décès, cartes de condoléances et de remerciements et de choisir les « soins » dont bénéficiera le corps, soins de présentation (toilette-habillage, soins du visage), soins de conservation (Clavandier, 2009). Mais cela modifie finalement peu de choses. Le lieu des prestations et les professionnels restent tout à fait identiques d'une cérémonie à une autre. Difficile en un sens pour les professionnels du funéraire, qui sont tiraillés entre des logiques économiques et une demande de prise en compte de la particularité de chacun. Il semble impossible de fabriquer un cercueil sur mesure pour chaque défunt, bien qu'aujourd'hui les propositions de « customisation » de cercueil soient de plus en plus courantes[86].

L'ouverture à la concurrence en 1993 a accentué ce double mouvement : standardisation accrue des produits et procédures, et recherche de différenciation commerciale (Caroly et al., 2004). Les entreprises ont mis en place des démarches qualité et formalisé des process très précis : du premier entretien avec la famille à la levée du corps, chaque étape est codifiée, évaluée et intégrée dans des procédures auxquelles sont formés les conseillers funéraires. Le respect de la « bonne mesure » (ni trop lente, ni trop rapide), la présentation soignée des véhicules, la tenue irréprochable des porteurs, l'accompagnement et le placement des familles, deviennent des indicateurs de professionnalisme (Caroly et al., 2005).

Parallèlement, les conseillers funéraires se voient confier un rôle de « médiateur symbolique » (Caroly et al., 2005) : produire du sens et de l'émotion dans un cadre ritualisé, là où l'acteur religieux occupait historiquement cette place. Cette fonction se matérialise notamment dans la direction des cérémonies civiles ou dans les hommages rendus au cimetière, qui mobilisent une palette d'éléments symboliques souvent empruntés au registre chrétien (lumière, eau[87]) (Caroly

[86] C'est notamment le cas de cercueil en carton avec un très large catalogue de visuels différents (118 modèles différents proposés par AB Crémation – catalogue disponible en ligne sur leur site internet), ou de cercueil en ardoise sur lequel on peut dessiner ou écrire (voir la page « Les cercueils personnalisés » de l'Autre Rive. Certains artisans proposent aussi l'impression de tableaux de maître sur le cercueil (La Manufacture du Cercueil, vue au Salon du Funéraire de Paris, en novembre 2019).
[87] Voir à ce sujet le catafalque La Source proposé par le fabriquant Neorite.

et al., 2005), mais aussi de plus en plus au registre laïque ou écologique (inhumation en cimetière naturel, dispersion au pied d'un arbre, urnes biodégradables).
En raison de la crise du religieux et du développement des cérémonies civiles, les pompes funèbres ont dû élargir leur offre : la ritualité devient un produit en soi. La crémation, longtemps rejetée par la religion catholique, est désormais souvent accompagnée d'un hommage personnalisé, dirigé par le maître de cérémonie. Le cimetière reste un lieu où ce dernier invite l'assistance à des gestes symboliques[88] – temps de recueillement, main ou fleurs posées sur le cercueil, poignée de terre jetée sur le cercueil[89] – mais, là encore, ces gestes puisent dans un catalogue particulièrement standardisé, souvent fourni en formation[90].

Depuis quelques années, cette offre intègre de plus en plus des prestations présentées comme « écologiques » : cercueils en carton ou en bois issu de forêts gérées durablement, urnes biodégradables, capitons en fibres naturelles, fleurs locales et de saison, véhicules électriques ou à faibles émissions, voire cérémonies conçues pour limiter l'empreinte environnementale. Bien que ces éléments s'inscrivent encore largement dans un modèle de fourniture standardisée, ils participent à une forme de singularisation du rituel, en accord avec les valeurs environnementales portées par certaines familles, voire par certaines pompes funèbres.

Un service plus « haut de gamme » est aussi proposé : la personnalisation approfondie de la cérémonie à partir de la biographie du défunt. La cérémonie devient alors, en un sens, extraordinaire, et en créant l'évènement autour du défunt l'idée est « d'entrer dans l'intimité du défunt pour extraire quelques morceaux d'histoire et de traits personnels qui remobiliseront les participants au cours du cérémonial, d'orchestrer une sémiotique propre à produire une charge émotionnelle comme matière au processus de deuil » (Trompette, 2008, p. 198). La production de biens symboliques est un nouveau besoin auquel les pompes funèbres doivent répondre, ce qui était jusqu'alors pris en charge par l'acteur religieux. Ainsi, l'entrée du maître de cérémonie dans le champ des biens symboliques le transforme désormais en « professionnel du deuil » et

[88] Les maîtres de cérémonie puisent très majoritairement dans une « base de données », utilisée dans le secteur funéraire et donnée au moment de la formation, qui répertorie à la fois différentes trames de cérémonie, les phrases « types » à énoncer et les poèmes civils à proposer à la famille pour rendre hommage (Annexe 1 : Proposition de canevas d'une cérémonie civile avec participation active de la famille p. 398 ; Annexe 2 : Trame de cérémonie écrite par un maître de cérémonie en crématorium p. 399 ; Annexe 3 : Exemples de textes proposés aux familles p. 400 ; Annexe 4 : Propositions de musiques pour le rituel obsèques p. 401).
[89] Pour P. Trompette (2008), qui fait référence aux travaux du sociologue Lucien Karpik concernant *L'économie des singularités* (2007), ce phénomène est d'ailleurs plus proche de l'individualisation que de la personnalisation.
[90] Lors de la formation de Conseiller Funéraire que j'ai moi-même passé en 2019, j'ai également reçu un dossier avec de nombreux textes, poèmes et propositions de gestes symboliques à faire ou à proposer lors d'une cérémonie.

prolonge le travail réalisé par les professionnels de santé. Tout l'enjeu pour lui est de réaliser une prestation de services qui conjugue une standardisation croissante des moyens et la production d'une partition individualisée autour du défunt, qui ne peut s'effectuer qu'à travers un lien particulier entre le conseiller funéraire et les proches du défunt, et la création d'une cérémonie originale.

Cette personnalisation s'inscrit néanmoins dans un marché funéraire qui demeure un secteur économique structuré et lucratif**.** En France, il représentait près de 3 milliards d'euros en 2022[91], pour plus de 4 000 opérateurs et environ 25 000 salariés. Avec environ 646 000 décès annuels[92], le coût moyen des obsèques s'élève en 2023 à 4 730 € (Silver Alliance-Simplifia, 2024), une crémation revenant en moyenne à 4 434 €, contre 5 044 € pour une inhumation. Ces chiffres rappellent que mourir engage aujourd'hui une dépense conséquente (plus de trois fois le SMIC mensuel net), qui s'ajoute au poids émotionnel du deuil. L'expression populaire « je suis trop pauvre pour mourir » illustre bien cette réalité, tout comme l'idée que « mourir coûte cher », sauf dans les rares cas où la collectivité prend en charge les obsèques au tarif minimal pour les personnes dépourvues de ressources (ou directement par les PFI, comme à Tours par exemple). Il est intéressant cependant de mettre ces dépenses en parallèle avec une autre étape majeure de la vie : la naissance. Guillaume Bailly, conseiller funéraire, souligne dans son ouvrage XXX qu'une naissance coûte environ 2 500 €, auxquels peuvent s'ajouter en moyenne 1 500 € de matériel. La différence essentielle tient à la manière dont ces coûts sont anticipés, vécus et pris en charge : la naissance bénéficie d'une couverture quasi intégrale par la Sécurité sociale, alors que la mort ne fait pas l'objet d'un tel dispositif. Autrefois prise en charge par la communauté locale et religieuse, puis assurée par la commune, l'organisation des funérailles relève aujourd'hui majoritairement d'entreprises privées, parfois rattachées à des fonds d'investissement.

Le travail de Trompette dans *Le marché des défunts* (2008) a montré combien cette dimension marchande structure le secteur. Elle souligne que les pompes funèbres évoluent dans un univers où chaque prestation est tarifée, et où les conseillers doivent ajuster leur offre à la capacité financière des familles, tout en évitant d'apparaître comme des « charognards » se nourrissant du malheur des autres. Cette tension entre accompagnement et transaction commerciale est inhérente au métier : l'assistant funéraire est à la fois logisticien, vendeur et médiateur

[91] 2,967 milliards selon l'INSEE.
[92] Estimation INSEE 2024.

symbolique (Caroly & Trompette, 2006). Même si l'acte marchand n'est pas au cœur du métier de conseiller funéraire, il fait partie intégrante de son quotidien. Les métiers du funéraire appartiennent aux services à la personne, encadrés par un contexte marchand important. Chaque prestation, chaque décision est facturée, ce qui donne toute sa place à la notion de « relation marchande ». Comme le souligne Clavandier (Clavandier, 2009), l'image de la profession est doublement problématique : d'une part par le rapport à la mort et au corps qu'elle implique, et d'autre part par l'échange marchand qu'elle engage.

Mais cette dimension marchande reste socialement sensible, perçue comme un « sale boulot » (Hughes, 1996) qui ternit l'image publique de la profession. Dans ce contexte, l'essor des funérailles dites « écologiques » ne déroge pas aux logiques de marché. Si elles sont parfois présentées ou perçues comme plus coûteuses – en raison de matériaux locaux et/ou naturels (cercueil en bois français, capiton en lin, urne fabriquée par un artisan local) – elles peuvent aussi s'inscrire dans une démarche de sobriété : absence de soins de conservation, inhumation en pleine terre, monument végétalisé ou simple pierre locale. Dans cette optique, elles ne sont pas nécessairement plus chères que des funérailles classiques, voire moins onéreuses. Cependant, le « segment écologique » peut aussi devenir une niche commerciale, avec des cercueils ou urnes estampillés « éco-conçus » vendus à prix élevé, parfois au-delà de leur coût réel de fabrication, comme le souligne David : *« C'est important [qu'il y ait plus d'offres écologiques en pompes funèbres], mais je suis méfiant. Je suis méfiant vis-à-vis des pompes funèbres, vu les abus qu'ils font sur les ventes. J'ai bien peur que de nous le vendre plus écologique, ça soit encore plus cher. Ça sera une excuse pour nous faire du profit sur la mort une fois de plus ».* Cette marchandisation de l'écologie funéraire pose la question de l'accessibilité économique et du risque de transformer un choix éthique en produit de luxe.

Si la question économique est fréquemment abordée dans le débat public sur les pompes funèbres, elle a été étonnamment peu évoquée lors des entretiens réalisés dans le cadre de cette recherche. Le sujet ne semble pas être une préoccupation centrale lorsqu'on parle uniquement de funérailles écologiques. La majorité des enquêtés affirment néanmoins que le prix est un critère déterminant : les offres écologiques doivent rester abordables pour être choisies, c'est-à-dire pas plus chères que les autres, ou seulement de manière « raisonnable ».

Dans ce contexte, l'idée d'un autre modèle funéraire gagne du terrain**.** Face aux logiques marchandes et aux risques de surenchère, y compris dans le domaine des obsèques dites écologiques, certains acteurs plaident pour une organisation plus solidaire et transparente. Des

collectifs, comme celui à l'origine de l'ouvrage *Le Coût de la mort – La Sécurité sociale jusqu'au bout* (Beaudouin & de Saint-Phalle, 2025), défendent la création d'une « sécurité sociale de la mort », inspirée des principes de l'éducation populaire et des innovations mises en place dans les coopératives funéraires. L'objectif serait de proposer une nouvelle organisation économique de nos obsèques et de nos deuils. Les coopératives funéraires quant à elles, souhaitent garantir à chacun des choix éclairés et des obsèques accessibles, tout en favorisant des choix respectueux de l'environnement et socialement responsables. Ces structures, que nous allons maintenant présenter, proposent une rupture avec le modèle dominant, en plaçant le défunt et ses proches, la transparence et la RSE au cœur de l'organisation des funérailles.

b) Les coopératives funéraires : innovations sociales, symboliques et écologiques

Depuis longtemps, le secteur funéraire français se voit dominer par de grands groupes[93], dont deux leaders nationaux : OGF (1 175 agences sur les 6 328 présentes sur le territoire) et Funécap (670 agences) qui possèdent, à eux deux, près de 30% du secteur. Or depuis peu, un nouveau mouvement apparait : celui des coopératives funéraires. Bien qu'encore très minoritaire – une dizaine d'agences aujourd'hui – le développement des coopératives funéraires s'accélère en France, et ne semble pas seulement vouloir changer l'offre, mais aussi le rapport entre les vivants et les morts.

La première coopérative funéraire est née en 2016 à Nantes sur le principe des coopératives funéraires du Québec. Historiquement, il y avait très peu d'acteurs dans le secteur funéraire au Québec. Dans les années quarante, le prix des funérailles avait tellement augmenté que les familles se sont retrouvées en difficulté pour payer les obsèques de leur défunt. Le principe de coopératives de consommateurs est né, où le capital de l'entreprise de pompes funèbres est détenu par les sociétaires, chacun d'entre eux possède une part qui correspond à un vote. La Fédération des Coopératives Funéraires du Québec, fondée en 1987, représente ainsi aujourd'hui 18% de part de marché et se situe « au premier rang quant au nombre de funérailles effectuées »[94].

[93] En janvier 2023 : OGF (1 175 agences dont les enseignes PFG, Roblot, Dignité Funéraire, Henri de Borniol), Funécap (670 agences dont les enseignes Roc Eclerc, Pompes Funèbres Pascal Leclerc, Rebillon, France Obsèques), Le Choix Funéraire (180 concessionnaires), La maison des obsèques, Pompes funèbres de France (109 agences), etc.
[94] Site de la Fédération des Coopératives Funéraires du Québec www.fcfq.coop, consulté le 13/02/ 2023.

Le fonctionnement des coopératives funéraires en France s'éloigne totalement de celui des pompes funèbres « classiques » ou « traditionnelles ». La finalité est d'abord sociale. En ce sens, les entreprises de pompes funèbres sous forme de coopérative ne cherchent pas le profit économique. Elles adoptent un modèle de gouvernance démocratique – « une personne = une voix » – où les bénéfices ne sont pas distribués à des actionnaires mais réinvestis dans l'amélioration des services, la baisse des prix ou des projets collectifs autour du deuil. Elles n'effectuent pas de marges importantes sur les fournitures (en moyenne, une pompe funèbre traditionnelle réalise un coefficient de six à huit, voire dix, sur les cercueils ce qui leur permet de réaliser suffisamment de marge pour faire fonctionner l'entreprise, peu importe le nombre de décès dans le mois, puis parfois, de dégager d'importants bénéfices) mais mettent en avant le service et l'accompagnement. Par exemple, là où une entreprise de pompes funèbres traditionnelle peut s'octroyer seulement quarante-cinq minutes pour réaliser l'entretien famille entre le conseiller funéraire (appelé *commercial* dans les grands groupes) et les proches du défunt pour organiser les obsèques (à la fois les démarches administratives, qui sont très nombreuses, le choix des fournitures funéraires, la cérémonie funéraire et les lieux du rite funéraire), les coopératives funéraires y dédient généralement jusqu'à deux heures. Un autre rendez-vous, tout aussi long, est souvent organisé en supplément avec le maître de cérémonie (en cas de cérémonie civile) pour créer une cérémonie funéraire entièrement personnalisée.

La volonté des coopératives funéraires est d'également d'améliorer, de « resocialiser » (cf. Thomas) les vivants avec la mort et les morts, notamment par l'animation de Café Mortel[95] ou le soutien du développement des salles de cérémonie civiles dans les communes.
Les valeurs des coopératives funéraires ne sont pas seulement sociales et solidaires, elles sont aussi écologiques. Elles souhaitent, d'une part, limiter leur impact environnemental, et proposent notamment une offre de produits biodégradables, naturels ou locaux, mais aussi repenser la dimension spirituelle des funérailles sous l'angle écologique. Comme l'indique la coopérative funéraire Syprès de Bordeaux, « l'impact environnemental était au cœur de nos préoccupations et les valeurs écologiques faisaient partie de la Raison d'être de Syprès »[96]. Ils développent en ce sens « des services en intégrant la dimension écologique autour de ces trois

[95] Le concept de *Cafés Mortels*, a été créé en 2004 par le sociologue et anthropologue suisse Bernard Crettaz, sont des rencontres conviviales ouvertes à tous, visant à « sortir la mort du silence » (Crettaz, 2010). Ils offrent un espace libre de parole ou d'écoute autour de la mort et du deuil, sans contrainte, dans une atmosphère propice aux échanges sincères, « Parlent ceux qui en ont envie, se taisent ceux qui préfèrent, et tous et toutes s'écoutent » *(Ibid.)*.
[96] Article présent sur leur site www.sypres.fr/des-funerailles-ecologiques, consulté le 14/03/2023.

points : le repos du corps, les articles et fournitures, et la sépulture »[97]. Contrairement au « segment écologique » exploité par certains opérateurs privés comme argument marketing, l'écologie ici est pensée comme une ligne directrice globale, intégrée à l'ensemble de la chaîne funéraire – choix des produits, modes de transport, gestion des locaux, partenariats avec des artisans et producteurs locaux.

Elles invitent et accompagnent les familles à s'investir d'une nouvelle façon dans le rite funéraire et à repenser le besoin des fournitures et des services traditionnels. Par exemple, nombreuses des coopératives vendent des cercueils écoresponsables, des urnes fabriquées par des artisans locaux et proposent aux proches du défunt d'utiliser un drap de famille en guise de capiton funéraire. Les soins de conservation sont limités, et choisis par les familles, accompagnées par les coopératives funéraires, vraiment en cas de nécessité (dans ce cas, le défunt repose dans une cellule réfrigérée et non dans un salon funéraire, limitant aussi le coût des obsèques pour les familles). À la coopérative funéraire Syprès de Bordeaux en 2022, seuls 5% des défunts ont eu recours à des soins de conservation, contre près de 50% sur le territoire national. L'accompagnement des coopératives funéraires va jusqu'au choix de la sépulture. Elles proposent aux familles de remplacer la sépulture traditionnelle avec caveau et monument en granit par une inhumation en pleine terre et une sépulture végétalisée. Certaines, comme la coopérative funéraire Syprès de Bordeaux, vont même plus loin, en adoptant des modes de transport doux comme le vélo pour réaliser les trajets qui concernent les nombreuses démarches administratives indispensables aux obsèques, ou une voiture en autopartage proposée par la ville pour les trajets plus longs.

Fait intéressant, sur la dizaine de coopératives[98] ouvertes au début de l'année 2023, seul un fondateur est issu du milieu funéraire, avec une expérience d'un an seulement. Si aujourd'hui les coopératives funéraires représentent une part minime du secteur funéraire (10 coopératives sur 9 600 agences de pompes funèbres en France), leur développement est croissant (passées de 1 coopérative en 2016 à 9 en 2022) – et qui donnera naissance en février 2021 à la Fédération des Coopératives Funéraires Françaises. Leur rôle dépasse le seul champ des obsèques : elles organisent aussi des événements culturels et citoyens pour faire évoluer les représentations de la mort. La coopérative funéraire de Rennes a notamment organisé lors des journées

[97] *Ibid*.
[98] Nantes – 2016 ; Bordeaux – 2019 ; Rennes – 2020 ; Dijon – 2020 ; Tulle – 2021 ; Caen – 2021 ; Angers – 2021 ; Lille – 2022 ; La Roche-sur-Yon – 2022.

européennes du patrimoine en 2024 « Le Festival de la Mort », un temps sur quatre jours « de rencontre hybride qui croise les savoirs, les rituels, le spectacle vivant, la création d'objets, les expériences sonores, culinaires et insolites ».

En ce sens, les coopératives funéraires portent un double projet : réintroduire une dimension solidaire et citoyenne dans l'accompagnement du deuil, et proposer une alternative concrète aux logiques de marché qui dominent aujourd'hui le secteur. Leur existence, même marginale, constitue un contrepoint aux grands groupes et un laboratoire d'innovations sociales, symboliques et écologiques susceptibles d'influencer, à terme, les pratiques funéraires dans leur ensemble.

CONCLUSION DU CHAPITRE III DE LA DEUXIÈME PARTIE

L'examen du contexte économique du secteur funéraire met en lumière une double réalité. D'un côté, un champ historiquement enraciné dans la solidarité locale et les rites religieux, qui s'est progressivement professionnalisé et industrialisé ; de l'autre, un marché contemporain structuré, concurrentiel et fortement normé, où la mort devient un objet de transaction. La standardisation des produits et services a facilité la gestion logistique et permis un accès élargi à certaines prestations, mais elle a aussi contribué à homogénéiser les rituels, réduisant la marge laissée à l'expression des particularismes culturels ou des volontés individuelles.

Cette dynamique s'accompagne d'enjeux économiques majeurs : le coût moyen des obsèques reste élevé et constitue, pour certaines familles, un frein ou une source de difficultés, d'autant qu'aucun dispositif universel comparable à la Sécurité sociale ne garantit leur financement. Dans ce contexte, la marchandisation de l'écologie funéraire interroge : si certaines options peuvent s'inscrire dans une démarche de sobriété et de réduction de l'empreinte environnementale, d'autres sont intégrées à des stratégies marketing, risquant de transformer un choix éthique en produit de luxe.

Face à ce constat, des initiatives comme les coopératives funéraires, ou les réflexions autour d'une « sécurité sociale de la mort », ouvrent la voie à de nouvelles manières de concevoir l'économie des obsèques. Ces approches cherchent à réintroduire de la transparence, de la solidarité et une prise en compte réelle des enjeux écologiques, tout en offrant aux familles des espaces de participation et de réappropriation rituelle. Si elles restent minoritaires, elles constituent un laboratoire où s'expérimentent des pratiques susceptibles, à terme, de rééquilibrer les rapports entre logiques marchandes et valeurs symboliques, et d'influencer en profondeur le paysage funéraire français.

CHAPITRE IV

Cadres idéologiques et écologisation du funéraire

Ce chapitre s'attache à replacer l'émergence des funérailles écologiques dans un cadre idéologique plus large, en retraçant la construction et l'évolution de la notion d'écologie en Occident. L'histoire montre d'abord qu'il s'agit d'une discipline scientifique née au XIXème siècle sous l'impulsion d'Ernst Haeckel, centrée sur l'étude des relations entre organismes vivants et milieu. Au fil du temps, cette définition initiale s'est enrichie, notamment avec l'introduction du concept d'écosystème par Arthur Tansley en 1935, qui marque un tournant en intégrant la notion d'interdépendance et en plaçant l'humain au sein de la nature, et non plus en dehors d'elle. Dès lors, l'écologie n'est plus seulement un champ d'étude, mais aussi un cadre de pensée qui transforme la manière d'envisager le rapport entre société et environnement.

À partir des années 1960-1970, dans un contexte de critique croissante de la société de consommation et de ses effets, elle se double d'une dimension sociale et politique. L'écologie devient une cause collective qui alimente mouvements citoyens, politiques publiques et débats internationaux. Ce glissement s'accentue dans les décennies suivantes avec l'apparition du développement durable, consacré par le rapport Brundtland en 1987, qui tente de concilier préservation des écosystèmes, équité sociale et développement économique. La mise en place de dispositifs de normalisation et de certification, tels que la norme ISO 14001 ou, spécifiquement pour le funéraire, le Label-F, traduit cette volonté d'encadrer les engagements environnementaux des acteurs, tout en les rendant lisibles pour le public.

Appliquées au domaine funéraire, ces dynamiques ouvrent la voie à une réflexion sur la sobriété matérielle des obsèques, le retour au sol, la réduction des impacts environnementaux liés aux techniques funéraires, et la création de nouvelles offres allant des cercueils en bois local aux cimetières naturels, des urnes biodégradables à des procédés innovants comme la terramation. Le but de ce chapitre est de comprendre comment ce cadre idéologique global influence les représentations et les pratiques liées à la mort, en transformant la manière dont on pense, organise et perçoit les funérailles aujourd'hui.

1. De la pensée à la conscience écologique en Occident

a) L'écologie ou l'étude des rapports à l'environnement : une notion dérivée des sciences naturelles

Comme de nombreux anthropologues l'ont parfaitement démontré, il n'existe pas qu'une seule façon de concevoir le rapport qu'entretient l'Homme avec son environnement. En Occident, la nature est opposée à la culture par les pensées savantes dès l'Époque moderne, distinction notamment illustrée à travers le dualisme cartésien qui dissocie le corps et l'esprit. Selon Descartes, il faut se « rendre comme maître et possesseur de la nature » (1637), et si l'animal et le corps humain sont tous deux une machine, l'aptitude du langage chez l'homme, son âme, en fait un être supérieur. Depuis, cette cosmologie dessine « un Grand Partage entre les humains, producteurs de culture, de civilisation, sujets connaissants, et les non-humains qui peuplent le monde extérieur observable et objectivable » (Blanchy, 2016, p. 317) . Les grandes découvertes ont par ailleurs participé à l'exportation de ce schéma structurant, opérant, cette fois, une seconde opposition, entre Nous, les Occidentaux et Eux, les peuples des sociétés exotiques (*Ibid*.).

De cette opposition entre Nous et Eux est née l'anthropologie. Mais plus largement, l'opposition nature/culture est devenue le fondement méthodologique et ontologique des sciences sociales, postulant l'universalité de cette distinction et évaluant les autres cultures au regard de leur capacité à s'y inscrire (Feenberg, 2013). C'est notamment dans cette perspective que les premiers anthropologues ont abordé la question de la relation des sociétés extra-occidentales avec leur environnement. Catégoriser ainsi le monde – avec ce qui appartient à la nature d'une part, et ce qui appartient à la culture d'autre part – permet de mieux l'appréhender et de mieux le connaître. Mais cette classification laisse certaines subtilités sur le bas-côté. En s'en détachant, l'analyse des pensées « sauvages » a finalement révélé d'autres schémas cosmologiques (Lévi-Strauss, 1990). La reconnaissance de cette pluralité de natures (Descola, 2001 ; Viveiros de Castro, 2014) a conduit à de grands bouleversements dans l'anthropologie contemporaine, qui ont notamment donné naissance, au début des années 2000, à l'anthropologie de la nature.

Ainsi, l'environnement n'est pas le reflet parfait de ce qu'on appelle « nature », mais bien une construction culturelle, « chaque société sélectionne en permanence entre ce qui est naturel et ce qui ne l'est pas » (Mancebo, 2007, p. 79). En Occident, c'est un processus particulièrement

long, scindé en différentes étapes et périodes historiques, débuté à l'Antiquité, qui permit de passer de la *pensée* écologique à la *conscience* écologique. Si l'écologie est l'une des grandes valeurs du XXIème siècle, elle n'en reste pas moins particulièrement difficile à saisir. Protection de l'environnement, diminution de la pollution, gestion des ressources énergétiques, surveillance de la production alimentaire, aménagement du territoire, démographie… sont autant d'éléments attribués à l'écologie. Désormais considérée au carrefour des sciences naturelles et des sciences sociales, les champs d'étude et de connaissance de l'écologie sont bien plus vastes que celui qu'évoquait le biologiste Ernst Haeckel pour la première fois au milieu du XIXème siècle.

Nous avons souhaité dans cette sous-partie, prendre le temps, par une approche notamment historique, de comprendre comment la nature, de laquelle nous étions, nous occidentaux, totalement coupés, a fini par s'immiscer dans tous les aspects de la vie humaine et comment l'idée d'un développement durable s'est imposée.

Empruntée à l'allemand *ökologie*, la notion d'*écologie* est née des racines grecques *oikos* « maison » et *logos* « discours, connaissance ». Elle a été inventée par le zoologiste et biologiste allemand Ernst Haeckel en 1866 pour parler d'une science qui étudie les rapports entre les êtres vivants (non-humains) et le milieu qui les entoure. Le terme est apparu pour la première fois dans son ouvrage *Morphologie générale des organismes* (Haeckel, 1866) et désignait en ces termes « (...) la science des relations des organismes avec le monde environnant, c'est-à-dire, dans un sens large, la science des conditions d'existence. ». Haeckel précisera sa définition une dizaine d'années plus tard comme « la recherche de l'ensemble des relations de l'animal à la fois avec son environnement inorganique et organique ; ce qui comprend par-dessus tout, ses relations amicales ou hostiles avec ceux des animaux ou des plantes avec lesquels il est en contact directement ou indirectement » (Fracchiolla, 2019, p. 18). L'*écologie* s'affirme ainsi dès sa création en tant que sous-discipline de la *biologie*[99]. Il remplaça très rapidement ce que les biologistes, y compris Darwin, dont Haeckel était le principal disciple allemand, appelaient « l'économie de la nature ». Le terme d'économie devait être compris, dans son sens ancien et premier, comme art de la bonne tenue et de la bonne intendance d'un foyer familial (Gunnell, 2009). Mais si l'écologie s'affirme à ce moment comme une science naturelle, l'Homme n'est pas – encore – intégré dans cette relation entre les organismes et leur milieu. Le mot *oekologie* a

[99] La biologie, du grec *bios* « vie » et *logos* « discours, connaissance », serait née en tant que science qui étudie les êtres vivants (animaux, végétaux, cellules, molécules, etc.) et les phénomènes qui les caractérisent (reproduction, habitat, comportement, etc.) en 1802 dans les travaux de J.-B. de Lamarck.

été largement ignoré pendant presque trente ans, avant d'être anglicisé lors du Congrès international de botanique tenu à Madison (Wisconsin, États-Unis) en 1893, devenant alors *ecology* (*Ibid*.). Il aurait été utilisé en France pour la première fois en 1874.

Si la notion d'*écologie* est née lors du développement des sciences naturelles, caractéristique du XVIIIème et XIXème siècles, elle apparaît cependant bien longtemps après le début d'une *pensée écologique* (à distinguer de la *conscience* écologique). On entend ici par *pensée écologique* toute réflexion portée aux relations, interactions et influences entre organismes vivants (rappelons-le, non-humains) et le milieu environnant, sans que le mot *écologie* n'ait été encore inventé. On s'intéressa aux rapports entre les êtres vivants et leur environnement bien avant le XIXème siècle. Au IVème siècle av. J.-C., des recherches fondamentales ont été menées sur le monde animal et végétal, notamment par Aristote et Théophraste. Réels fondateurs des sciences naturelles et plus précisément de la biologie, Aristote et Théophraste présentent et usent tous deux de l'importance des relations et interactions entre êtres vivants – animaux et plantes – et leur environnement dans leurs recherches. Sans le savoir, ils initient « (...) la science des relations des organismes avec le monde environnant » qui caractérisait, selon Haeckel, l'*écologie*, vingt-deux siècles plus tard. Mais tout s'accélère à la Renaissance, période où naît une véritable *pensée écologique*.

Après avoir retracé la construction intellectuelle de la distinction nature/culture en Occident et l'émergence progressive d'une pensée écologique, il convient désormais d'examiner comment cette réflexion a évolué vers une véritable prise de conscience des effets des activités humaines sur leur environnement.

b) <u>De la pensée écologique à la conscience des impacts anthropiques</u>

L'Europe connut au XVème siècle de profondes transformations, qu'elles soient politiques, économiques, scientifiques, culturelles ou sociales. De nouveaux modes de diffusion et d'information apparaissent, notamment avec la découverte de l'imprimerie par Gutenberg vers 1450 ; la culture, les arts et les sciences s'enrichissent ; l'économie s'accroît et les échanges commerciaux se développent. Les grandes puissances maritimes européennes (Royaume-Uni, France, Portugal, Espagne, Hollande) profitent de ce contexte général fructueux pour partir à la découverte du monde et réalisent la première globalisation des échanges. Le commerce qui se

met en place favorise la diffusion – contrôlée ou non – d'organismes vivants aux effets souvent dévastateurs et une surexploitation des ressources humaines et naturelles. L'économie qui s'installe est brutale et ne se soucie ni des hommes, ni de la nature (Chansigaud, 2013). L'expansion européenne va profondément fragiliser la faune et la flore sauvage du monde entier. La période de la Renaissance bouleversa profondément les Hommes et la Nature, mais les Grandes Découvertes révolutionneront les représentations géographiques et scientifiques du monde, héritées du Moyen Âge. Au retour des expéditions, l'imprimerie permit cependant de diffuser largement les récits d'exploration et les données scientifiques recueillies sur place, amenant scientifiques et intellectuels à s'interroger sur les conditions d'existence. C'est le cas par exemple des Humanistes qui souhaitèrent (re)placer l'être humain et les valeurs humaines au centre de la pensée.

Après que la Renaissance ait affecté profondément les représentations du monde en Europe, c'est le monde occidental lui-même qui va être transformé dès la fin du XVIIIème jusqu'à la Première Guerre Mondiale. L'Europe va connaitre d'importantes mutations, tant techniques[100], démographiques[101], géopolitiques[102], culturelles[103] qu'environnementales[104]. En parallèle à de nombreux mouvements migratoires, qui ont immanquablement un impact important sur les sols et l'environnement, le fort développement scientifique et intellectuel s'opérant au XIXème siècle permet aux scientifiques de prendre véritablement conscience de ce qui s'est passé concrètement. Si rien n'est fait, l'avenir de l'humanité pourrait elle-même être menacée. Jean-Baptiste de Lamarck, naturaliste français, en fait la formule en 1827 : « L'homme semble destiné à s'exterminer lui-même après avoir fait disparaitre la planète »[105]. Si les inquiétudes

[100] Début de l'ère industrielle.
[101] Augmentation de 72% de la population mondiale passant de 957 millions d'individus à 1,65 milliard et développement des flux migratoires.
[102] Deuxième expansion coloniale européenne.
[103] Développement intense des connaissances, diffusion du modèle économique et social européen, disparition de nombreuses cultures locales.
[104] Déforestation accrue sur tous les continents.
[105] Il semblerait que cette pensée soit directement issue d'un extrait de son ouvrage *Système analytique des connaissances positives de l'homme* datant de 1820, lui-même issu de son article « Homme » paru en 1817 dans le *Nouveau dictionnaire d'histoire naturelle appliquée aux arts, à l'agriculture, à l'économie rurale et domestique, à la médecine* de J.-F.-P. Deterville :

> « L'homme par son égoïsme trop peu clairvoyant pour ses propres intérêts, par son penchant à jouir de tout ce qui est à sa disposition, en un mot, par son insouciance pour l'avenir et pour ses semblables, semble travailler à l'anéantissement de ses moyens de conservation et à la destruction même de sa propre espèce. En détruisant partout les grands végétaux qui protégeaient le sol, pour des objets qui satisfont son avidité du moment, il amène rapidement à la stérilité ce sol qu'il habite, donne lieu au tarissement des sources, en écarte les animaux qui y trouvaient leur subsistance, et fait que de grandes parties du globe, autrefois très fertiles et très peuplées à tous égards, sont maintenant nues et stériles, inhabitables et désertes… On dirait que l'homme est destiné à s'exterminer lui-même après avoir rendu le globe inhabitable » Jean-Baptiste Monet, chevalier de Lamarck, 1820. *Système analytique des connaissances*

des répercussions des activités humaines sont antérieures au XIXème siècle, c'est à ce moment-là qu'une réelle prise de conscience est faite concernant l'aspect limité de la terre : la planète est un territoire *fini* que les Hommes ont quasiment entièrement exploré. Cette notion est tout à fait nouvelle et redistribue considérablement « les cartes ». La *Nouvelle Géographie Universelle* d'Élisée Reclus de 1880 présente d'ailleurs comme première image un globe terrestre, et cela bien avant les satellites. Cette illustration est particulièrement importante pour Reclus, c'est un véritable symbole : il est nécessaire de prendre conscience que la terre n'est qu'un petit objet perdu dans l'espace, c'est un monde fini, les Hommes ne pourront pas échapper à cette finitude.

Le développement de connaissances de cette période va permettre d'avoir le bagage intellectuel (outils et connaissances) pour (enfin) comprendre que l'Homme joue un rôle majeur dans le rapport du vivant à son milieu. Il a le pouvoir de modifier la nature. Et si l'essor du capitalisme au XIXème siècle provoque une crise environnementale sans précédent, il va aussi susciter en réaction la naissance des premiers mouvements de sauvegarde de la biodiversité. La prise de conscience que l'Homme agit[106] directement en tant que destructeur de la nature apparaît, et une nouvelle vision de l'écologie se met en place.

Cette alerte scientifique va se renforcer au XXème siècle. La croissance économique et l'industrialisation s'intensifient de façon conséquente – et ce d'autant plus à la sortie des périodes de combats particulièrement virulents qui ont transformé le visage de la France et du monde entier – les ressources en énergies fossiles diminuent et les inégalités sont grandissantes. Le monde du XXème siècle fait ainsi face à de grandes, multiples et répétitives crises écologiques, économiques et sociales[107].

Parallèlement, la planète connaît un essor démographique historique, et si « le temps que la population met pour doubler dépend évidemment de l'espérance de vie à la naissance et du

positives de l'homme, A. Belin. Paris

[106] La notion « d'anthropocène » est d'ailleurs particulièrement intéressante à ce sujet. « L'Anthropocène est une nouvelle époque géologique qui se caractérise par l'avènement des Hommes comme principale force de changement sur Terre, surpassant les forces géophysiques », www.vie-publique.fr/parole-dexpert/271086-terre-climat-quest-ce-que-lanthropocene-ere-geologique, consulté le 09/08/2023.

[107] 1907 : crise bancaire américaine ; 1923 : crise de l'hyperinflation américaine ; 1929 : début de la crise financière des années 1930 ; 1954 : retombées nucléaires de Rongelap ; 1956 : crise du mercure de Minamata ; 1957 : marée noire de Torrey Canyon ;1968 : mouvement social de mai 1968 en France et dans le monde ; 1973 : premier choc pétrolier ; 1976 : catastrophe Seveso ; 1979 : second choc pétrolier ; 1982 : choc de la dette des pays en développement ; 1984 : catastrophe de Bhopal ; 1986 : catastrophe nucléaire de Tchernobyl ; 1989 : marée noire de l'Exxon Valdez ; 1999 : catastrophe Erika.

nombre d'enfants par femme, […] la propriété exponentielle du processus de croissance demeure inchangée » (Gunnell, 2009, p. 12). C'est pourquoi, la diminution des taux de mortalité et l'augmentation de l'espérance de vie au cours de l'histoire, en raison des progrès sanitaires, ne feront que diminuer l'intervalle de temps nécessaire pour doubler la population mondiale. S'il était de 1 000 ans vers l'an 1 500 et de 200 ans vers l'an 1800 il était seulement de 35 ans vers l'an 1950. C'est dans ces conditions que la population mondiale va atteindre son premier milliard entre 1925 et 1935, et son sixième peu avant 2000[108]. La population mondiale va *tripler* au cours du seul XXème siècle, qui connaîtra le taux de croissance mondial le plus haut de l'histoire en 1970 avec 2,06%.

Dans ce contexte, les crises écologiques, économiques et sociales se multiplient, amplifiant la prise de conscience que l'Homme ne peut plus se penser hors de son environnement. Les bases intellectuelles, scientifiques et techniques pour comprendre cette interdépendance sont désormais posées. Elles ouvriront la voie, dans les décennies suivantes, à des mouvements sociaux et politiques qui chercheront à redéfinir le rapport entre société et nature – jusqu'à transformer l'écologie, science des relations entre êtres vivants et milieu, en projet idéologique et politique global.

Ce socle intellectuel et scientifique, forgé entre la Renaissance et le XIXème siècle, va servir de point d'appui aux mouvements sociaux et politiques du XXème siècle. Dans un contexte de croissance démographique et industrielle inédite, ces mouvements vont revendiquer un rapport renouvelé à la nature et s'opposer à un modèle de société fondé sur la consommation de masse. Cette remise en question des modes de production et de consommation ne se limite pas aux secteurs économiques majeurs : elle touche progressivement toutes les dimensions de la vie sociale, y compris celles liées à la mort et au deuil. Dans cette perspective, les pratiques funéraires deviennent elles aussi un terrain d'expérimentation pour repenser notre relation à la nature. La critique du gaspillage de ressources, de l'artificialisation des paysages et de la pollution générée par certaines techniques funéraires – crémation énergivore, marbrerie importée, soins de conservation chimiques – ouvre la voie à des propositions écologiques : cercueils en matériaux renouvelables, inhumations en pleine terre, cimetières naturels, urnes biodégradables ou encore procédés innovants comme la terramation. Ainsi, les funérailles écologiques s'inscrivent pleinement dans ce mouvement plus large de réconciliation entre

[108] La population mondiale a dépassé les 7 milliards en 2011, et les 8 milliards en 2022.

pratiques humaines et cycles naturels, qui prendra une ampleur nouvelle à partir des années 1970, avec l'émergence de mouvements écologistes structurés et l'inscription progressive de l'environnement à l'agenda politique international.

2. Développement durable et construction contemporaine de l'écologie

a) Années 1960-1970 : contre-culture et critique de la société de consommation

En réponse à ces profondes transformations va émerger un mouvement revendiquant un nouveau *rapport à la nature*, s'opposant à ce monde industrialisé, urbanisé, écorché. Les premières manifestations – généralement rattachées au mouvement *hippie* – émergent en Californie dans les années 1960-1970. Ces jeunes Américains se présentent comme adeptes d'une nouvelle éthique, fondée sur le refus de la société de consommation et s'affirment par un mode de vie non conventionnel et pacifiste.

C'est au même moment que

> « le développement des sciences biologiques, des sciences de la préhistoire, de la science écologique, des sciences de la Terre et enfin de l'astrophysique et de la cosmologie nous a permis de nous percevoir, restituer et concevoir de façon révolutionnée dans la sphère de la vie sur Terre, dans le monde. (…) La plupart des humains ne sentent encore que superficiellement et sporadiquement leur citoyenneté terrestre » (Morin, 2016, p. 55).

Alors que l'écologie était restée jusque-là une sous-discipline des sciences naturelles, et plus particulièrement de la biologie, les jeunes, américains et du monde entier, se l'approprient et la présentent désormais comme une idée sociale. « On peut dire que c'est à la fois une science pour les scientifiques et un mouvement d'idée pour tous les autres » (Pelt, 2015, p. 17-19). Le mouvement s'étend au monde entier, et s'illustre notamment en Europe occidentale avec les évènements de *Mai 68*.

Les citoyens du monde dans les années 1970 sont spectateurs d'un monde qui s'écroule et comprennent que l'essor industriel et donc, de ce fait, le développement des émanations des industries, mais aussi des véhicules motorisés, n'est pas sans effets sur la pollution des villes ; que l'utilisation frénétique des pesticides joue sur la pollution des campagnes, des étangs, des lacs, des rivières et des fleuves ; que les forêts sont détruites sans relâche.

Tous ces éléments provoquent une diminution de la biodiversité générale, tant dans la nature sauvage que dans la nature cultivée ; cela ne va pas sans faire écho aux évènements du XIXème siècle, précédemment exposés. On craint une potentielle « mort programmée des sols. Partout dans le monde, la terre cultivée sature d'engrais chimiques et la disponibilité de sols arables va se rétrécissant » (Morin, 2016, p. 19). Une certaine sensibilité va se développer face à ces évènements, et des mouvements vont lutter contre les OGM, les pollutions des villes et des campagnes, les constructions successives en milieu urbain, et ainsi de suite…

L'émergence de ce mouvement s'accompagne d'une transformation conceptuelle majeure : l'introduction de la notion d'« écosystème », qui modifie profondément la manière de penser les relations entre êtres vivants et milieu.

b) La notion d'écosystème : l'interdépendance et la vulnérabilité humaine

Jusque-là, nous avons parlé d'*écologie* sans évoquer l'Homme ni ses actions. Et cette discipline, s'intéressant aux échelles de temps pertinentes à l'observation naturaliste[109], dans un cadre spatial très restreint, a longtemps été frappée de myopie historique (Gunnell, 2009, p. 5). Elle ne prit pas en compte tous les éléments agissants dans les relations entre organismes vivants et leur environnement. Mais en 1935, un siècle après la création de l'écologie en tant que discipline scientifique par Haeckel, apparaît la notion d'*écosystème* avec Arthur George Tansley, botaniste britannique.

Ce nouveau terme est une véritable rupture pour toutes les connaissances scientifiques et les représentations acquises jusqu'alors concernant ces *relations,* entre êtres vivants et leur environnement. Si Haeckel révolutionnait le monde des sciences naturelles avec l'apport d'un terme désignant à lui seul une science spécialisée dans l'étude du rapport entre organismes vivants et leur milieu environnant, Tansley redéfinit et bouscule la définition même de ce rapport.

Le rapport entretenu entre les organismes vivants (nous rappelons non-humains) et leur environnement est fait, pour l'écologie, de relations, d'interactions et d'influences. L'innovation du terme d'écosystème est l'apport de la notion même d'i*nterdépendance* entre ces organismes vivants et leur environnement. L'écosystème est ainsi une communauté d'êtres vivants (biocénose) en interrelation avec leur environnement (biotope). Ils forment ainsi un réseau dont l'ensemble des relations et des échanges, que ce soit des rapports d'associations ou de complémentarité, forment des rapports de hiérarchie et de régulations qui permettent le développement et le maintien de la vie. C'est ainsi que l'ensemble des êtres vivants dans un espace donné constitue désormais un *écosystème* qui s'organise lui-même et s'autoréorganise en cas de perturbation. C'est un espace d'intégration.

[109] Donc assez courtes, entre un et cinq ans.

Pour Morin, si le mot *écologie* englobait déjà les termes, à la fois de *milieu*, d'*environnement* et de *nature*,

> « il ajoute de la complexité au premier, de la précision au second, et retranche au troisième de la mystique, voire de l'euphorie. La notion de milieu, très pauvre, ne renvoie qu'à des caractères physiques et à des forces mécaniques ; la notion d'environnement est meilleure, dans le sens où elle implique un enveloppement placentaire, mais elle est vague ; la notion de nature nous renvoie à un être matriciel, une source de vie, vivante elle-même ; cette idée est poétiquement profonde, mais encore scientifiquement débile. Ces trois notions oublient le caractère le plus intéressant du milieu, de l'environnement, de la nature : leur caractère auto-organisé et organisationnel » (Morin, 2016, p. 23).

C'est pourquoi le terme d'*écosystème* complète parfaitement celui d'*écologie*, étant plus précis et plus exact. L'écosystème, par l'ensemble des relations d'échanges dans un environnement donné, est également « un ensemble combinatoire (qui) se crée, avec des déterminismes, ses cycles, ses probabilités, ses aléas » (*Ibid*.). Pour le sociologue français, « le problème écologique nous concerne non seulement dans nos relations avec la nature mais aussi dans notre relation avec nous-mêmes » (*Ibid*., p. 33). Grâce à la notion d'écosystème « la jonction s'est faite entre la conscience écologique et une version moderne du sentiment romantique de la nature qui s'était développé dans les années soixante. Ce retour romantique à la nature a trouvé dans le message écologique une justification rationnelle (*Ibid*., p. 33-34).

Tous ces éléments – crises écologiques, économiques, sociales ; pollutions ; déforestations ; diminution de la biodiversité – prennent sens aux yeux des citoyens au moment même où le terme d'écosystème apparaît. La sensibilité naissante à ce climat si particulier fait prendre conscience que l'Homme fait pleinement partie d'un écosystème, et que « si l'environnement agit sur la vie collective des Hommes, ceux-ci aussi agissent sur leur environnement » (Augé & Colleyn, 2009, p. 42).

L'Homme était jusqu'alors extérieur à l'écologie, science qui étudie les relations des organismes vivants non-humains avec leur environnement, puis perturbateur de ces relations dès la Renaissance. Lorsque l'Homme prit conscience que ses activités n'étaient pas sans influence sur cette nature, sa vulnérabilité n'était pas encore consciente. C'est au moment où la notion d'écosystème, et donc d'interdépendance, apparut, que l'Homme se sentit en danger et commença à prendre pleinement conscience des répercussions que pouvaient avoir ses actions, non plus sur la nature elle-même mais aussi sur sa propre existence. Cette prise de conscience ne se limite pas aux grands enjeux environnementaux globaux : elle s'invite aussi dans des domaines de la vie sociale que l'on aurait pu penser éloignés, comme les pratiques funéraires.

Enterrement en pleine terre, forêts cinéraires ou compost humain incarnent cette volonté de replacer la mort dans un cycle écologique continu, en cohérence avec la vision interconnectée entre l'Homme et la nature que porte la notion même d'écosystème

Un basculement considérable s'effectua. Bien au-delà du fait que l'Homme fut le plus important facteur de changement écologique depuis plusieurs millénaires au moins, au XXème siècle, l'Homme n'est plus seulement agresseur, mais devient également victime de ses faits et gestes. Ainsi, l'écologie se place désormais au croisement des sciences naturelles et des sciences de la société et « les crises environnementales obligent à prendre en compte le fait que le lien social ne se construit pas seulement entre humains, mais avec la nature et ses éléments » (Poirot-Delpech & Raineau, 2012, p. 18). Comme le développe Morin,

> « Le problème le plus grave n'est pas que l'homme use et dilapide l'énergie naturelle (…). Ce n'est pas tant non plus qu'il vidange ses déchets : tout être vivant est excrémentiel et 'pollue' son environnement. Mais les excréments entrent dans le cycle naturel : biodégradables, ils sont aussi bionourriciers. Le danger est dans le poison qui dégrade sans pouvoir être dégradé lui-même, déversé en des quantités telles qu'il dégrade l'organisation complexe des écosystèmes. Or dégrader l'écosystème c'est dégrader l'homme, car l'homme, comme tout animal, se nourrit non seulement d'énergie, mais aussi, comme l'a dit Schrödinger, de néguentropie, c'est-à-dire d'ordre et de complexité » (Morin, 2016, p. 24-25).

Ainsi, la succession des crises environnementales que nous traversons, sont le symptôme qui « nous obligent à prendre en compte le fait que le lien social ne se construit pas seulement entre humains, mais avec la nature et ses éléments » (Poirot-Delpech & Raineau, 2012, p. 18). Pour Gunnell, faire entrer la société dans la nature et faire revenir la nature dans la société paraît une évidence, et en ce début de XXIème siècle (Gunnell, 2009). L'Homme a alors pris conscience de sa dépendance face au monde extérieur, celui qui l'entoure, celui sur lequel il agit, mais dont il fait partie.

Cette prise de conscience de l'interdépendance entre l'Homme et son environnement prépare le terrain à l'élaboration de politiques publiques et de cadres internationaux visant à concilier développement économique, équité sociale et protection de l'environnement : le développement durable.

c) Du rapport Brundtland à la « green economy » : normalisation et capitalisme vert

Nous avons pu voir à quel point la croissance et l'industrialisation se sont intensifiées de façon considérable durant la seconde moitié du XXème siècle. La diminution des ressources en énergies fossiles et les inégalités grandissantes en sont quelques exemples. Pour les politiques et les scientifiques conscients des problèmes surgissant, il devint nécessaire d'intégrer une certaine équité sociale et une notion de prudence écologique dans le développement économique contemporain. À cette période, le regain de la France était indispensable, les actions se devaient d'être rapides et efficaces. Pour ce faire, elles étaient pensées dans une vision à court terme afin de relancer l'économie et la vie du pays au plus vite. Des actions vont être mises en œuvre comme, par exemple, la fondation de l'UICN (Union Internationale de Conservation de la Nature) en 1948 et son premier rapport sur l'environnement dans le monde en 1951, la publication de *The Silent Spring*, en 1962, qui dénonce les conséquences de la pollution, ou encore la première conférence de l'UNESCO sur la biosphère en 1965.

Cet engouement va toucher progressivement la scène internationale, et de nombreux individus et citoyens vont s'engager pour réclamer la prise en compte de l'environnement par les gouvernements à la vue des dérives de la société de consommation, de l'industrie et de l'économie internationale. Les actions pour contribuer au changement vont se développer, avec notamment la création du ministère de l'Environnement en France en 1971 ou le premier Sommet de la Terre à Stockholm en 1972. C'est la première fois que l'on aborde les problèmes écologiques à l'échelle internationale, lors de cette conférence des Nations Unies sur l'environnement. Cet échange donnera lieu fin 1972 au Programme des Nations Unies pour l'Environnement (PNUE) qui incarne l'autorité mondiale en cette matière. Des gouvernements néo-libéraux sont élus aux États-Unis et au Royaume-Uni. Le second choc pétrolier de 1979 fait des ravages et met en exergue un monde aux ressources finies. Il faut rapidement trouver des solutions afin d'allier le développement économique et le développement des marchés aux préoccupations écologiques et sociales.

Dans cette logique, l'ONU met en place en 1983 la Commission Mondiale sur l'Environnement et le Développement, qui publiera quatre ans plus tard, en 1987, le Rapport Brundtland « *Our Common Future* » où apparaît pour la première fois le terme de *développement durable* : « un mode de développement qui répond aux besoins des générations présentes sans compromettre la capacité des générations futures de répondre aux leurs ». Deux concepts sont inhérents à cette

notion : le concept de « besoins », et plus particulièrement des besoins essentiels des plus démunis, à qui il convient d'accorder la plus grande priorité, et l'idée des limitations que l'état de nos techniques et de notre organisation sociale impose sur la capacité de l'environnement à répondre aux besoins actuels et à venir.

Afin d'assurer les différents objectifs économiques, sociaux et environnementaux, le développement durable s'appuie sur quatre principes fondamentaux : une solidarité à tous les niveaux (pays, peuples, générations, etc.) et le partage des ressources de la planète ; un principe de précaution (éviter les catastrophes écologiques ou les risques pour la santé) dans chaque prise de décision ; une participation de chacun et une responsabilité de tous. L'idée annoncée est de concilier la croissance des marchés et de la production avec le respect des limites naturelles et des droits de l'Homme.
Le rapport Brundtland a mis du temps à s'imposer dans les discours, mais a pris place progressivement dans les Conférences Internationales sur l'environnement ou sur le climat. L'enchainement des Sommets de la Terre, initié par celui de Stockholm, à Nairobi en 1982, à Rio en 1992, à Johannesburg en 2002 et à Rio en 2012 permirent une certaine prise de conscience citoyenne du problème écologique, encore aujourd'hui placé au centre des préoccupations.

La nécessité d'assurer un compromis entre les dimensions économiques, environnementales et sociales a commencé à influencer les pratiques des entreprises et des institutions publiques au début des années 2000 (Loukil, 2009). C'est à cette même période que le concept de « capitalisme vert » se met à se structurer. Il prône l'imposition de valeurs résultant d'un travail d'imbrication entre certaines valeurs écologiques et d'autres propres au champ économique (Blorville, 2017). L'idée même d'un capitalisme vert, qui aurait émergé à la fin des années 1940, ne s'est cristallisée qu'à la période de la mise en place de la notion de développement durable. Avant cela, le capitalisme vert ne semblait en aucun cas synonyme du néo-libéralisme actuel, préoccupé par bien d'autres éléments que les considérations environnementales.

A la fin des années 1980, les principaux États industrialisés (ceux de la Triade) engagent un processus de prévention du risque climatique (Blorville, 2017) . Un discours de « modernisation écologique » se met en place et fait appel à la technique et à l'innovation, ainsi qu'à des solutions passant par le marché. Si certaines firmes multinationales choisissent de s'y opposer, « des fractions du capital voient ainsi dans la restauration de l'environnement un nouveau champ

d'activités profitables, de nouveaux marchés, un moteur potentiel de croissance » (*Ibid*., p. 76). Les firmes multinationales prennent ainsi position au fur et à mesure quant au capitalisme vert.

Peu à peu, le développement durable intègre le néo-libéralisme, qui apparaît alors comme une phase historique du capitalisme vert. Pour Blorville, l'aboutissement le plus poussé de cette néo-libéralisation du développement durable est l'émergence en 2008 du concept de « *Green economy* » (Blorville, 2017, p. 78). Les entreprises sont ainsi devenues au fur et à mesure des acteurs majeurs dans les enjeux avancés par le concept de développement durable. Sa normalisation dans le secteur industriel comme dans le domaine des services s'est largement développée.

En 1947 est fondée l'Organisation internationale de normalisation (ISO) qui devient le premier producteur mondial de Normes internationales d'application volontaire[110]. Une vingtaine d'années plus tard, en 1971, l'ISO crée ses deux premiers comités techniques dans le domaine de l'environnement : sur la Qualité de l'air et la Qualité de l'eau. Ces comités ont depuis été rejoints par d'autres experts de l'environnement concernant la qualité des sols, le management environnemental et les énergies renouvelables (*Ibid*.). Vingt-cinq ans après, la norme relative aux systèmes de management environnemental voit le jour. La norme ISO 14001 fournit aux entreprises et aux organisations des outils qui les aident à identifier et à maîtriser leur impact environnemental (*Ibid*.).

Les Services Funéraires de Paris ont par exemple obtenu en mars 2008 leur première certification ISO 14001 « Management Environnement ». Cette norme « repose sur le principe d'amélioration continue de la performance environnementale par la maîtrise des impacts liés à l'activité de l'entreprise ». Il est précisé, sur le site dédié à la norme 14001, que pour l'entreprise, au-delà d'un engagement environnemental, cette norme permet de rassurer les clients potentiels soucieux de l'environnement. Présentée comme une « réelle solution à double impact »[111], elle oblige à réduire certains frais et inconvénients désormais critiqués, tout en renforçant l'image environnementale de l'opérateur.

Dans le prolongement de cette démarche, d'autres opérateurs funéraires, publics comme privés, s'engagent également dans une réduction mesurable de l'empreinte écologique de leurs activités. Cette orientation se traduit par des choix concrets : recours à des cercueils en bois local issu de forêts gérées durablement, développement d'urnes biodégradables ou fabriquées par des artisans de proximité, installation de panneaux solaires, mise en place de systèmes de

[110] Site officiel de l'ISO, www.iso.org/fr/the-iso-story.html, consulté le 31/05/2018.
[111] www.iso14001.fr, consulté le 31/05/2018

récupération d'eau de pluie et de chaleur des appareils de crémation, implantation de ruches sur certains sites funéraires, ou encore engagement dans des démarches de responsabilité sociétale certifiées par des dispositifs tels que le Label-F. Ce label, propre au secteur funéraire, couvre les activités de pompes funèbres, de crémation, de gestion des cimetières, de marbrerie et de conseil en prévoyance. Conçu par et pour les professionnels du funéraire, il vise à rendre l'approche RSE plus accessible, explicite et adaptée aux spécificités du métier, tout en valorisant les engagements sociaux et environnementaux des acteurs du secteur.
Ces initiatives s'inscrivent pleinement dans la logique du développement durable : elles visent à concilier impératifs environnementaux, contraintes économiques et attentes sociales, tout en traduisant l'influence croissante de la conscience écologique sur l'évolution des pratiques funéraires. Ce triptyque – environnement, économie, social – n'est d'ailleurs pas sans rappeler les principes véhiculés par les coopératives funéraires (cf. *Les coopératives funéraires : innovations sociales, symboliques et écologiques, p. 172).*

Les cinq finalités du développement durable, devenu aujourd'hui consensuel, sont, selon le cadre de référence national : la lutte contre le changement climatique ; la préservation de la biodiversité, des milieux et des ressources ; l'épanouissement de tous les êtres humains, la cohésion sociale et la solidarité entre les territoires et les générations ; enfin, une dynamique de développement suivant des modes de production et de consommation responsables. Ces finalités sont d'ailleurs « officiellement apposées sur les documents que les collectivités remplissent pour se déclarer par exemple en processus labellisé comme "Agenda 21" » (Juan, 2011, p. 65). Comme le soulève Juan, au-delà du fait que ces objectifs sont particulièrement ambitieux, les deux premiers et le dernier objectif « supposeraient un arrêt immédiat de la croissance économique et une dynamique radicale non seulement de décroissance mais encore et surtout de rétablissement des équilibres, avec un nécessaire contrôle démographique drastique à l'échelle mondiale, voire une dépopulation » (*Ibid.*). Ces objectifs apparaissent ainsi davantage comme des finalités idéelles voire théoriques que des réalités mises en œuvre par les actions des politiques publiques ou celles des lobbies.

Ainsi, l'exigence d'une protection de l'environnement fait partie de la conscience sociale, tout en devant s'imbriquer, difficilement, dans les enjeux du capitalisme actuel. « La transition écologique suppose aussi une conversion mentale que beaucoup ne sont pas prêts à faire, aussi bien dans les salons feutrés où se prennent les décisions politico-économiques, que du côté de ceux qui continuent d'assimiler le combat contre le capitalisme au combat contre les

dégradations environnementales » (Juan, 2011, p. 9). Pour Juan, « Une socio-économie de l'environnement, vocable que l'on peut synthétiser par le terme "*socio-écologie*", cherche à comprendre les représentations, les symboles orientant l'action. Elle tend également à décrire les concrétisations des décisions et des choix passés : institutions, appareils, organisations, dispositifs divers, de même que les statuts et les rôles des personnes » (Juan, 2011, p. 9).

Morin définit la conscience écologique comme « la conscience de la dépendance de notre indépendance, soit la relation fondamentale avec l'écosystème, laquelle nous entraine à rejeter notre vision du monde objet et de l'homme insulaire » (Morin, 2016, p. 26-27). C'est ainsi se rendre compte que la croissance industrielle, technique et urbaine actuelle, si elle détruit la faune et la flore environnante, elle tend surtout à menacer la vie humaine. Morin nous rappelle que ce qui est important dans la conscience écologique c'est tout d'abord « la réintégration de notre environnement dans notre conscience anthropologique et sociale », « la résurrection écosystémique de l'idée de nature » et enfin « l'apport décisif de la biosphère à notre conscience planétaire » (*Ibid*., p. 36). Et en un sens, ce nouvel attachement à la biodiversité repose sur la volonté de conserver une nature « comme un patrimoine qui nous a été donné et que nous voudrions transmettre aux générations futures » (Poirot-Delpech & Raineau, 2012, p. 21).
Guille-Escuret analysera par exemple les faits sociaux et les faits écologiques par phénomènes d'interrelations, d'interactions et d'interdépendances (Guille-Escuret, 1989). Nous vivons une situation plus complexe que cela et qui se veut paradoxale : nous devons nous définir à la fois par insertion mutuelle (biosphère) mais aussi par notre distinction par rapport à la nature (culture) (Morin, 2016). Cette relation paradoxale est également exprimée par Chanvallon et Héas. Pour les chercheurs, dans les sociétés occidentales, les relations de l'Homme à la Nature s'inscrivent à la fois dans le registre de l'amour et de l'exploitation destructrice. L'Homme fait partie intégrante de la Nature en tant qu'espèce animale devant vivre en étroite symbiose avec elle, mais se positionne aussi en tant qu'être supérieur et maître de la Nature (Chanvallon & Héas, 2011).

Pour Morin l'aspiration à la nature actuelle, n'est pas seulement le symptôme d'un « passé naturel perdu » (Morin, 2016, p. 34), elle exprime aussi « les besoins *hic et nunc* des êtres qui se sentent brimés, oppressés, opprimés dans un monde artificiel et abstrait ». Ce besoin de reconnexion à la nature est sur-représenté dans les milieux les plus urbains, technicisés, bureaucratisés, chronométrés, industrialisés. C'est grâce, pour Morin, à la science et à la conscience écologique que l'on a pu en découvrir la rationalité (*Ibid*.). Différentes voies

(tourisme vert, sports de la nature, mais aussi alimentation ou funérailles) sont explorées selon Chanvallon et Héas pour retrouver le contact (2011).

La notion d'un développement durable se met ainsi en place et impacte tous les secteurs de l'activité humaine. Le funéraire n'y a pas échappé non plus. D'ailleurs, Morin nous rappelle que le « processus d'autorégulation [de l'écosystème] intègre la mort dans la vie, la vie dans la mort » (Morin, 2016, p. 36). Car la mort des grands prédateurs vient nourrir les charognards – ce qui n'est pas sans rappeler *les funérailles célestes,* développées *p. 218*, les insectes nécrophages et les bactéries. Bactéries qui viendront à leur tour fertiliser les sols, qui pourront nourrir les plantes, qui elles même serviront aux animaux végétariens, qui deviendront le plat principal des carnivores. Cela n'est pas sans faire écho à la formule d'Héraclite « Vivre de mort, mourir de vie » ou au procédé de terramation. Mais Morin nous le rappelle, « Il faut s'émerveiller de cette étonnante organisation spontanée, mais ne pas l'idéaliser pour autant car c'est la mort qui régule tous les excès de naissance et toutes les insuffisances de nourriture. La mère nature est en même temps marâtre » (*Ibid*., p. 37).

Si la notion de développement durable est désormais largement diffusée, elle ne se traduit pas toujours de manière uniforme selon les secteurs. Dans le domaine funéraire, elle se combine à une injonction environnementaliste plus large, qui reconfigure en profondeur les représentations et les pratiques liées au corps mort.

d) Injonction environnementaliste et recyclage des « déchets »

Très peu de chercheurs en sciences humaines et sociales ont travaillé à ce jour sur le sujet des funérailles écologiques, et quasiment aucun en France, hormis l'anthropologue Elisabeth Anstett, qui publia un article en 2015 sur le sujet (Anstett, 2015). Pour l'auteure, c'est la conjonction de trois contextes spécifiques (historique, économique et idéologique) qui aurait permis l'émergence d'innovations funéraires « plus respectueuses de l'environnement », en Occident.

D'une part, la modernité, qui a profondément marqué et transformé les pratiques funéraires – le philosophe E. Lowen parle même de « démodélisation » du rite funéraire – au même titre que toutes les autres activités humaines. Le développement et la généralisation de la crémation comme mode de sépulture en est un exemple.

Ensuite, la rapide professionnalisation des pratiques funéraires (dans un contexte de sécularisation des rites funéraires et du développement de l'individualisme) – autrefois prises en charge par la sphère privée et communautaire – ainsi que la naissance et l'expansion d'un marché du funéraire. Et si la demande a dans un premier temps généré l'offre et suscité la naissance d'un marché, c'est aujourd'hui l'offre qui détermine et conditionne la demande.
Enfin, l'omniprésence d'un impératif environnementaliste, qui s'est imposé dans la sphère sociale comme politique : tri sélectif, économie et gestion de l'eau, voiture électrique, etc. Cette injonction au développement durable, et plus largement de prendre soin de l'environnement traverse désormais tous les domaines de l'action humaine, individuelle et collective. Le secteur funéraire n'a pas pu, ainsi, échapper à l'écologisation des sphères industrielles de ces dernières décennies. De nombreuses entreprises de pompes funèbres tentent depuis de se développer dans l'offre de prestations affirmées comme « respectueuses de l'environnement » (cercueil en carton, urne biodégradable, capiton en coton bio, etc.).

Cette injonction morale de prendre soin de l'environnement prendrait appui sur plusieurs axiomes selon Anstett. La nécessité d'un « développement durable »[112], et la prévalence du « bio »[113]. Cet impératif environnementaliste a alors pour double corollaire, d'une part, une abjection généralisée envers les détritus et d'autre part, une primauté donnée au recyclage.
Dans cette logique, Anstett pose une équivalence entre le cadavre et le déchet[114]. Or, notre société industrialisée, sécularisée et globalisée, semble avoir investi les déchets, et donc les cadavres, d'une forte connotation négative. Le cadavre apparaît ainsi comme encombrant, quelque chose dont il faut se débarrasser. Il provoque des sentiments de dégout, de répulsion, s'oppose au propre et au pur. Le processus de civilisation (Elias, 1939) a fortement transformé notre rapport au sale, au répugnant, et a de ce fait relégué le corps mort au niveau de l'immonde. Cependant, « la prégnance de l'injonction environnementaliste a modifié nos façons de concevoir les déchets et de les traiter, tant et si bien que les déchets individuels (et, ce faisant, le corps d'une personne) font l'objet de pratiques qui font prévaloir des impératifs moraux totalement paradoxaux relevant à la fois de l'interdiction de jeter ou de polluer et de la prescription de s'en débarrasser » (Anstett, 2015, p. 155). Le rapport au corps mort en est bouleversé. Le statut du cadavre oscille entre l'artefact et l'être humain, « ce n'est plus une

[112] « Développement qui répond aux besoins du présent sans compromettre la capacité des générations futures à répondre aux leurs", citation de Mme Gro Harlem Brundtland, Première Ministre norvégien (1987).
[113] Limiter l'impact environnemental de l'activité humaine en refusant le recours à la chimie de synthèse et en améliorant la lutte contre la pollution (Anstett, 2015).
[114] Voir également les travaux de Jeanjean (2011), « Travailler à la morgue ou dans les égouts ».

personne mais ce n'est pas vraiment une chose – qui vient parasiter de nombreuses frontières symboliques et logiques, et susciter représentations et pratiques d'une grande complexité » (*Ibid*.).

La représentation valorisée du recyclage a entre autres permis le développement de nouvelles pratiques funéraires écologiques, qui suivent les discours et les ressorts symboliques de l'idéologie environnementaliste. La re-naturalisation des matières disqualifiées (déchets) est effective seulement lorsqu'une mécanique de l'oubli est mise en place grâce à la notion de « cycle », et donc de recyclage. Le « reste » n'en est plus un car il donne naissance à autre chose. Le corps mort, dans sa réalité biologique et non dans son existence sociale, est ainsi réinvesti dans un autre processus, qui s'inscrit lui pleinement dans les impératifs d'un développement durable. Le recyclage permet de requalifier ce qui a été disqualifié.

> « L'enjeu ici est peut-être d'échapper à la putréfaction autant qu'à la mort, et de conférer à l'être humain une part d'immortalité, ou plutôt une forme vitale qui échappe à la décomposition et à la dégradation. Le recyclage ou la re-naturalisation du cadavre assure en effet à l'individu, de façon symbolique, une renaissance via un transfert d'essence (de l'humain au végétal au sens philosophique du terme) » (Anstett, 2015, p. 156).

Terrolle s'est d'ailleurs intéressé à la gestion des corps morts en ville dans son article « Recyclage » (Terrolle, 2010). Pour lui, le cadavre se différencie des autres déchets par des spécificités sociologiques et culturelles, lui donnant une dimension symbolique particulière. Il s'oppose ainsi aux autres déchets, qui ne génèrent que peu d'intérêt eu égard aux spécificités de leur nature et composition propres. La ville n'a pas toujours mis les corps morts à distance de son centre. L'hygiénisme du XIXème siècle a repoussé dans nos banlieues nos défunts, rendant nos relations à ces lieux du souvenir eux difficiles. Les banlieues se retrouvent ainsi investies par les industries, les décharges et les centres de retraitement des déchets, les populations sous-prolétaires et nos cadavres. La ville tend aujourd'hui à recycler les corps morts. Elle remplace les fosses communes par les « caveaux à décomposition rapide ». Ce changement, atteste que « le temps laissé aux morts est devenu aussi encombrant que l'espace qui leur était jusque-là dévolu. Le mort doit prendre le moins possible d'espace et de temps dans une ville où ces deux dimensions sociales et culturelles sont des données de plus en plus contractées et concentrées » (*Ibid*., p. 97).

Ces éléments invitent Anstett à se questionner quant à « la charge morale négative affectée au fait de se débarrasser et la charge positive affectée au fait de recycler ; [et] d'un autre côté, [à]

la façon dont ces valeurs sont articulées aux représentations de la mort des êtres humains et du cycle vital. » (Anstett, 2015). Le développement de l'injonction environnementaliste dans les sphères économiques, sociales et politiques a fortement transformé le rapport à l'environnement. Les représentations face aux restes se sont modifiées. La volonté de limiter l'impact de nos actions a modifié notre rapport à ce que l'on appelait « restes ». Par l'évolution des pratiques de recyclages, nos déchets ont pu se transformer en ressource potentielle afin d'être remis dans un circuit de production et non de destruction. Nos défunts, par leur poids moral et physique, n'ont pu échapper à cette valorisation souhaitée de ce qui reste. Comme tout autre « déchet », les corps morts présentent désormais une capacité de reproduction et de revalorisation. Les funérailles écologiques, transforment ainsi l'offre en matière d'accessoires et de services funéraires et, plus profondément, les représentations de la nature et du cycle d'échange entre l'Homme et la nature.

CONCLUSION DU CHAPITRE IV DE LA DEUXIÈME PARTIE

L'examen de ce parcours historique et conceptuel met en évidence un glissement progressif depuis la séparation stricte entre nature et culture vers une conscience écologique intégrant l'humain dans un réseau d'interdépendances avec son environnement. Ce cheminement, amorcé dans les sciences naturelles et consolidé par la notion d'écosystème, a débouché sur une prise de conscience collective des impacts anthropiques et sur l'inscription de l'écologie à l'agenda politique mondial. Le développement durable a ensuite permis d'institutionnaliser cette conscience sous forme de principes, de normes et d'outils visant à harmoniser impératifs environnementaux, exigences économiques et attentes sociales.

Dans le domaine funéraire, cette évolution se traduit par une transformation à la fois symbolique, pratique et économique. Sur le plan symbolique, la mort est réinscrite dans un cycle naturel où le corps, loin d'être seulement perçu comme un déchet, devient une ressource potentielle pour nourrir la vie. Sur le plan pratique, l'écologie se matérialise par des choix techniques et organisationnels qui touchent aussi bien aux matériaux et à l'énergie qu'à la gestion des sites funéraires. Sur le plan économique, elle s'accompagne d'une valorisation marchande, où la certification environnementale devient à la fois gage de sérieux et argument commercial. Cette tension entre engagement sincère et opportunité économique reflète l'ambivalence qui traverse l'ensemble du mouvement écologique. Les funérailles écologiques apparaissent alors comme un compromis : elles cherchent à concilier sens rituel, réduction des impacts environnementaux et maîtrise des coûts, tout en s'inscrivant dans un paysage funéraire marqué par des enjeux sociaux, culturels et économiques complexes.

C'est dans ce contexte idéologique, nourri à la fois par des enjeux environnementaux, sociaux et économiques, que les funérailles écologiques ont pu émerger et se développer en Occident, comme nous allons désormais l'examiner.

CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE

L'exploration des fondements anthropologiques, des évolutions historiques, des dynamiques économiques et des transformations idéologiques met en lumière la manière dont l'émergence des funérailles écologiques en France s'inscrit dans un processus long, à la fois enraciné dans des logiques universelles et façonné par des contextes spécifiques. Les rites funéraires, quelle que soit leur forme, demeurent traversés par des fonctions constantes : prendre soin du corps, soutenir les vivants et maintenir la cohésion sociale. Mais les modalités de leur mise en œuvre ont évolué au gré des changements de sensibilité, de l'urbanisation, de la professionnalisation du secteur et des mutations des croyances et des valeurs.

Sur le plan historique, le passage d'une mort communautaire et ritualisée à des formes plus individualisées et privatisées a ouvert un espace inédit pour la personnalisation et l'innovation. Sur le plan économique, l'ouverture à la concurrence et la structuration d'un marché funéraire ont permis la diversification des offres, mais aussi l'apparition de tensions entre accessibilité, rentabilité et éthique, que de nouvelles initiatives comme les coopératives funéraires tentent de dépasser. Sur le plan idéologique enfin, l'évolution de l'écologie, d'une science des interactions à un projet politique global, a favorisé l'intégration des préoccupations environnementales dans tous les secteurs, y compris celui de la mort.

L'examen croisé de ces dimensions révèle que les funérailles écologiques sont le produit d'une convergence. Elles ne sont pas seulement l'expression d'un souci environnemental : elles traduisent une recomposition du lien entre les vivants et les morts, entre l'humain et la nature, interrogeant la matérialité des obsèques, la place accordée au corps et les formes de commémoration possibles dans un monde confronté à des crises écologiques, sociales et économiques.

De cette convergence résulte un contexte propice à l'apparition d'obsèques revendiquées comme écologiques, qui s'appuient sur une double dynamique : l'adaptation de pratiques funéraires existantes aux exigences environnementales contemporaines et l'expérimentation de nouvelles pratiques, techniques et symboliques en accord avec l'idéal d'un cycle de vie continu entre humains et nature. Loin d'être un phénomène isolé, ces innovations s'inscrivent dans un mouvement plus large de recomposition du funéraire, où se mêlent quête de sens, contraintes matérielles et aspirations sociétales. C'est à l'examen de ces formes concrètes, de leurs logiques et de leurs réceptions que la partie suivante sera consacrée, en s'attachant à situer les funérailles écologiques en Occident dans toute leur diversité.

TROISIÈME PARTIE

Développement des funérailles écologiques en Occident

Cette troisième partie s'intéresse aux manières dont les sociétés humaines ont pensé, et pensent encore aujourd'hui, la relation entre mort et nature. En mobilisant les quatre éléments – terre, eau, air et feu – les pratiques funéraires traduisent à la fois des représentations symboliques universelles et des choix culturels singuliers. Le premier chapitre présente ainsi divers rites existants à travers le monde (inhumation en pleine terre, immersion en mer, funérailles célestes, crémation, etc.), qui illustrent la pluralité des façons d'inscrire le devenir du corps dans le cycle des éléments.

Dans un second temps, l'analyse se recentre sur le contexte français, où la volonté d'intégrer davantage de nature dans les espaces funéraires s'est traduite par l'essor des cimetières paysagers et des forêts cinéraires. Ces dispositifs interrogent la transformation des paysages mémoriels et traduisent une recherche de conciliation entre mémoire des morts, attentes des vivants et enjeux environnementaux.

Enfin, le troisième chapitre examine des procédés techniques alternatifs – Promession, aquamation, terramation – qui ambitionnent de repenser radicalement le devenir du corps. S'appuyant sur des innovations scientifiques, ils visent à limiter l'empreinte écologique des funérailles, tout en soulevant de nouvelles tensions symboliques, réglementaires et sociales.
Pris ensemble, ces trois chapitres permettent de saisir la manière dont l'imaginaire écologique et les contraintes environnementales contemporaines viennent transformer un domaine longtemps marqué par la tradition : celui du traitement des morts.

CHAPITRE I

Les quatre éléments naturels : la mort entre symbolique et écologie funéraire

Si les rites funéraires constituent une constante universelle, ils se déclinent pourtant en une diversité infinie de formes et de significations. Comme nous l'avons montré dans les premiers chapitres, la mort est toujours prise en charge à travers des gestes codifiés, qui répondent autant à des nécessités matérielles qu'à des logiques symboliques.

Dans ce chapitre, il s'agira de comprendre comment les sociétés humaines ont mobilisé les quatre éléments naturels – la terre, le feu, l'air et l'eau – pour traiter le corps mort et lui donner sens, que ce soit par inhumation, crémation, immersion ou exposition[115]. Loin de n'être que des ressources matérielles, ces éléments se révèlent comme des vecteurs symboliques et métaphysiques, chacun ouvrant une voie particulière vers la transformation du cadavre et son inscription dans l'ordre du monde. Ainsi, la terre peut accueillir et conserver, mais aussi dissoudre et transformer ; le feu peut détruire tout en purifiant et en libérant ; l'air, quoique plus marginal, permet la dispersion et l'élévation ; enfin, l'eau dissout, emporte et régénère.

Ce choix d'approche par les quatre éléments est assumé comme ethnocentré, puisqu'il s'appuie sur une tradition occidentale héritée d'Empédocle et reprise par de nombreux auteurs modernes. Il ne s'agit donc pas d'une classification universelle, mais d'un cadre analytique permettant d'examiner, à travers différents exemples ethnographiques, le rôle conféré aux éléments naturels dans les rites funéraires. Un cadre qui, au-delà de la matérialité des pratiques, interroge le rapport de l'homme à son environnement, depuis la glaise terrestre jusqu'au souffle aérien.

[115] Il existe également d'autres pratiques, comme le cannibalisme funéraire, mais celle-ci ne s'effectue généralement pas sur l'ensemble du cadavre, les restes suivent donc ensuite l'une des quatre solutions présentées. C'est le cas pour le cannibalisme funéraire wari', où les parties du corps non consommées sont jetées dans le feu qui sert à cuire les autres parties ingérées (Vilaça et al., 2014).

1. La terre, entre conservation et retour à l'humus

a) La mise en terre : symboles et pratiques

L'inhumation est certainement la pratique funéraire la plus ancienne et la plus répandue dans le monde. Si étymologiquement, l'inhumation, de *in* « dans » et de *humus* « terre », renvoie à l'idée de mettre en terre un défunt, il existe une pluralité de rituels et de sépultures propres à la pratique d'*inhumation*, tous aux symboliques bien spécifiques. Comme le souligne Lowen (2015), les « rites de la terre » regroupent l'ensemble des pratiques où le corps mort (dans un cercueil, ou un linceul) est déposé au contact de l'élément terre – qu'il s'agisse d'un simple enfouissement, d'un tumulus, d'un mausolée ou d'un enfeu – la terre étant comprise non comme substrat matériel, mais comme puissance symbolique.

Dans notre société, l'inhumation est si profondément inscrite dans les mœurs que le terme « enterrement » en est venu à désigner les funérailles elles-mêmes (Thomas, 1985). Cette prééminence est indissociable de l'héritage religieux. Comme le rappelle Guetny (2011) les traditions juive, chrétienne et musulmane ont préféré s'en remettre à l'élément terre, plutôt qu'au feu, dont le lien avec Dieu apparaissait incertain, voire dangereux. Dans la Bible, la crémation est souvent associée à des occurrences négatives : sacrifices humains interdits (Deutéronome 12, 31), châtiment infligé à des êtres dont l'inconduite est notoire (Genèse 38, 24 ; Lévitique 20, 14 ; 21, 9), ou encore crime abominable privant l'âme de repos (Amos 2, 1). À l'inverse, l'inhumation renvoie au commandement divin : « Oui, tu es poussière et à la poussière tu retourneras » (Genèse 3, 19). Pour les chrétiens, au même titre que leurs aînés, les juifs, elle a pris une valeur particulière puisque le Christ lui-même a été inhumé : « Leur Seigneur ayant été inhumé, ils ont eu le désir de l'imiter sur ce point comme sur bien d'autres » (Guetny, 2011, p. 84). L'inhumation est alors perçue comme condition nécessaire à la résurrection, comme saint Paul le précisait dans cette métaphore du « grain de blé jeté en terre, qui n'en sortira plus jamais et qui pourtant donnera naissance à une plante nouvelle » (*Ibid*.). Il serait ainsi nécessaire d'avoir un petit « reste » concret pour que la résurrection ait lieu.

La mise en terre marque toujours le point final de la séparation entre vivants et morts, qui rejoignent alors le monde des défunts. Cette séparation est matérialisée dans les sociétés occidentales par le cimetière, espace à la fois de mise à l'écart et de conservation. Thomas décrit cette ambivalence : « la pierre dure, lisse et imputrescible, l'alignement rigoureux des

tombeaux, les emblèmes d'éternité rehaussés par l'art funéraire, on n'y néglige rien pour occulter et dépasser l'horreur des chairs en décomposition, image de l'action dissolvante de la mort » (Thomas, 1985, p. 188-189). Toutefois, en Occident moderne, ce rapport symbolique à la terre a été progressivement distendu. Depuis 1801, l'usage du cercueil est obligatoire en France, que ce soit pour l'inhumation ou, à partir de 1887, pour la crémation. Ce premier intermédiaire a été suivi, au cours du XXème siècle, de la généralisation des caveaux bétonnés. Les morts ne reposent plus directement dans la terre mais dans un sous-sol artificialisé, cloisonné, où le contact avec l'humus est empêché. Comme le note Thomas (1985), en France on n'inhume plus « dans » la terre mais « sous » la terre.

Mais au-delà de ces dispositifs matériels, l'inhumation conserve une forte charge symbolique universelle. Elle ne se réduit pas à un geste technique : elle traduit une conception de la terre comme matrice, comme lieu de repos et comme espace de transformation. Selon Pierron, l'enterrement, au sens strict, offre « une décomposition lente, attachée à la végétalité, à la fabrication d'humus (…), une violence silencieuse, invisible » (Pierron, 2002, p. 79) qui échappe à nos yeux. Le corps est réinscrit dans le cycle naturel, dans lequel la vie peut perdurer et offre un lieu définit. En ce sens, la Terre-Mère est selon Thomas, un fantasme quasiment universel (Thomas, 1985). La terre est source de fécondité, de régénérescence mais aussi de transformation. Pour l'anthropologue,

> « la pensée cosmogonique africaine illustre parfaitement l'ambivalence du symbole : siège des ancêtres qui régissent la fécondité des champs et la fécondité des femmes, elle est à la fois désirable et apaisante mais aussi dévorante et redoutable : y retourner est une garantie de repos, de sécurité en même temps que le gage de métamorphoses irréversibles, condition essentielle de la redistribution des énergies vitales » (Thomas, 1985, p. 189-190).

L'inhumation représente aussi dans une « philosophie plus moderne (…) [un] processus qui permet à la biosphère de reprendre au mort ce qu'elle avait provisoirement mis à la disposition des vivants » (*Ibid*., p. 189). Thomas, avait remarqué dans les années 1980, que les écologistes préconisaient déjà « l'enterrement organique pour que le sang des morts fasse battre le pouls de la terre, pour que le cimetière devienne jardin de vie » (*Ibid*.).

Ce modèle d'inhumation en terre n'est ni exclusif ni universel. D'autres sociétés pratiquent des formes différentes d'inhumation, comme le dépôt en enfeu[116], dans des grottes, ou dans des

[116] Niche funéraire ou casier élevé, généralement en béton, très présent dans le sud de la France et en Espagne notamment.

tombeaux monumentaux (Égypte antique, Incas, Japon archaïque, ethnies malgaches). Les cimetières musulmans présentent un autre visage : ouverts sur la nature, sans mur séparateur, ils accueillent souvent des tombes réduites à de simples tumulus. Thomas (*Ibid*.) rappelle que ce fut longtemps la forme la plus répandue en Occident également.

Au-delà des modes d'inhumation, les supports mémoriels varient aussi fortement. Dans l'Occident chrétien, la tombe est devenue le support principal du culte des défunts. À l'inverse, dans de nombreuses sociétés africaines, elle n'a qu'une valeur temporaire : après la levée du deuil, c'est l'autel des ancêtres qui devient le lieu privilégié du culte, permettant offrandes et sacrifices (Thomas, 1985 ; Diarra, 2021). Ces autels, lieux de communication avec les morts, s'opposent à la rigidité du cimetière. En Mongolie, les pratiques rurales illustrent encore une autre logique : les corps sont déposés à même le sol, et l'espace domestique devient le centre des relations entre vivants et morts, tandis que le lieu de sépulture est progressivement effacé du paysage (Delaplace, 2011).

Ainsi, l'inhumation, universelle dans son principe, se décline dans une grande diversité de formes et de symboliques. En Occident, elle s'est progressivement éloignée du contact direct avec la terre au profit d'un enfouissement médiatisé par des enveloppes artificielles (cercueil, caveau), ce qui traduit une mise à distance matérielle et symbolique de l'humus. Ailleurs, d'autres traditions ont maintenu un lien plus direct avec la terre, dans sa dimension à la fois organique et spirituelle. Certaines, en particulier, conservent une proximité particulièrement forte avec l'élément terre – à commencer par l'enterrement juif, qui peut être considéré comme l'une des formes les plus « naturelles » de sépulture.

a) L'inhumation dans la tradition juive[117]

L'enterrement juif (comme d'ailleurs l'enterrement musulman) constitue sans doute l'une des pratiques d'inhumation les plus « naturelles » qui soient : à même la terre, dans un simple linceul.

[117] Malgré de nombreuses demandes, je n'ai pas eu l'occasion d'interviewer des représentants religieux pour échanger directement avec eux sur ces questions. Je me suis donc tournée vers des documents présentés sur différents sites religieux ou les informations précisées sur les sites de Pompes Funèbres juives ou spécialisées dans le rapatriement.

Selon Michel Gugenheim, Grand Rabbin de Paris, « la destinée de l'homme [juif] se prolonge au-delà de son existence terrestre » ; la mort est ainsi comparée « à une sorte d'accouchement, douloureux en soi, il est vrai, mais qui préside à l'inauguration d'une vie nouvelle » (Gugenheim, s. d., p. 1), un écho direct avec les rites de passage théorisés par Van Gennep (1981). Dans la religion juive, le « corps représente pour l'âme, une chance unique d'ascension et d'enrichissement » car « la cohabitation du corps et de l'âme - apanage exclusif de l'existence terrestre - est seule capable de créer les conditions d'une mission humaine, et, par la suite, celles d'une rétribution » (*Ibid*., p. 2). Mais l'âme ne pourra pas « regagner son lieu d'origine » — qui est aussi « sa destination ultime » (*Ibid*., p. 10) — tant que le corps ne (re)devient pas poussière, dont il est justement issu, comme le rappellent les versets : « tu es poussière et retournes à la poussière (Genèse 3,19), la poussière retourne à la terre dont elle est venue, et l'esprit retourne à Dieu qui l'a donné (Ecclésiaste 12,7) (*Ibid*., p. 9) - versets d'ailleurs récités au moment de l'inhumation lorsque les proches lancent chacun trois pelletées de terre sur le cercueil. Le corps, sacralisé, est ainsi l'objet de toutes les attentions. Il doit être respecté et considéré en priorité. La mise en terre est en ce sens une obligation de la Torah, et a, de tous temps, « été considérée comme l'acte sacré par excellence » (*Ibid*., p. 10).

L'inhumation préserve, selon le dogme juif, le défunt et son corps, de « tout traitement dégradant, elle le soustrait aux regards indiscrets, lui évitant ainsi une humiliation qui rejaillirait, d'après le Talmud, sur sa famille et sur l'humanité tout entière » (*Ibid*.). C'est pour ces mêmes raisons que la crémation n'est pas « conseillée » par la religion juive, car elle porte, pour ses fidèles, fortement « atteinte au caractère noble et sacré du corps, de l'âme, et de l'humanité tout entière » (*Ibid*., p. 10), c'est « une destruction contre nature du corps »[118]. La crémation est profondément considérée comme une marque d'irrespect et de déshonneur[119] (Guetny, 2011, p. 83). À tel point qu'il est précisé que même si une personne spécifie dans son testament qu'elle veut être crématisée, ce vœu doit être ignoré[120]. Un juif pratiquant n'est pas non plus autorisé à se rendre au crématorium afin d'y accompagner un défunt. Comme le rappelle le Consistoire de Paris, sans restes mortels (en cas de crémation), l'âme du défunt ne

[118] Citation du site des Pompes Funèbres Lutèce International, www.pflutece.com/enterrement/enterrement-juif, consulté le 25/04/2023.
[119] L'extermination des juifs dans les fours crématoires nazis, lors de la Seconde Guerre mondiale, a certainement appuyé ce rejet au sein de la communauté israélite.
[120] Aujourd'hui, dans le contexte du judaïsme libéral, les rabbins ont la possibilité d'officier des cérémonies de crémation et les cendres des défunts peuvent être inhumés dans les cimetières sous la juridiction des réformés (Guetny, 2011, p. 84).

pourra ni avoir accès au Monde Futur, ni à la résurrection des morts[121]. Plus largement, priver le corps d'un défunt juif de sépulture, « revient alors à priver l'âme des félicités éternelles auxquelles elle a droit et auxquelles elle aspire » (*Ibid*., p. 10).

L'enterrement juif repose ainsi sur la simplicité et l'égalité. Le corps est traditionnellement enveloppé dans un *takhrikhin* (« les derniers vêtements du défunt », blancs, en lin généralement), sorte de linceul identique pour tous, à même la terre. En France, la législation (CGCT[122]) impose l'usage du cercueil ; celui-ci est donc réduit à sa forme la plus élémentaire, « en bois ordinaire et rapidement dégradable, sans aucune garniture » (*Ibid*., p. 8). Cette sobriété reflète l'esprit de la tradition et les quatre grands *mitzvot* liés à la mort et au deuil précisés dans le *Gates of Prayer*[123] : prendre en considération la peine sans ostentation, accepter la réalité de la mort, respecter le défunt, et affirmer l'égalité devant elle. Comme le rappelle le Livre de Job : « le petit et le grand sont semblables, et le serviteur est libéré de son maître » (Job 3, 19). Les dépenses pour les funérailles doivent ainsi être limitées et la sobriété appliquée.

La tradition juive accorde donc à l'inhumation une valeur sacrée et incontournable, à la fois comme respect du corps et comme condition du salut de l'âme. On retrouve une exigence comparable, quoique formulée dans un autre cadre théologique, dans la religion musulmane : là encore, la mise en terre simple et directe du défunt s'impose comme le seul chemin digne vers l'au-delà.

b) L'inhumation dans la tradition musulmane[124]

Selon le dogme musulman[125], la vie terrestre n'est qu'une étape vers la vie éternelle. L'Homme est considéré comme un être qui est appelé à ressusciter. La mort d'un fidèle représente ainsi une forme de renaissance, d'où la nécessité d'obsèques simples et sobres.

[121] www.consistoire.org/hevra-kadicha, consulté le 25/04/2023.
[122] Code Général des Collectivités Territoriales. « Avant son inhumation ou sa crémation, le corps d'une personne décédée est mis en bière » Article R2213-15 du CGCT.
[123] Livre de prières juif réformé datant de 1975 qui a remplacé *Union Prayer Book.*
[124] Malgré de nombreuses demandes, je n'ai pas eu l'occasion d'échanger avec des représentants religieux pour échanger directement avec eux sur ces questions. Je me suis donc tournée vers des documents présentés sur différents sites religieux ou les informations précisées sur les sites de Pompes Funèbres musulmanes ou spécialisées dans le rapatriement.
[125] www.pflutece.com, consulté le 25/04/2023, spécialiste du rapatriement.

Pour l'islam, l'âme du défunt habite le corps quarante jours après le décès, c'est également la raison pour laquelle la croyance musulmane proscrit fermement la crémation, le don d'organe ou le don du corps à la science. Cela serait perçu comme une violence faite de son vivant.

Le Coran ne développe pas réellement les pratiques à suivre en matière de rites funéraires, mais l'inhumation reste la seule précision évoquée, de façon différente. En présentant la terre (à la fois en tant que planète mais aussi comme élément naturel) comme le seul lieu possible de cohabitation entre les vivants et les morts « n'avons-nous pas fait de la terre un rassemblement pour les morts et pour les vivants ? » (Sourate 77, versets 25 et 26) ; ou encore en indiquant que Dieu « met en tombe » l'homme avant de le ressusciter « De quoi Dieu ne l'a-t-Il [l'Homme] pas créé ? D'un peu de liquide Il le crée, le proportionne puis lui facilite la voie puis le fait mourir, le met en tombe et puis, quand Il veut, le ressuscite » (Sourate 80, versets 19 à 22).
La tradition musulmane définit les droits du défunt, qui reposent sur quatre piliers[126], et qu'il convient d'honorer : la toilette rituelle, la mise en linceul, la prière mortuaire et l'enterrement. Chaque geste est chargé de sens. La toilette, réalisée dans le respect de l'intimité du défunt, donne lieu à cette promesse :

> « Celui qui lave un croyant et n'en dévoile rien, Dieu lui pardonnera quarante fois. Celui qui aura creusé la tombe pour un croyant et l'y introduit, aura la même récompense que s'il l'avait abrité jusqu'au Jour de la Résurrection. Et celui qui l'aura mis dans un linceul, Dieu le revêtira au Jour de la Résurrection d'habits de soie fine et de brocarts du Paradis » (Rapporté par Al-Hâkim, Bayhaqî, Ibn Mâja, 1451).

La mise en linceul des défunts est une obligation collective selon le Hadith[127] du Prophète Mahomet : « Lorsque l'un d'entre vous, met le corps de son frère dans un linceul, qu'il le fasse de la meilleure façon ». Lors de l'inhumation, trois poignées de terre doivent être généralement jetées sur le corps avant son enfouissement, symbolisant le retour à la terre précisé dans le Coran : « De la terre, nous vous créâmes, en elle, nous vous ramènerons. D'elle, nous vous ferons surgir une autre fois » (20 : 55). La tradition rapporte aussi que, lorsque Caïn eut tué son frère Abel[128], Dieu envoya un corbeau qui gratta la terre pour lui indiquer ce qu'il devait faire du corps : l'enterrer (Genèse 5, 31).
Ainsi, comme le rappelle Guetny (2011), pour un musulman, seul le retour à la glaise maternelle respecte la dignité du défunt. À l'inverse, la crémation représente un déshonneur majeur, contraire à l'ordre divin et à la mission confiée au corps.

[126] www.pfmoumma.fr, consulté le 25/04/2023.
[127] Recueil des actes et paroles du prophète Mahomet dans l'islam.
[128] Abel et Caïn sont les deux premiers fils d'Adam et Ève.

Si les traditions juives et musulmanes privilégient l'inhumation directe dans la terre comme gage de respect et de dignité, d'autres sociétés ont développé des pratiques tout aussi codifiées où le défunt est placé non plus dans la terre meuble, mais dans la roche et les falaises qui en sont issues. Ces sépultures troglodytes ou perchées prolongent symboliquement le lien avec la terre, en ancrant le mort au cœur de la pierre – élément massif, durable et minéral, indissociable du sol dont elle provient

c) L'inhumation en falaise : la roche comme terre éternelle

Si les traditions juives et musulmanes privilégient l'inhumation directe dans la terre meuble, certaines sociétés choisissent une autre voie : placer le défunt dans la roche, dans des grottes ou dans les anfractuosités de falaises. Ces pratiques n'opposent pas la terre au ciel : la falaise, faite de roche, est elle-même un fragment de la terre, une terre durcie et minérale. Être inhumé dans une falaise, c'est donc demeurer dans l'élément terrestre, mais sous une forme plus dense, plus durable mais aussi plus verticale.

Chez les Toraja[129], connus surtout pour leur rituel du *Ma'Nene* – rituel durant lequel les corps des défunts sont exhumés, nettoyés, habillés et honorés chaque année, l'inhumation peut aussi prendre la forme de sépultures troglodytes. Dans le village de Lemo, on trouve de nombreuses tombes encastrées dans la falaise, décorées de tau-tau, statuettes en bois à l'effigie des défunts. La roche, lieu de dépôt des cercueils, devient une matrice protectrice où la terre minérale accueille les morts. Dans d'autres sites, comme les falaises de Tampang Allo, Londa ou Ke'te Kesu, on trouve des alignements de cercueils déposés dans des cavités, entourés de tau-tau et parfois d'ossements visibles tels que des crânes. Si la documentation scientifique reste limitée sur ces pratiques, leur charge symbolique est forte : l'inhumation en falaise signifie que le défunt ne quitte pas la terre, mais qu'il est confié à sa forme la plus résistante et la plus pérenne, la pierre.

Ce principe se retrouve en Afrique de l'Ouest, en pays dogon, notamment dans le village d'Ireli au pied de la falaise de Bandiagara. Comme l'a merveilleusement documenté Jean Rouch dans son film ethnographique « Cimetières dans la falaise »[130], le corps du défunt – soigneusement

[129] Peuple ethnique indonésien qui habite les régions montagneuses du nord de la province de Sulawesi du Sud.
[130] « Cimetières dans la falaise » de Jean Rouch, 1950. www.images.cnrs.fr/video/483.

enveloppé dans la couverture des morts « dont les dessins rappellent les champs carrelés, signe de germination et de résurrection » – est hissé « là-haut, dans la nécropole des abimes ». Le mort a retrouvé ces ancêtres, « ses ancêtres qui, au-dessus même du village d'Ireli président à jamais à la naissance des pluies, à la naissance des torrents, à la naissance des hommes ».

Ces formes d'inhumation en falaise montrent comment la roche – extension de la terre – devient le support symbolique de l'intégration des défunts. D'autres sociétés confient leurs morts à d'autres éléments naturels et verticaux, faisant le lien entre la terre et le ciel, tels que les arbres, qui peuvent eux-mêmes devenir des tombeaux vivants[131].

Mais si la terre, sous ses différentes formes, demeure le support privilégié de la sépulture, d'autres sociétés ont choisi de confier leurs morts au feu. Élément ambivalent, à la fois destructeur et purificateur, il ouvre une tout autre logique symbolique, qui mérite d'être analysée dans sa diversité historique et culturelle.

[131] On trouve également en Indonésie, sur l'île de Sulawesi, le village des arbres-tombes, ou *tree burial*. Kambira est un village dans lequel le corps des bébés mort-nés ou décédés avant l'apparition de leurs premières dents – considérées comme impures et ne pouvant retourner à la terre – sont inhumés au cœur des arbres (*baby graves*). D'autres sites arbres-tombe existeraient sur l'île. Les Torajas creusent le tronc d'un arbre pour déposer le petit corps, précieusement enveloppé dans un drap et placé dans une boîte en bois, en position verticale pour que leur âme monte vers le ciel grâce au tronc (www.hantu.fr/corps-et-arbre, conçu par Pascale Weber et Jean Delsaux, consulté le 18/02/2023). Des œufs viennent combler le trou en guise d'offrande et une porte en fibre de palmier, tel un pansement, referme l'ouverture. Toute précaution est de mise, car un même arbre peut accueillir plusieurs corps, chaque nouvelle inhumation ne doit donc pas mettre en péril la survie de l'arbre. Car « ni le corps de l'enfant, ou des enfants en cours d'assimilation par l'arbre, ni la douleur des parents ne peuvent alors être pris en charge par [un] colosse végétal épuisé » (Weber, 2022, p. 226). Les corps des bébés viennent ainsi s'intégrer au sein de l'arbre et, par leur absorption, participent pleinement au cycle de régénération naturelle (*Ibid*.). Une fois l'écorce reconstituée, la porte végétale tombe.

2. Le feu : une purification destructrice

a) La mise au feu : symboles et pratiques

Si l'inhumation s'impose comme le geste funéraire le plus ancien et le plus répandu, le feu en constitue le grand rival symbolique. La crémation, aujourd'hui deuxième mode de sépulture le plus pratiqué dans le monde, concentre toutes les ambivalences de cet élément : à la fois destructeur et purificateur, libérateur et violent.

En France, nous sommes aujourd'hui habitués à un rituel très spécifique, légalisé en 1887 (après avoir été interdite par Charlemagne en 789), qui ne correspond en rien à « la crémation consacrée par une tradition millénaire dans les religions orientales (…) [qui] s'appuie sur la symbolique du feu purificateur et libérateur ; elle a lieu en public, à ciel ouvert, dure une dizaine d'heures et se déroule conformément à un cérémonial minutieusement codifié » (Thomas, 1985, p. 82). À l'inverse, la crémation occidentale contemporaine – comme détaillée dans le chapitre *La crémation comme second mode de sépulture en France, p. 119* – s'effectue dans un complexe technique spécialisé : le corps du défunt – et les fournitures funéraires – est placé dans un appareil à crémation, disparaît sous l'action d'un brûleur et de pierres réfractaires. Les os les plus importants subsistent, mais sont réduits en cendres par un pulvérisateur. Le processus dure en moyenne quatre-vingt-dix minutes, auxquelles il faut ajouter un temps de refroidissement des cendres, « parfaitement propres et aseptisées » (*Ibid*.) dont le volume n'excède généralement pas les trois litres.

Cette efficacité technique, pour Thomas, s'accompagne d'une relative pauvreté symbolique, « les efforts paraissent porter beaucoup plus sur l'efficacité technique que sur l'efficacité symbolique » (*Ibid*.). L'anthropologue soulevait déjà dans les années 1980 que dans le cadre de funérailles laïques, ce « procédé d'élimination accélérée du mort » (*Ibid*., p. 83) n'avait pas encore tout à fait trouvé un contexte symbolique permettant d'outrepasser l'approche purement technique du processus. Depuis, un travail sur le rituel et la mise en sens a été réalisé, notamment par les maîtres de cérémonie et les pompes funèbres au sens large, mais celui-ci reste encore incomplet et balbutiant. Or, la crémation concerne aujourd'hui presque un décès sur deux, et mérite d'être repensée à chacune de ses étapes – cérémonie au crématorium, visualisation de l'introduction du cercueil dans l'appareil à crémation, remise et dispersion/inhumation de l'urne – pour dépasser sa seule dimension technique.

Dans le contexte d'une philosophie bien déterminée, la crémation traditionnelle constitue un rite dont l'efficacité symbolique s'appuie sur la double valence du feu qui est à la fois destructeur et régénérateur (Thomas, 1985). Comme le souligne Pierron (2002), réduire la crémation à sa seule dimension technique ou hygiéniste revient à négliger sa puissance symbolique. Car le feu ne se contente pas de détruire : il sublime. Contrairement à l'inhumation, qui inscrit le corps dans une lente décomposition et un retour progressif à l'humus, la crémation agit avec rapidité et fulgurance. Elle opère « une sorte de sublimation du corps en un élément presque immatériel, céleste » [132] (*Ibid*., p. 80). Le cadavre, plongé dans la noirceur de la mort, « ressort dans l'illumination de la flamme » (*Ibid*.), permettant de transformer une expérience de perte en expérience de séparation. À travers cette sublimation, s'esquisse une correspondance entre le souffle du défunt (*pneuma*) et la flamme : une image qui met en résonance matière et esprit, finitude corporelle et élévation. Or, la crémation occidentale moderne, en substituant « à l'imagerie de la flamme l'efficacité d'un jet de gaz enflammé » (*Ibid*., p. 81), tend à effacer cette dimension symbolique, privant ainsi le rite de l'une de ses ressources les plus profondes.

L'histoire de la crémation en France ne peut être comprise sans référence à l'héritage religieux. Dans les monothéismes, l'élément terre – d'où Adam est tiré, sous le mont Sion à Jérusalem – a longtemps été préféré au feu, perçu comme incertain, voire menaçant. La symbolique biblique du feu est profondément ambivalente : manifestation de la bienveillance divine (Buisson ardent, Exode 3), mais aussi instrument du courroux céleste et des châtiments infernaux. C'est probablement cette méfiance religieuse qui explique les résistances à l'égard de la crémation, et la lenteur de son adoption.

À l'inverse en Orient, le feu est intimement associé au divin et à la libération de l'âme. Dans le monde indien et les pays indianisés d'Asie du Sud-Est, les morts sont traditionnellement crématisés et leurs restes recueillis (Tison, 2001). Le feu fait directement référence au divin, et permet à l'homme de renaître dans le monde des dieux. Selon Piganiol (1917), dans les sociétés indo-européennes, la crémation s'accompagnait souvent d'un culte solaire ou ouranien, renvoyant à la croyance en la transcendance de l'âme et en son immortalité. La crémation apparaît alors comme le pendant de l'inhumation : là où cette dernière conserve le corps en vue de la résurrection, la première détruit la matière pour libérer l'essence spirituelle.

[132] En chimie, la sublimation est le « passage (d'un corps) de l'état solide à l'état gazeux sans passage par l'état liquide ». Le Robert.

Ainsi, le feu se révèle un « symbolisme pluriel », porteur de contradictions et d'ambivalences. Si, en Occident, la crémation est largement réduite à une opération technique d'élimination du corps, d'autres traditions lui confèrent une puissance rituelle et cosmologique considérable. C'est notamment le cas de l'hindouisme, où le feu n'est pas seulement destructeur, mais véritable médiateur entre le monde des vivants, celui des morts et celui des dieux.

b) La crémation hindouiste, « la dernière offrande »[133]

Les hindouistes croient au dharma – un ordre universel cosmique – « qui confère à l'âme humaine son immortalité, et détermine le cycle des réincarnations »[134]. La mort est ainsi considérée comme un passage, une renaissance rendue possible par un rituel très précis, dont la crémation sur le bûcher « est le point central »[135]. C'est à travers elle que l'âme peut quitter l'enveloppe charnelle pour « s'élever vers un niveau vibratoire supérieur »[136]. La combustion précipite la dissolution du corps et permet à chacun de ses éléments de retourner à la partie correspondante de la nature. Dans la tradition hindoue, l'organisme humain est analogue au cosmos : les parties dures renvoient à la terre, la parole au feu, etc. (Tison, 2001).

La crémation sur bûcher est donc la sacralisation ultime pour un hindouiste. Héritée du brahmanisme ancien, elle s'enracine dans la logique sacrificielle : « tout sacrifice est une offrande de nourriture cuite, ou bien l'opération même de jeter dans un feu un aliment pour qu'il y cuise : de toute façon, il doit parvenir cuit aux divinités » (Malamoud, 1989, p. 50). Parce qu'il existe cette relation très étroite entre cuire et sacrifier, la crémation est aussi un sacrifice. Elle consiste à nourrir Agni, dieu du feu et messager entre le monde humain et le divin. Pour Malamoud, les funérailles hindoues sont le *saṃskāra*[137] par excellence : le cadavre y devient matière oblatoire par cuisson (*Ibid.*). Le feu purifie le corps et le prépare pour l'au-delà.
Cette fonction purificatrice rejoint l'analyse de Bachelard (1949), pour qui le feu est symbole de pureté : il supprime d'abord les odeurs nauséabondes, puis anéantit les impuretés matérielles.

[133] Selon Tison, dans la tradition hindoue, la crémation – *antya-isti* – signifie « la dernière offrande » (2001, p. 105).
[134] INA, le rituel de la crémation en Inde, 1993. www.ina.fr/ina-eclaire-actu/1993-le-rituel-de-la-cremation-en-inde, consulté le 23/05/2023
[135] *Ibid*.
[136] *Ibid*.
[137] Selon Malamoud, le saṃskāra, qui signifie « perfectionnement », fait référence dans le brahmanisme, aux différents rites de passage dans la vie d'un hindouiste lui permettant d'accéder à une nouvelle phase de leur existence, telles les cérémonies de l'initiation ou le mariage.

Toutefois, si la combustion évite la lente décomposition et ses relents putrides, elle produit une odeur âcre, perceptible lors des rituels de crémation, que j'ai pu constater moi-même lors d'un terrain en crématorium en 2017.

Le rituel de la crémation hindouiste suit une séquence précise : le corps, lavé puis enduit de ghee sacré (beurre clarifié) et d'encens, est enveloppé dans un linceul blanc (pour les hommes et les veuves) ou rouge (pour les autres femmes). Il est d'abord purifié par l'eau, en étant aspergé ou immergé, puis par le feu, à la fois purificateur et ultime voie d'offrande, sur le bûcher. Le processus de combustion peut durer de six à neuf heures selon certaines sources, voire jusqu'à quarante-huit heures selon d'autres[138]. À l'issue de la crémation, les cendres sont recueillies généralement par les proches du défunt, qui retourne dans l'élément eau, puisque ses cendres sont jetées le plus rapidement possible dans le Gange (ou un autre cours d'eau), comme à Bénarès, « la plus sainte des sept villes saintes de l'hindouisme »[139] où l'eau est ici « symboliquement aussi pure que *Brahmā*, capable d'unir le ciel, la terre, l'eau, le feu »[140]. Le Gange, fleuve sacré de l'Inde et des Hindous, est un passage entre « la terre et le ciel, le fini et l'infini »[141]. Le fleuve est d'autant plus important car il représente « l'écoulement universel (…) qui de la source à l'estuaire, constitué de milliers de gouttes d'eau s'écoulant toutes ensemble, va vers un destin identique » (Tison, 2001, p. 102).

Cette pratique traditionnelle soulève toutefois des enjeux écologiques. Dans les années 90, il existait près de cinquante crématoriums comme celui de Green Park à Delhi où l'on brûlait cinq à six corps par jour. Si la pratique traditionnelle de la crémation est réalisée, comme l'indiquait Thomas, à ciel ouvert, elle ne nécessite pas moins de « 3 à 6 m^3 de bois par opération »[142], ce qui a notamment provoqué, à la fin du XXème siècle, une déforestation importante en Inde, incitant le gouvernement indien à construire des crématoriums électriques. Mais cette solution moderne n'est en rien comparable au rite réalisé en extérieur, le défunt ne « cuit » pas réellement sur un bûcher. Il est soumis à un brûleur électrique, permettant au corps de se consumer plus rapidement.

[138] Si le texte du reportage *Le rituel de la crémation en Inde* précise que « le feu mettra entre six et neuf heures à transformer le corps en cendre », la voix du documentaire précise que la crémation dure en moyenne 48 heures.
[139] Le monde selon Georges. Le Gange lotus du monde, 1986. www.ina.fr/ina-eclaire-actu/video/cpb86004053/le-gange-lotus-du-monde, visionnée le 30/05/2023.
[140] *Ibid*.
[141] *Ibid*.
[142] *Ibid*.

Si, dans l'hindouisme, la crémation est conçue comme une ultime offrande nourrissant le feu divin et permettant à l'âme de rejoindre le cycle cosmique, le bouddhisme lui confère une autre signification. Là encore, le feu est mobilisé, mais il n'est plus tant vecteur de sacrifice que support d'une libération, ouvrant une nouvelle voie vers la renaissance.

c) La crémation bouddhiste, l'une des voies de renaissance

Le feu est également mobilisé chez les bouddhistes, religion que l'on peut considérer comme une « greffe de l'hindouisme »[143]. La conception bouddhiste de la mort diffère toutefois profondément de celle de l'Occident : fervents croyants en la renaissance[144], pour les bouddhistes « la mort n'est pas une fin dernière, ni une douloureuse rupture, mais un simple passage et une belle opportunité » (Lecompte, 2013, p. 191-192), c'est une libération (de l'âme). Comme le précise le moine bouddhiste Tenzin Dön Yö[145], « la mort c'est le commencement de la vie d'après »[146].

Le choix du mode de sépulture est principalement fonction des conditions économiques et des croyances antérieures à l'implantation du bouddhisme dans le pays considéré (Crombé, 2001). En réalité, peu importe le traitement réservé au corps. Il n'y a d'ailleurs pas de consignes particulières concernant le traitement et le devenir du corps mort dans la littérature bouddhique (*Ibid*.), « qu'on offre le corps aux rapaces, qu'on le brûle ou qu'on le jette à l'eau, cela importe peu » (Lecompte, 2013, p. 201), tant qu'il facilite la libération de l'âme. Car la conscience est bien plus importante que le corps, qui n'est finalement qu'une enveloppe.
Le moine bouddhiste Tenzin Dön Yö nous précise qu'en Inde par exemple, la crémation est la pratique la « plus facile » car il aurait été difficile de procéder à des inhumations tant la population est importante dans le pays, « vu les milliards d'habitants qu'il y a, ça ferait des grands cimetières »[147]. En revanche, pour Tenzin Dön Yö, au Tibet, faute de bois, le don du

[143] Selon le Colloque sur les cendres funéraires organisé par Comité National d'Éthique du Funéraire en 2009 www.bouddhisme-france.org/la-federation/participations-nationales/Colloque-sur-les-cendres-funeraires, consulté le 01/06/2023.
[144] Et non en la « réincarnation » comme on l'entend très souvent, car, comme le souligne Luc Charles, aumônier national de l'Union bouddhiste de France, « on ne se souvient de rien », seul le karma persiste.
[145] Nom civil : Elio Volpoli,
[146] *Rites funéraires bouddhistes : se réincarner dans une prochaine vie*, publiée le 5 juin 2022 par Happy End Life, www.youtube.com/watch?v=ITmhCpMhZXc, visionnée le 01/06/2023.
[147] Bien que l'on comprenne l'idée générale, ses propos sont cependant à nuancer. Il n'y a « qu'1,4 milliard » d'habitants en Inde aujourd'hui, 400 millions dans les années 1950. C'est beaucoup, mais l'on est tout de même loin des plusieurs milliards énoncés par le moine bouddhiste Tenzin Dön Yö.

corps au vautour est plus simple (cf. *L'air : quand les oiseaux, le vent et le soleil font disparaitre les corps, p. 218*). Au Vietnam, la crémation est de pratique courante, en revanche en Chine, l'inhumation résiste au dépit de la crémation – malgré la pression des autorités politiques – car la population reste attachée à l'intégrité physique du corps.
Les manipulations du corps du défunt sont très codifiées afin d'accompagner et faciliter la libération de l'âme. La tradition demande également de placer généralement le défunt dans la position du « lion couché », qui fût celle de Bouddha à sa mort : allongé sur le côté droit, la main droite du défunt est sous son menton et sa main gauche repose sur le flanc gauche du corps, jusqu'à la cuisse. Lorsqu'une crémation est réalisée, les cendres reposent traditionnellement à la Pagode ou dans un monastère.

Au-delà des variations locales, le choix du mode de sépulture dans le bouddhisme – comme dans d'autres traditions – révèle en réalité deux paramètres fondamentaux : d'une part, la conception du corps et de l'âme, et d'autre part, le rapport symbolique à l'environnement. Enterrer le défunt revient à affirmer la continuité entre le corps et la terre nourricière ; livrer le corps aux flammes, c'est permettre à l'âme de s'élever vers le ciel à travers la fumée. Dans tous les cas, il s'agit de situer le mort dans un rapport cosmique : à la terre, à l'air, à l'eau ou au feu. Le traitement du cadavre ne relève donc pas uniquement d'un impératif pratique, mais bien d'une manière d'inscrire la destinée humaine dans une relation globale à l'espace naturel et au monde environnant.

Ainsi, après avoir observé comment la terre accueille, conserve et transforme, puis comment le feu détruit, purifie et libère, il reste à examiner un troisième élément, plus marginal dans les pratiques funéraires mais tout aussi significatif : l'air. Celui-ci intervient à travers des rites d'exposition où les oiseaux, le vent et le soleil deviennent les agents de la disparition du corps et les médiateurs de son passage vers un autre monde. Cette logique se retrouve notamment au Tibet, où les funérailles célestes – ou *jhator* – prolongent la symbolique du dépouillement déjà présente dans la crémation. Mais ici, ce ne sont plus les flammes qui assurent la libération, c'est l'ouverture du corps à l'air et aux oiseaux, qui parachèvent le cycle de dissolution et favorisent la renaissance de l'âme.

3. L'air : quand les oiseaux, le vent et le soleil font disparaitre les corps

a) *Jhator*, l'inhumation céleste bouddhiste

Si l'Homme fait généralement appel à la terre ou au feu comme élément naturel pour ses rites funéraires et la conservation ou l'élimination du corps, « l'air » est lui aussi mobilisé, quoique de façon plus marginale. La forme la plus connue est celle des « funérailles célestes », ou *sky burial* [148], définis par Dan Martin comme « *the deliberate, culturally countenanced, exposure of human corpses to carrion birds* » (Martin, 1996, p. 353). Il est intéressant de noter que Martin souligne le fait que le terme tibétain *rirskyel*, littéralement « porter à la montagne », est le seul véritablement employé dans les textes faisant référence à cette pratique pour parler d'« exposition » ou d'« enterrement au ciel », qui ne sont qu'une traduction occidentale.
Ces rituels d'exposition se déclinent selon deux modalités emblématiques [149] : celle des bouddhistes, notamment au Tibet - au Népal aussi peut-être selon Crubézy (2019) – où le corps est offert aux vautours dans une logique de dissolution et de renaissance, et celle des zoroastriens, en Inde notamment, qui trouvent dans les tours du silence une solution à l'impureté du cadavre. Nous commencerons par examiner le cas tibétain, à travers la pratique du *jhator*.

Pour comprendre le sens du *jhator*, il faut d'abord rappeler que dans la tradition bouddhiste tibétaine, la conception du corps diffère radicalement de celle observée dans d'autres rites d'exposition. Le corps ne représente rien en soi : « l'être humain ne connaît qu'un bref passage sur cette terre et, à la mort, l'enveloppe charnelle n'est qu'un vêtement dérisoire que l'on abandonne pour en vêtir un autre dans une vie future » (Veyrié, 2013b).

Le rituel est décrit avec précision par Martin (1996, p. 358). Le corps est d'abord baigné, ses orifices bouchés avec du beurre, puis est recouvert de tissu. Il est déposé ensuite sur une plateforme de briques dans un coin de la maison, entouré d'un rideau. À l'aube, le défunt est

[148] Que l'on peut traduire par « enterrement dans le ciel », plutôt antinomique comme terme.
[149] D'autres cas auraient cependant été avéré, plus anciens. Notamment en Sibérie, dans la région de Iakoutie, avec des tombes dans les airs datant du XVIIIème-XIXème siècle et chez les Hurons du Canada, au début du XVIIème siècle où les morts, autres que les guerriers, les noyés et les enfants, étaient déposés trois jours après leur décès en plein air sur des tréteaux en écorce montés sur quatre pieux (Crubézy, 2019).
Chez les Cheyennes aussi (Algonquins originaires du sud des Grands Lacs en Amérique du Nord) les corps pouvaient être placés sur des échafaudages dans les arbres, sur des échafaudages sur des poteaux dans la prairie. Les loups, les coyotes, les aigles, les buses et d'autres animaux venaient ainsi manger leur chair (Bushnell, 1927).

porté sur une étagère de pierre, dans un site élevé prévu à cet effet. Le corps est alors dévêtu, puis démembré et sa chair tranchée pour être donnée en morceaux aux vautours. Les os sont ensuite broyés, mélangés à de la farine d'orge (*tsampa*), puis façonnés en boulettes de nouveau données aux oiseaux[150].

Ces funérailles célestes, nommées *jhator*, « s'inscrivent dans la tradition bouddhiste qui accorde une importance aux quatre éléments de la nature comme piliers du corps. La mort implique un retour à ces éléments » (Veyrié, 2013b, p. 3). Elles apparaissent ainsi comme « la plus pure expression du don bouddhique, un acte de charité dirigé vers les acteurs de la nature, animaux et surtout rapaces, qui emmènent les restes de la dépouille vers les cieux » (Biotti-Mache, 2013, p. 14).

Cette symbolique spirituelle s'inscrit aussi dans un contexte écologique particulier. Pour Martin (1996), les funérailles célestes tibétaines constituent une véritable réponse adaptative à l'habitat himalayen. D'une part, car

> « la relation qui existe entre les systèmes socioculturels et leurs environnements naturels est une relation de réciprocité. Les deux se conditionnent et se "forment" mutuellement au fil du temps. Aucun ne détermine unilatéralement l'autre. D'autre part car les sociétés sont généralement établies dans des champs d'influence culturelle et naturelle, et les informations disponibles en dehors d'un système socioculturel particulier définissent souvent la gamme des réponses adaptatives possibles » (*Ibid*., p. 360).

En effet, il semble complexe de réaliser des inhumations dans ces hautes montagnes aux sols rocailleux ou des crémations avec le peu d'arbres et de bois présents sur le territoire. Ainsi, compte tenu de l'importance de ces facteurs naturels (pénurie à la fois de terres arables et de combustibles, présence d'oiseaux charognard), les funérailles célestes ne peuvent être réduites qu'à un simple phénomène culturel (*Ibid*., p. 367). Les funérailles célestes tibétaines seraient ainsi un fait culturel déterminé par certaines caractéristiques de l'écologie naturelle du plateau tibétain.

Il est par ailleurs intéressant de noter que le rite funéraire tibétain influence le régime alimentaire local. Vautours, corbeaux et autres oiseaux se nourrissant des morts, les Tibétains ne mangent généralement pas d'oiseaux, ni de volailles domestiques, malgré une modération pour les œufs. Cet interdit est également élargi aux poissons en cas d'immersion du corps (*Ibid*., p. 365). Il peut effectivement arriver que l'immersion soit pratiquée, notamment pour les veufs sans enfants et les mendiants, ou dans les vallées du Tibet du sud, où il y a peu de vautours

[150] Voir le reportage *Le rappel des oiseaux* de Stéphane Batut, JHR films, 2014.

(Lecompte, 2013). Le corps est là aussi démembré puis jeté dans un fleuve, avant d'être dévoré par les poissons. Il s'agit là aussi de funérailles qualifiées de « célestes », les poissons étant considérées comme des créatures divines.

D'autres cas d'exposition à l'air ont été recensés, notamment dans de nombreux archipels en Indonésie. Cette fois-ci cependant, le corps n'est pas donné aux oiseaux de proie, seulement au vent et au soleil. Aux Mentawai[151], par exemple, les défunts étaient placés sur des plateformes en haut des arbres. Les proches montaient régulièrement aux branches pour accompagner la décomposition du corps et nettoyer les chairs putréfiées (Weber, 2022). Il semblerait cependant que dans les années 1960, cette pratique fut interdite au profit de l'obligation d'inhumation.
Les travaux de Grégory Delaplace ont également démontré qu'en Mongolie, avant que le gouvernement de la République Populaire de Mongolie impose l'inhumation dans les années 1950, les corps étaient déposés « à même le sol, enveloppés nus dans un simple tissu, afin que leurs restes disparaissent au plus vite, dévorés par les animaux et dispersés par les intempéries » (2011, p. 87). La sépulture est faite pour faire disparaître le corps du défunt en le laissant se disperser, au gré des animaux[152], ou du vent. Plus la disparition sera rapide, plus vite et mieux l'âme du défunt pourra renaitre, selon les croyances bouddhistes, dans l'un de ses descendants directs.
Si, dans la tradition bouddhiste, l'air devient le vecteur de dissolution et de renaissance, dans la religion zoroastrienne il est investi d'une tout autre fonction : protéger les éléments naturels de la souillure du cadavre, en confiant le corps aux oiseaux dans le cadre des tours du silence.

b) Les tours du silence en Inde

Pour les zoroastriens[153], les Pârsis[154] et les mazdéens[155], le cadavre est si impur (à la fois physiquement par la décomposition, mais aussi symboliquement avec la colonisation par les mauvais esprits (Charlier, 2015) que les éléments naturels (l'eau, la terre et le feu) doivent en être protégés. Impossible donc d'imaginer, dans ce cadre, enterrer, brûler ou immerger le corps

[151] Les îles Mentawaï sont un archipel situé au large de la côte Ouest de l'île indonésienne de Sumatra.
[152] D'ailleurs, « aucun campement n'est à l'abri de la possibilité qu'un de ses chiens revienne en traînant une jambe ou un bras humain » (Frans August Larson *in* Delaplace, 2011, p. 90-91).
[153] Propre à Zarathoustra, sa religion (Le Robert).
[154] « Les Parsis sont une communauté zoroastrienne d'origine iranienne arrivée en Inde dans la région de Bombay au VIIIème siècle, fuyant l'arrivée de l'islam » (Charlier, 2015, p. 107).
[155] Relatif au mazdéisme, religion zoroastrienne de l'Iran antique, encore pratiquée chez les Guèbres, les Parsis.

des défunts. C'est dans ce contexte que sont nées les tours du silence, *dakma* ou *dakhmeh,* en haut desquelles on dispose les cadavres pour qu'ils puissent être mangés par les oiseaux de proie.

Cette pratique repose sur un cadre doctrinal plus large. Selon Charlier (*Ibid*.), la religion zoroastrienne est fondée sur un dualisme cosmique où s'opposent en permanence les forces du bien et du mal. Ainsi, « la mort physique est vécue comme une victoire temporaire du mal, mais autour du cadavre continuent de s'affronter les forces négatives et positives » (*Ibid*., p. 108). Les funérailles célestes apparaissent comme un

> « processus de transformation des corps morts à la fois rapide et écologique. Il se double d'une référence mythologique connue de tout zoroastrien : la transition cosmique de l'âme est facilitée par l'œil mystique du vautour, et l'alimentation de l'un de ces oiseaux à l'aide d'un cadavre est considérée comme un acte final de charité de la part du dévot » (*Ibid*., p. 112).

Le rituel suit en effet une codification stricte (Martin, 1996, p. 358). Après avoir été lavé et vêtu de vêtements blancs usagés mais propres, le corps est déposé dans un espace domestique temporairement marqué par l'impureté : des cercles tracés au sol l'isolent, espace qui restera impur pendant neuf jours après la levée du corps. Celle-ci doit avoir lieu à la lumière du jour, par une journée ensoleillée, sans un bruit, jusqu'à la tour du silence. Le défunt est alors déposé nu au sommet, où les vautours dévorent rapidement les chairs en quelques heures seulement, quelques dizaines de minutes parfois. Les ossements, une fois blanchis au soleil, sont jetés dans le *bhandar*, puits central du *dakhma*, où ils se réduisent en poussière (Veyrié, 2013b). Les oiseaux ont ainsi comme vocation de protéger le corps mort en lui évitant (et à ses proches aussi) l'horreur de la putréfaction. Le vautour apparaît, non pas comme un oiseau avide, mais comme « le guide de l'âme du défunt du monde des vivants à celui des morts » (*Ibid*.).

Si la pratique des tours du silence aurait totalement disparu au Yémen ou en Iran, elle resterait importante à Bombay, qui répertorierait dans le quartier de Malabar Hill « la plus grande concentration de ces constructions » (Charlier, 2015, p. 111). En 2014, plus de huit cents funérailles parsies auraient été pratiquées à Bombay intra-muros (*Ibid*., p. 113). Mais la modernité impacte cette pratique de différentes façons selon Charlier, d'une part avec la construction de gratte-ciel à proximité de Malabar Hill, rendant ces scènes macabres de démembrement des corps accessibles aux habitants, mais surtout, par la disparition des vautours, remplacés aujourd'hui par les corbeaux.

Ces pratiques zoroastriennes illustrent une conception où l'air, par l'intermédiaire des oiseaux, opère une disparition rapide et contrôlée du corps, en le soustrayant à la souillure et en guidant l'âme. Mais l'air peut intervenir de manière plus diffuse et moins ritualisée : il devient alors le support de la dispersion des cendres, pratique moderne qui, tout en répondant à d'autres logiques, résonne symboliquement avec ces funérailles d'exposition.

c) La dispersion des cendres : un rituel contemporain de l'air

D'abord le feu, puis l'air. Il me semblait inévitable d'évoquer les rites funéraires liés à l'élément air sans présenter la dispersion des cendres, qui peut en un sens, faire écho au rite des secondes funérailles développé par Hertz. Le moment des secondes obsèques n'est pas seulement un changement de lieu, il marque une transformation profonde dans la condition du défunt (Hertz, 1928). Dans le cas de la dispersion, le corps est réduit en poussière par le feu, puis rendu à l'air, voué à se disséminer dans l'espace. Confier les cendres au vent, c'est accepter une disparition radicale, une dissolution sans trace, qui libère autant qu'elle inquiète.

La dispersion des cendres fut l'un des principaux combats des crématistes et devient légale en France en 1976. Elle est souvent choisie par le défunt ou ses proches comme un ultime élan de liberté, afin que le défunt ne fasse plus qu'un avec la nature, le monde tout entier, pour être à la fois partout et nulle part. Selon l'enquête réalisée par le CREDOC en 2019, 51% des Français envisageaient plutôt la crémation pour leurs propres obsèques, et parmi eux, 55% souhaiteraient une dispersion de leurs cendres, soit plus d'un quart des Français (CSNAF-CREDOC, 2019). Ces souhaits se répartissent entre la nature (34 %), un milieu liquide tel que la mer ou un lac (24 %), un jardin du souvenir (23 %) ou la montagne (9 %).

Pourtant, seule une minorité de proches – 16% – retournent sur le lieu de dispersion pour se recueillir. Comme le soulignait déjà le CREDOC (2003), beaucoup regrettent de « ne disposer d'aucun lieu géographique, aisément ancré dans la terre, pour se recueillir » : la disparition « corps et biens » du défunt fait de lui un véritable « fantôme », rendant plus difficile le travail de deuil. Ce retour d'expérience rappelle que la mort n'est pas perçue comme une fin absolue : elle trouve toujours un prolongement dans le souvenir et dans la commémoration.
Les Jardins du Souvenirs, obligatoires dans les communes de plus de 2 000 habitants, ont précisément été pensés comme compromis : permettre la dispersion tout en offrant un lieu

physique de recueillement. Mais là encore, les familles tendent à s'approprier un espace précis dans ces jardins, recréant une forme de localisation mémorielle.
Ainsi, si la crémation est choisie à 33 % « pour ne pas embarrasser la famille », la dispersion en pleine nature radicalise ce choix en accélérant la disparition du corps. Elle inscrit le défunt dans une logique de fusion avec les éléments, mais laisse parfois les vivants démunis face à cette absence de trace.

Toute la symbolique liée à l'air est intéressante dans ces pratiques. L'air vient tout d'abord apporter une purification « par une usure asséchante » (Pierron, 2002, p. 82), notamment en haut des tours du silence ou chez les Mentawai. Selon Pierron, c'est aussi l'image symbolique forte du dernier souffle (*pneuma*, considéré comme un cinquième élément naturel) d'une âme communiant avec l'air et son infini cosmique (*Ibid*.). Mais appréhender les rites funéraires sous l'élément de l'air,

> « c'est penser le devenir du cadavre sur le mode du mouvement, de la volatilité et de la légèreté. (…) Là où le corps nous attache à la pesanteur et à l'entropie, la poussière d'air propose de vivre le détachement, l'arrachement à la lourdeur pour vivre l'aérien, le léger sinon l'angélique. L'air donne des ailes là où la mort donne du poids. La séparation par les rites funéraires qui convoquent l'air est donc séparation par le haut de tout envol, elle est promesse d'altitude, de hauteur, et de verticalité » (*Ibid*.).

L'air représente aussi le monde subtil, intermédiaire et de communication, entre la terre, monde des vivants, et le ciel, celui des morts. C'est aussi un élément sensible de la vie invisible, un mobile universel. Mais dans la réalité, cette légèreté symbolique peut se heurter à des expériences beaucoup plus dures : lors de la dispersion des cendres, si celle-ci est effectuée à contrevent, les proches ou les agents funéraires peuvent se retrouver recouverts de particules – vêtement, cheveux et même bouche, rappel brutal de la matérialité persistante du corps.

Après la terre, le feu et l'air, reste à examiner le dernier élément naturel mobilisé par certaines pratiques funéraires : l'eau. Si elle intervient souvent comme support secondaire – pour accueillir les cendres dispersées en France ou dans le Gange en Inde – elle peut aussi devenir l'élément principal du rite, lorsque le corps du défunt est directement immergé. Dans ces cas particuliers, l'eau n'est pas seulement un lieu de dissolution matérielle, mais aussi un vecteur symbolique de purification, de passage et de régénération.

4. L’eau : funérailles maritimes et rites aquatiques

a) Mourir en mer

Parmi les pratiques funéraires liées à l’eau, l’une des plus anciennes et emblématiques est sans doute celle des marins. Loin de la terre ferme, privés de cimetière et de tout encadrement funéraire traditionnel, ils ont dû inventer leurs propres rituels. L’immersion du corps, plus qu’une simple contrainte matérielle, devient alors une manière spécifique d’« inhumer » en pleine mer.

Partir en mer impliquait souvent de ne pas pouvoir toucher la terre ferme pendant des jours, des semaines, parfois des mois. Isolés de tout et tous, lorsque la mort frappait à bord, aucune pompes funèbres ne pouvait prendre en charge le défunt. S’il arrive aujourd’hui que certains défunts (récupérés en mer, ou décédés sur le bateau) soient mis en chambre froide le temps d’accoster[156], cela n’est pas – et n’a pas été – toujours possible. Un rituel funéraire existe donc depuis des siècles de navigation : l’immersion. Ce geste, apparemment technique, est pourtant chargé de significations : confier le corps à l’océan, c’est à la fois pallier l’impossibilité d’une sépulture terrestre et donner au défunt une forme de tombeau liquide, mobile et infini.

Dans son ouvrage *Vivre et mourir sur les navires du Siècle d'Or*, Delphine Tempère (2009) explique qu’avant de s’interroger sur la portée matérielle et symbolique de la mort en mer, il est tout d’abord nécessaire de s’intéresser à la cérémonie et à ses préparatifs. Il n’était pas rare que le rituel de la veillée soit pratiqué au même titre que sur terre, temps durant lequel le corps était placé dans un drap faisant office de linceul, dans sa cabine, et autour duquel on allumait des cierges. Le délai avant sa mise en sépulture n’étant cependant pas aussi long que sur terre, généralement une nuit seulement pour veiller le corps, temps nécessaire d’une part pour prendre conscience que la mort est passée (cf. *Laisser du temps et de l’espace à la transition, p. 86*) mais aussi, et surtout, de s’assurer que le matelot est bel et bien mort. Car si l’on « redoute depuis des décennies d’enterrer les vivants : la perspective de les abandonner [les morts] aux

[156] Ce fût le cas par exemple pour le Second Maitre Théophile Hoata, décédé de mort naturelle en opération le 5 juillet 2011 à bord de la frégate anti-sous-marine Georges-Leygues au large de la Libye. Son corps a été conservé par l’équipage dans une chambre froide pendant deux jours sur le navire. Une fois le combat terminé, l’équipage a rejoint le Charles de Gaulle dans les eaux internationales et a transféré le corps du Second Maitre Théophile Hoata par hélicoptère sur celui-ci. Le corps fut ensuite rapatrié en France pour l’organisation des obsèques, qui ont eu lieu le 12 juillet (JDT, 06/07/2023).

immensités maritimes n'est pas non plus pour rassurer » (*Ibid*.). Mais il existe peu d'alternatives.

L'auteure nous précise qu'à cette époque[157], « la mort n'apparaît pas comme séparée de la vie d'une coupure nette », c'est un événement « entouré d'une aura de fatalité et de normalité » (*Ibid*., p. 316), la mort fait pleinement partie du quotidien. Sur un navire, elle vient d'autant plus rompre l'ennui des longues traversées, et prend ainsi toute sa place. L'occasion pour les marins de se présenter au défunt, de prier pour lui et de commenter les circonstances de la disparition. La mort est un acte pleinement social et public, un vrai « spectacle qui s'offre à la communauté actrice et spectatrice » (*Ibid*.). Les compagnons de travail du défunt se chargeaient généralement d'envelopper le corps dans le linceul, recréant ainsi « un univers social empreint de solidarité » (*Ibid*., p. 318), remplaçant en quelque sorte la famille absente.

Si l'ensemble des marins étaient par la suite jetés à la mer, il existait différentes pratiques en fonction du rang social du défunt. Les plus démunis par exemple, ne bénéficiaient d'aucune « pompes funèbres » au sens du faste théâtral originel. Ce fut le cas pour Martín Duría, jeune page[158], qui trouva la mort prématurément en 1612. Son corps fut ainsi simplement jeté à la mer avec comme seul habit mortuaire sa chemise de toile (*Ibid*., p. 316). Quand un marin meurt,

> « il est vite "enterré", évitant à ses amis toutes les corvées, aller à l'église, sonner la cloche, creuser sa tombe, se rendre au cimetière, acheter du vin et du pain pour le repas de funérailles ; au contraire, quand il meurt, on le roule dans un morceau de vieille toile que l'on coud, on lui attache deux ou trois boulets aux pieds et on le jette par-dessus bord, souhaitant le repos à sa pauvre âme, sans un ministre pour lire les prières, sans aucune cérémonie » (Masson, 1995, p. 123).

Mais si la majorité des marins étaient immergés sans faste ni vêtement mortuaire, certains, selon leur rang ou leur fortune, bénéficiaient de cérémoniaux plus élaborés, comme ce fut le cas pour le commerçant Juan Gerardo, mort en 1673 :

> « On revêt son corps de l'habit de saint François et sa dépouille est déposée devant l'autel du galion pour qu'une messe en présence du corps soit dite par l'aumônier. On aime revêtir un habit mortuaire le jour des funérailles et l'on choisit en général celui d'un ordre religieux tel celui des franciscains (…). On lit souvent dans les testaments cette clause liée à la sépulture dans laquelle on précise que le corps sera vêtu de l'habit de saint François afin de gagner indulgences et pardon » (Tempère, 2009, p. 316-317).

L'attention particulière portée à la tenue du défunt est liée à une signification particulière, « à défaut d'une sépulture en terre chrétienne, le vêtement religieux apporte sans doute une

[157] Le Siècle d'Or Espagnol est la période de plein essor de la culture espagnole en Europe du XVIème au XVIIème siècle.
[158] Un page est un jeune écuyer.

dimension sacrée à l'immersion » (*Ibid*., p. 318). Mais cela reste des cas extrêmement rares à bord des navires. La grande majorité des marins (matelots, soldats, artilleurs et même officiers) étaient jetés à la mer sans pompes funèbres, ni vêtements mortuaires. Les corps défunts étaient, tout au mieux, enveloppés dans des linceuls fait de leur natte, ou d'un drap de toile. Comme l'illustre la merveilleuse toile *Funérailles d'un officier de marine sous Louis XVI* d'Eugène Isabey (huile sur toile, 1836), officier qui reçoit tout de même la bénédiction d'un prêtre, en habit liturgique . « Le cadavre ainsi recouvert semble inutilement protégé contre les agressions de la mer mais, on le sait, il s'agit plutôt de reproduire sur les océans le même rite que celui que l'on pratique à terre » (*Ibid*., p. 318). Bien que les cérémonies fussent différentes selon les grades, la pompe funèbre se fait plutôt rare sur les navires, et les funérailles ne sont pas toujours au même niveau que le rang social du défunt, D. Tempère se demande ainsi « si la vie maritime n'atténuerait pas les inégalités face à la mort » (*Ibid*., p. 318).



Figure 6 : Eugène Isabey, 1803-1886, *Funérailles d'un officier de marine sous Louis XVI*, 1836, huile sur toile, 243,5 x 166 cm, Musée des beaux-arts de Montréal.

Il arrivait que le corps du défunt avant d'être immergé, soit lesté avec un peu de terre, d'une jarre d'eau ou de boulets de canon. Cela permettait de prendre les précautions nécessaires que celui-ci ne remonte à la surface, préférant que le corps rejoigne la terre des fonds marins (à défaut de celles des cimetières), et éviter « la vision macabre du trépassé errant sur les flots » (*Ibid*., p. 320). Ce lestage exprime bien l'ambivalence du rituel : il ne s'agit pas seulement de « se débarrasser » du défunt, mais de s'assurer qu'il rejoigne un lieu de repos symbolique – la « terre » des fonds marins – et qu'il ne vienne pas hanter la surface des vivants. Dans certains cas, comme cela peut être pratiqué aujourd'hui, l'immersion peut aussi se faire dans un cercueil ou directement en linceul[159].

Si, pour les marins d'autrefois, l'immersion en mer constituait avant tout une réponse pragmatique à l'absence de terre disponible, elle n'en demeurait pas moins porteuse d'une forte charge symbolique. Aujourd'hui, l'océan reste investi comme espace rituel, mais dans une perspective bien différente : il devient un lieu de mémoire et d'union communautaire, comme l'illustre la cérémonie du paddle-out née dans le monde du surf.

b) *The paddle-out ceremony* : un rituel funéraire contemporain de l'eau

Au travers de mes recherches, un autre rite a également piqué ma curiosité : la cérémonie du *paddle-out*, originaire d'Hawaï et pratiquée aussi en Australie, ainsi que dans d'autres provinces fortement rattachées au monde du surf, comme la Californie. Si le paddle-out ne consiste pas à traiter le corps du défunt au sens strict, il mobilise néanmoins l'eau comme élément central de la cérémonie, à la fois support symbolique, espace de mémoire et médiateur entre vivants et morts.

The paddle-out ceremony est un rituel funéraire organisé en mer pendant lequel le défunt est symboliquement, et souvent matériellement par la présence de ses cendres, placé au centre d'un cercle de plusieurs surfeurs accompagné de leur planche, puis commémoré par le biais d'actions rituelles.

[159] C'est ce que propose notamment l'entreprise Sea Spirit Memorial à Santa Cruz en Californie pour $4.800, dans un linceul en coton ou un cercueil traditionnel, en osier ou en fibres naturelles. Le défunt ne doit pas avoir reçu de soins de conservation ni de chimiothérapie. L'entreprise utilise uniquement de la roche naturelle ou du sable pour lester le corps.



Figure 7 : Cérémonie du paddle-out à la jetée de San Clemente, en Californie aux États-Unis, le dimanche 6 novembre 2022 en hommage au journaliste Fred Swegles ©Leonard Ortiz

La cérémonie du *paddle-out* débute généralement par un rassemblement sur la plage, avec les proches du défunt (famille, amis, membres de communautés dont faisait partie le défunt…). Selon Gibson et Frost, des prières, des éloges funèbres et des condoléances peuvent également être prononcés à cet instant (Gibson & Frost, 2018). Si le défunt était surfeur, sa planche peut être mise au centre d'un cercle fait d'autres planches de surf, généralement de ses proches, ainsi « *the surfboard represents the deceased symbolically surrounded by the group and well as being a significant totemic object of surfing itself* » (*Ibid*., p. 3-4).

Après une première commémoration sur la plage, marquée par des prières et la mise en avant de la planche de surf du défunt, les participants gagnent la mer. Ce passage de la terre à l'océan – du rivage à l'infini liquide – incarne le franchissement d'un seuil, autant physique que symbolique.

C'est à bord d'une planche de surf, et après avoir dépassé les rouleaux des vagues, que les proches du défunt s'installent assis sur leur planche, en forme de cercle. Le défunt peut alors être placé symboliquement au centre du cercle, ou ses cendres, et les proches du défunt peuvent se prendre par la main, prendre la parole, prier, éclabousser l'eau, jeter des fleurs ou disperser les cendres du défunt dans la mer. Une très belle vidéo[160] illustre justement ces pratiques. Après ce temps partagé, les participants peuvent regagner la rive, généralement en prenant une vague,

[160] www.youtu.be/nCBOb20McMo, consulté le 12/07/2023.

« *in recognition of their deceased friend, family member or mourned surfing icon* » (*Ibid*., p. 4).

Gibson et Frost sont deux chercheures australiennes ayant travaillé sur la cérémonie du *paddle-out*. Elles ont interrogé pour leur enquête exclusivement des membres de communauté de surfeurs résidant à Hawaï ou en Australie afin d'étudier des cérémonies organisées par les surfeurs pour les surfeurs (Gibson & Frost, 2018). Si les auteures précisent effectivement que la cérémonie du *paddle-out* n'est pas un rite funéraire à proprement parler, « *the paddle-out ceremony is demonstrative of the way in which memorial ceremonies are becoming imbued with symbols relevant to the deceased and the mourners, rather than those agreed upon by a dominant religious group*.» (*Ibid*., p. 5).

Le *lei* par exemple, prend une place importante dans le rituel. Cette guirlande florale hawaïenne, qui servait à l'origine d'offrande aux dieux, est un symbole d'amour et d'amitié que l'on utilise à la fois pour les salutations et les adieux. Il a ainsi toute sa place lors du rituel du *paddle-out*, au cou de l'assistance puis, une fois que la ficelle est retirée, « *as to not harm the turtles and sea life* » (*Ibid*., p. 6), les fleurs peuvent accompagner le défunt, de façon symbolique ou matérielle, dans les eaux de l'océan.

Un autre symbole important a été relevé par les chercheuses, c'est le rond formé par le groupe sur leur planche de surf. Si elles font référence à la longue histoire des cercles dans les rituels de guérison et la pensée magique avancée par Van Gennep (1981), le cercle a une valeur très particulière dans la culture hawaïenne. Comme l'explique Ben, l'un des enquêtés, le cercle renvoie directement à l'unité familiale et à la transmission : *« The ashes go in the middle of the circle to be the focus for everyone. It's all about relationship, the common factors of unity, family and passing on knowledge ».* (Gibson & Frost, 2018, p. 6).

Le cercle créé par l'ensemble des surfeurs assis sur leur planche et se tenant la main, sert à encadrer et à sécuriser symboliquement un environnement fluide sans bord ni frontière (*Ibid*.). Le défunt, et ses proches, qui sont le point central du cercle, se sentent ainsi accompagnés, encerclés par la communauté. C'est aussi à ce moment-là que « *the surfers usually splash water, cheer, and chant. Interviewees explained that these actions are a form of emotional release and catharsis as well as conveying a clear message to those on the beach that the ashes have been released (if applicable), or that the circle has concluded and that they are ready to paddle back to shore.* » (*Ibid*., p. 7).

L'océan, et l'eau en général, portent plusieurs symboles dans ce rituel de la cérémonie du *paddle-out*. Un premier élément tout à fait intéressant a été révélé par l'une des enquêtées de

Gibson et Frost. Si Michelle rappelle à quel point l'importance de se rassembler à un tel moment, de former un cercle et pouvoir se prendre la main, elle précise que « *Your tears blend into the ocean and there is the sweet relief of ducking your head under the wave to wash away the surface sadness* » (*Ibid*., p. 8). Pour les auteures, ces larmes qui se fondent dans l'océan nous rappellent que les rites funéraires reposant sur l'élément eau relient les participants à une partie essentielle de leur corporalité.

L'eau devient également support de mémoire, comme l'atteste le témoignage de Jim présenté par les auteures. C'est en touchant l'eau, que Jim peut se reconnecter à son père : « *With my dad and Eddie, whenever I'm surfing during the day, I just put my arms down in the water and give them a hug and it gives me strength. If I ever need to get some extra strength, I feel his energy through the ocean* » (*Ibid*., p. 8).

Comme nous le précisent Gibson et Frost, la cérémonie du *paddle-out* « *embraces the temporality of an individual life amongst family, friends and community within the timelessness and eternity of the ocean. It celebrates and acknowledges the human condition of mortality in a nature- based, highly physical and affective ritual process* » (*Ibid*., p. 12).

L'océan, support du rite, « *'natural symbol' of both time and eternity, change and continuity* » (*Ibid*., p. 2), constitue « *a significant memory or grief geography : 'The sea is not merely the physical medium in which surfing is undertaken, but, along with the beach, it is a place and setting of enormous personal significance and meanings to surfers'* » (*Ibid*.). Les auteures nous rappellent que, comme de nombreux autres rituels funéraire, la cérémonie du *paddle-out* permet aux morts d'être placés dans un lieu lié à leur biographie au sein de communautés vivantes et endeuillées[161]. Lors de cérémonie du *paddle-out*, c'est la communauté des surfeurs qui se réunit, et bien que celle-ci peut être segmentée par plage, région, état ou pays, les océans représentant plus de 70% de la surface terrestre, les communautés de surfeurs peuvent parfois être perçues comme un collectif international, voire une famille.

L'océan, à travers la cérémonie du paddle-out, devient ainsi à la fois tombeau liquide, lieu de mémoire et espace de communion communautaire. Plus encore que la terre ou le feu, il incarne ici la continuité entre vie et mort, inscrivant le défunt dans l'éternité mouvante de l'eau.

La pratique du paddle-out n'est pas sans nous rappeler les manœuvres de bricolages (Lévi-

[161] En France, la dispersion des cendres en mer est autorisée par la loi, à 300 mètres du rivage, tout comme l'immersion d'urnes cinéraires biodégradables, à 3 miles nautiques (6 kilomètres environ). Ces dispersions ou immersions peuvent être faites par les proches du défunt, par la SNSM, ou réalisées par une société spécialisée dans la cérémonie et la dispersion de cendres en mer.

Strauss, 1990) que nous avions précédemment évoqué, notamment dans la sous-partie *Rituel funéraire moderne et déritualisation, p. 111*. On remarque aujourd'hui une certaine plasticité autour du rite funéraire, qui autorise la création de nouveaux rituels, que l'on bricole, qui varient selon les cas, dans des contextes sociaux ou culturels spécifiques.

Bien que les exemples de pratiques funéraires associées à l'eau demeurent relativement limités[162], ils révèlent des enjeux d'une grande profondeur symbolique. Comme le souligne Pierron, l'élément aquatique « révèle le caractère équivoque de l'eau à mi-chemin entre la vie et la mort » (Pierron, 2002, p. 81). Tout en décomposant et en effaçant les traces matérielles du défunt, l'eau incarne simultanément la vie, la purification et la régénérescence (Chevalier & Gheerbrant, 1982), contrebalançant ainsi la dissolution du mort dans l'infiniment grand. Pour Bachelard, « l'imagination matérielle trouve dans l'eau la matière pure par excellence, la matière naturellement pure » (Bachelard, 1942, p. 181).

La profondeur de l'eau, associée à l'impermanence de son mouvement, transforme la rupture de la mort en une continuité symbolique et universelle. Le cadavre, immergé ou dispersé, rejoint un imaginaire circulaire et mouvant : il disparaît comme individu mais persiste dans le flux vital. Comme le souligne Crubézy, la dispersion dans une rivière ou un fleuve, tout comme l'immersion, intègre les restes « au grand cycle de la vie », et le recueillement en ces lieux revient à « communier avec des ancêtres plus ou moins bien identifiés et associés à un grand tout » (Crubézy, 2019, p. 118).

Parce que « la disparition n'est pas visiblement une destruction, [l'eau] laisse ouverte la porte à toutes les apparitions » (Pierron, 2002, p. 82). Dans cette perspective, l'eau apparaît comme un médiateur ambivalent : à la fois dissolution et renaissance, effacement et promesse, elle offre au mort un ultime voyage et aux vivants un espace de mémoire élargi aux dimensions du monde.

[162] Je me questionne notamment sur les rites funéraires que pratiqueraient les Bajau, groupe ethnique d'Asie du Sud-Est, « dénommés gitans de la mer » (Sablonnière, 2020), qui ne restent jamais très longtemps au même port et entretiennent un rapport très particulier avec la mer. Ils sont notamment connus pour avoir développé une aptitude physique et physiologique exceptionnelle à la plongée. Ils passent plus de 60% de leur activité quotidienne à la plongée sous-marine, généralement à 5 ou 7 mètres sous la surface et pouvant aller facilement à plus de 70 mètres de profondeur, armés d'un simple couteau et d'une paire de lunettes en bois (*Ibid*.). S'ils peuvent allégrement dépasser les 6 minutes d'apnée, certains déclarent pouvoir aller jusqu'à 13 minutes (*Les Bajau, des « nomades de la mer » génétiquement adaptés à la plongée*, Le Monde, 22/04/2018, consulté le 20/07/2023). Pour développer cette aptitude extraordinaire, leurs enfants sont entrainés au milieu aquatique dès le premier mois après la naissance (Sablonnière, 2020).

CONCLUSION DU CHAPITRE I DE LA TROISIÈME PARTIE

Nous venons de présenter différents rites d'inhumation, de crémation, d'exposition et d'immersion, en lien avec les quatre éléments naturels de notre tradition occidentale : la terre, le feu, l'air et l'eau. Cette analyse montre que le corps mort peut être soit conservé, soit éliminé, selon deux grandes orientations rituelles : les rites de conservation et les rites de dissolution (Lowen, 2015). Mais chacun des éléments ne correspond pas exclusivement à l'une ou l'autre logique. Si le feu et l'air conduisent nécessairement à la dissolution, la terre, elle, peut donner lieu aussi bien à des pratiques de conservation qu'à des pratiques de disparition. L'élément naturel apparaît ainsi comme une porte d'accès à une forme de transcendance.

Cette distinction recouvre, en réalité, deux conceptions de l'éternité : d'un côté, les rites qui cherchent à l'atteindre par l'intégrité du corps – comme dans les traditions chrétiennes ou à travers des pratiques spécifiques comme le retournement des morts à Madagascar[163] ; de l'autre, les rites qui visent à rejoindre l'universel par la dissolution du corps, qu'elle soit opérée par le feu ou l'air.

Comme le rappelle Lowen (*Ibid*.), le choix de l'élément naturel dans le rite funéraire n'est jamais neutre : il dessine une représentation de la réalité, une interprétation de la mort, de la vie et du destin qui s'ouvre pour l'Homme à partir de la mort. Clavandier (2009) souligne de son côté que les représentations du corps conditionnent toujours les modes de sépulture. La prise en charge du défunt évolue ainsi avec les croyances collectives, et les transformations actuelles révèlent de nouvelles façons d'articuler mort et nature.

---

[163] Ou *Famadihana*. Ce rite consiste à déterrer le corps des défunts tous les sept ans environ, afin de les nettoyer, de changer leur linceul et de leur faire faire un tour de la communauté. Godefroit et Lombard ont publié en 2007 l'ouvrage *Andolo - L'art funéraire Sakalava à Madagascar*, dont le troisième chapitre est dédié à « La séparation des mondes ». On peut y lire que les Sakalava pratiquent leur propre « retournement des morts », le *asa lolo* (Goedefroit & Lombard, 2007, p. 91). Godefroit me précisera lors d'un entretien (JDT, 07/04/2022) que le retournement des morts a lieu principalement dans la région des Hautes Terres, mais n'est pas pratiqué chez les hauts placés. C'est une pratique qui coûte très cher, et qui consiste au bout d'un an à déterrer le corps, ouvrir le linceul, puis nettoyer les ossements. Une fois nettoyés, les os sont placés dans des tissus en soie. Tout le monde est invité à cet événement. Le corps des membres royaux cependant, a un traitement et une sépulture en lien direct avec la nature. Leur corps est considéré comme différent, différent des mortels classiques, ils ont une puissance toute particulière. Quand un roi meurt il faut activer sa putréfaction : on entoure son corps dans une peau de zébu ou de taureau, puis on le suspend au-dessus d'un lac (ou de cruches en terre que l'on jette à la mer ou que l'on enfouit dans un lieu particulier) (*Ibid*., p. 119). Les matières putrides coulent dans le lac et sont censées se transformer en boa doré ou en crocodile (dans les écrits sacrés, les rois se sont accouplés avec les autochtones qui seraient des descendant des animaux). Les chairs et parties molles (féminins) doivent retourner à la nature, mais les parties masculines (os) doivent perdurer. Ainsi, certaines parties (canine, ongle, vertèbre) seront prélevées puis transformées en relique avec de l'or ou de l'argent et rejoindront la maison reliquaire. On leur redonnera vie grâce à l'élément eau, à l'occasion du *fitampoha*, le bain des reliques royales. Le corps royal quant à lui, qui aura séché à l'air libre, rejoindra la maison de la destinée, et reposera au-dessus du sol, dans un tombeau.

Ces évolutions soulignent combien ce rapport n'est jamais figé, mais en constante redéfinition. Dans nos sociétés occidentales contemporaines, il se cristallise désormais autour de la question écologique. L'émergence de pratiques alternatives à l'inhumation et à la crémation, en particulier l'enterrement naturel, traduit ce déplacement symbolique : il ne s'agit plus seulement de conserver ou de dissoudre, mais d'inscrire le corps dans une logique de respect, de continuité et de régénération. C'est à l'examen de ces pratiques que sera consacré le chapitre suivant.

CHAPITRE II

L’enterrement naturel : des cimetières paysagers aux forêts cinéraires

Dans ce chapitre, il s’agira de comprendre comment l’écologie est devenue un opérateur de transformation du funéraire et a contribué à faire émerger de nouvelles pratiques, pensées comme plus respectueuses de l’environnement. L’idée de funérailles dites « naturelles » ou « écologiques » prend racine dans un mouvement critique, d’abord observé en contexte anglo-saxon, contre la standardisation minérale des cimetières et l’industrialisation des fournitures funéraires. Le *natural burial movement*, né au Royaume-Uni dans les années 1990, incarne ce tournant en valorisant des obsèques sobres, peu coûteuses et intégrées aux cycles de la nature.

En France, ces réflexions trouvent un écho particulier dans un contexte marqué par l’urbanisation, la minéralisation des espaces funéraires et l’essor de la crémation. Si l’imaginaire collectif reste attaché à la pierre tombale comme symbole de pérennité et de mémoire, de nouvelles sensibilités apparaissent dès la seconde moitié du XXème siècle : critique du granit, demande de lieux plus verts, rejet de l’austérité des cimetières traditionnels. Ce mouvement s’accompagne d’un intérêt accru pour la biodiversité, pour les politiques locales de végétalisation et, plus largement, pour une autre manière d’articuler mort, territoire et environnement.

Ce chapitre propose donc de retracer la genèse et la diversité de ces pratiques écologiques en France. Nous verrons d’abord comment le cimetière s’est redéfini à travers l’émergence du modèle paysager, puis avec les expérimentations plus radicales des cimetières écologiques et naturels, avant d’aborder le développement des forêts cinéraires et la place singulière qu’y occupe l’arbre, devenu symbole central d’une mémoire en continuité avec les cycles du vivant.

1. Les cimetières paysagers, écologiques et naturels[164]

a) Le *natural burial*

Il semblerait que les toutes premières pratiques pouvant être rattachées aux funérailles écologiques aient débuté dans le monde occidental avec le « *green » ou « natural burial* », venant principalement d'Angleterre (Clayden et al., 2014 ; Davies & Rumble, 2012), des États-Unis (Fournier, 2018 ; Kelly, 2015) et du Japon (Boret, 2014). S'il n'existe pas de définition générale pour l'enterrement naturel, l'idée consiste dans tous les cas à inhumer une personne décédée (ou ses cendres) de façon à ce que cela ne ralentisse pas, ou n'empêche pas, la décomposition naturelle du corps, qui sera ainsi naturellement recyclé (c'est-à-dire réintégré dans un cycle biogéochimique[165]), dans un cadre où la végétation est, si ce n'est exclusive, tout du moins majoritaire. L'inhumation du corps du défunt, ou ses cendres, a lieu presque exclusivement en pleine terre, dans un espace végétalisé (comme une prairie ou une forêt), sans accessoires superflus et/ou avec des éléments biodégradables, pour le cercueil ou encore le capiton. Les soins de conservation restent exceptionnels, tandis que le monument funéraire est généralement réduit, végétalisé ou réalisé en matériaux naturels, tels que la pierre ou le bois, selon les règlements en vigueur. Selon le Green Burial Council, l'enterrement « écologique », « is a way of caring for the dead with minimal environmental impact that aids in the conservation of natural resources, reduction of carbon emissions, protection of worker health,and the restoration and/or preservation of habita »[166].

Cette pratique se différencie ainsi de celles qui se sont répandues en Occident à la fin du XXème siècle, notamment en France. Après une période marquée par des rites sobres et sans fioritures, tant sur le plan des fournitures que des services, le développement de l'industrie

[164] J'entends ici une différence entre les cimetières paysagers et les cimetières écologiques/naturels. Un cimetière paysager est un espace funéraire qui mêle les fonctions traditionnelles d'un cimetière à un aménagement naturel, inspiré des parcs et jardins, qui favorise l'intégration de la végétation et la liberté dans la disposition des sépultures. Les cimetières écologiques ou naturels (il n'y a pas encore de définition précise à ce sujet, les termes sont généralement utilisés de façon synonyme) sont des espaces funéraires qui ont vocation à respecter l'environnement en utilisant des pratiques les plus durables possibles. Le défunt et sa famille doivent s'engager à respecter une charte précisant les pratiques à respecter, comme un cercueil en bois durable, des vêtements en matière naturelle, éviter les soins de conservation, et ne pas opter pour une pierre tombale. La sépulture peut alors être végétalisée et une simple pierre locale de taille réduite permet d'inscrire l'identité du défunt, ainsi que ses dates de naissance et de décès si la famille le souhaite.

[165] Processus de transport et de transformation cyclique d'un élément chimique entre la géosphère (le sol), l'atmosphère (l'air), l'hydrosphère (l'eau) et la biosphère (le monde vivant).

[166] www.greenburialcouncil.org, consulté le 12/09/2025.

privée, combiné à l'affaiblissement du soutien communautaire et religieux, a favorisé des obsèques centrées sur le matériel et l'apparat. Pour les anthropologues britanniques spécialistes de la mort, Douglas Davies (également théologien) et Hannah Rumble, qui ont publié en 2012 un ouvrage sur l'enterrement naturel en Grande-Bretagne *Natural Burial : Traditional-Secular Spiritualities and Funeral Innovation*, le terme *naturel* « desires independence from the 'unnatural' interference of commercial ventures but an alliance with the organic world » (Davies & Rumble, 2012, p. 1).

Tout aurait commencé dans la région de Cumbria au Royaume-Uni, où le premier cimetière naturel (*woodland burial*) a ouvert en 1993. Chaque tombe y est marquée par un chêne, symbole de la force et de l'endurance. En tout premier lieu, ce sont les avantages socio-économiques (éviter l'entretien d'une tombe et les accidents dû à l'abandon des tombes) qui furent mis en avant, mais dès l'année suivante *The Association for natural burial* souhaita normaliser cette pratique selon une éthique purement écologique (Boret, 2014). Lors de l'écriture de leur ouvrage, les anthropologues comptabilisent 207 sites d'inhumation naturelle en Grande-Bretagne, situés pour la plupart en Angleterre, 24 autres sites étant prévus et 11 autres sites étant proposés dans toute la Grande-Bretagne (Davies et Rumble, 2012, p. 20).

D'autres pays occidentaux, ont également développé leur propre version de l'enterrement naturel. C'est le cas du Japon, où l'on pratique le *Tree Burial* (*jumokuso*) concept inventé en 1999 par Chisaka Genpo, grand prêtre du temple bouddhiste Rinzai Zen, au nord du Japon. Le principe est de remplacer la pierre tombale habituelle par un arbre, qui est planté là où ont été inhumées les cendres du défunt (Boret, 2013, p. 178). Le concept s'est développé et a donné naissance au « *burial under the cherry tree* » (ou *sakurasō*), qui consiste à enterrer les cendres autour d'un seul cerisier. Le grand prêtre Chisaka Genpo a souhaité développer le *tree burial* pour pallier l'endommagement de l'environnement par les forêts industrielles. Il souhaitait trouver un moyen pour acheter, restaurer et entretenir une forêt tout en remplissant la fonction d'un cimetière. « The head priest, Chisaka Genpo, explains that his motivation for the creation of Tree-Burial is his ambition to contribute to and promote the rehabilitation of Japan's ecological environment, especially its forestland. He argues that the latter has been severely damaged by the creation of industrial forests (ietimber plantations), Japanese industrialisation, changes in livelihood, and the importation of exotic and foreign plants » (*Ibid*., p. 180).

À Taiwan, le gouvernement local de Taipei encourage le *tree burial* aux côtés du *flower burial* et du *sea burial*. La Nouvelle-Zélande comptait trois sites d'enterrement naturel en 2012, contre 16 aujourd'hui (9 certifiés par Natural Burials et 7 non-certifiés[167]). En Australie on pouvait compter trois sites d'enterrements naturels et une zone d'enterrement dans deux cimetières en 2012. Il existait également cinq cimetières naturels aux Pays-Bas en 2012, auquel s'est ajouté, entre autres, le cimetière de l'abbaye néerlandaise de Koningsoord, réservé aux cercueils et urnes biodégradables, inauguré par les sœurs trappistines de l'abbaye en août 2019. L'Allemagne compte également un nombre important de sites d'inhumation naturelle, nommés Friedwald, cependant exclusivement destinés aux cendres. Le premier fut ouvert en 2001. Dix ans plus tard ils étaient 37 sites de ce type en Allemagne, 71 en 2020[168]. En 2024, selon le Green Burial Council, il y aurait 402 cimetières écologiques aux États-Unis, 43 au Canada, contre respectivement 109 et 5 sites en 2015[169].

Ainsi, le « natural burial movement » englobe principalement le développement d'enterrements « écologiques » ou « naturels », cherchant à établir des alternatives plus respectueuses de l'environnement aux formes d'enterrement traditionnelles, tout en permettant, en même temps, une approche modifiée et plus sociale de la mort et du deuil (Boret, 2014). Dans ces sites d'inhumation alternatifs, le corps ou les cendres deviennent partie prenante d'un processus de régénération naturelle, un élément appelé à « retourner à la terre » pour bénéficier à la nature (Boret, 2014, p. 6 ; Davies, 2005). Comme le souligne Davies (2005), la naissance de ces cimetières écologiques traduit le fait que les préoccupations environnementales du XXème siècle ont désormais imprégné l'une des expériences humaines les plus conservatrices : la mort.
En France, le paysage funéraire semble aujourd'hui vouloir se détacher du traditionnel cimetière minéral et rationnel (Thiollière, 2019). C'est dans ce contexte qu'apparaît en France le modèle du cimetière paysager, première tentative d'introduire une approche plus végétalisée et moins minérale des espaces funéraires.

b) Le cimetière paysager

Les cimetières structurent la cité en séparant les espaces entre le monde des vivants et celui des

[167] www.naturalburials.co.nz/certified-natural-cemeteries, consulté le 31/07/2020.
[168] www.friedwald.de/standorte, consulté le 31/07/2020.
[169] www.nhfuneral.org/green_burial_new_hampshire.html, consulté le 17/12/2024.

morts, organisant ainsi leur rapport intrinsèque. Plus que de simples lieux de repos éternel[170] : ils constituent également un mode de gestion, et de disparition, des corps, un espace où la matérialité de la mort se manifeste par la présence des sépultures, des corps et du souvenir. Cette matérialisation permet à la mort de prendre vie dans l'imaginaire collectif et d'exister au travers des monuments funéraires, des rituels commémoratifs et des pratiques mémorielles. Le cimetière est un patrimoine, non seulement funéraire, mais aussi historique, culturel et artistique. Souvent perçus comme des espaces immuables, les cimetières témoignent pourtant des évolutions sociales, des croyances religieuses et des sensibilités esthétiques d'une époque donnée. Si le cimetière jouxtant l'église, avec ses tombes moussues, semble représenter l'imaginaire collectif du lieu funéraire, cette vision est une construction historique. Selon Gaëlle Clavandier et François Michaud-Nérard (2019), ce modèle, bien que très répandu dans l'imaginaire populaire, est une (simple) parenthèse de l'histoire. Ils rappellent en effet la pratique de la crémation durant l'Antiquité, l'entassement dans les charniers au Moyen-Âge ou le refus d'inhumation des enfants morts avant d'être baptisés jusqu'à une époque récente (*Ibid*., p. 28).

Produit d'un contexte historique précis, le cimetière s'est largement transformé au fil des siècles, avec une accélération particulièrement marquée ces dernières décennies. Aujourd'hui, de nouvelles dynamiques, comme l'essor des sépultures individuelles (au détriment des caveaux familiaux), de la crémation et la dispersion des cendres, émergent sous l'influence de mobilités géographiques accrues et de structures familiales plus fragmentées. Ces transformations s'accompagnent d'une diversification des pratiques funéraires, des lieux et des formes de mémoire, comme l'inhumation de l'urne en columbarium ou en cavurne, ou encore le développement des jardins du souvenir, transformant en profondeur notre manière d'appréhender et de concevoir l'espace funéraire. Dans ce contexte, les cimetières doivent répondre désormais à une pluralité d'enjeux : sociaux, en s'adaptant à la diversité des croyances et des pratiques ; mémoriels, en respectant le besoin de transmission et de souvenir ; patrimoniaux, en conservant les traces du passé ; mais aussi, et plus récemment environnementaux, en intégrant des pratiques plus respectueuses de l'écosystème. Les mutations contemporaines des pratiques sépulcrales sont ainsi nombreuses et appellent à des réflexions pluridisciplinaires, mêlant urbanisme, sociologie, anthropologie, histoire et écologie.

[170] Cimetière : du grec *koimêtêrion*, « lieu où l'on dort ».

Concernant justement la place de la nature dans nos cimetières, les travaux du doctorant en géographie Louis Dall'aglio (2023) nous rappellent que la « strate herbacée » était traditionnellement largement dominante dans nos cimetières français avant la seconde moitié du XXème siècle, en raison de la majorité des inhumations qui se faisaient dans le terrain général (ou terrain commun[171]). Ainsi la rotation des défunts pouvait s'effectuer tous les 5 ans (sous condition de décomposition), les familles n'ayant ni le temps, ni l'occasion, ni l'habitude d'habiller la sépulture par un monument, la nature prenait ses droits. La concession funéraire étant d'ailleurs exceptionnelle au XIXème siècle (Clavandier & Michaud-Nérard, 2019), contrairement à aujourd'hui[172], presque aucune sépulture n'avait de monument funéraire ni pierre tombale, encore moins en granit. C'est d'ailleurs, dans ce contexte, au début du XIXème siècle, que l'architecte Alexandre-Théodore Brongniart conçoit le cimetière du Père-Lachaise, imaginé comme un vaste jardin à l'anglaise, « aux allées accidentées, pourvues d'arbres et de plantes aux essences diverses et bordées de sépultures sculptées » (Legenne, 2024, p. 7). Le concept de cimetière paysager est ainsi né en France (Thiollière, 2019), et servit de modèle pour de nombreux cimetières aux États-Unis et en Europe du Nord, tels que le cimetière de Mont Auburn ouvert en 1831 près de Boston, le cimetière de Kensal Green (1932) et de Highgate à Londres (1939). Mais le débat historique survenu à la fin du XVIIIème siècle, opposant les hygiénistes et les aéristes au sujet des risques supposés liés à la présence de végétation dans des lieux perçus comme sources potentielles de maladies (Bertrand & Groud, 2016) a généralisé la minéralisation de nos cimetières.

Au même moment s'opère un mouvement d'appropriation de la sépulture dans les cimetières, avec l'acquisition des concessions. Et si

> « la première matérialisation de ces petites parcelles passe par la plantation de végétaux, comme des rosiers, [au cours] du XIXème siècle, une grande vague monumentale s'empare des cimetières français et des milliers de monuments, de toutes les tailles et de toutes les formes sont élevés. Cela contribue à transformer ce que l'on appelait encore « champ de repos » en une véritable « ville des morts », reflet silencieux de la ville des vivants » (Legenne, 2024, p. 12).

[171] Pour terrain communal, qui appartient à la commune.

[172] Avec le décret du 12 juin 1804, l'inhumation en terrain commun, alors gratuite, était la norme dans les cimetières. Cette pratique garantissait une sépulture individuelle pour une durée minimale de cinq ans, la prolongation dépendant de l'état de décomposition du corps. Le corps ne peut être en effet « réduit » (les os sont rassemblés dans un petit cercueil appelé reliquaire, placé ensuite dans l'ossuaire du cimetière pour libérer la tombe) qu'une fois parvenu à l'état de dessiccation, c'est-à-dire lorsque les os sont complètement secs (« os à blanc »). Or, au début du XIXème siècle, la pratique de la concession funéraire – qui constituait jusque-là une exception – commence à se développer, puis à se généraliser. Ce droit, permettant l'occupation prolongée d'une tombe moyennant finance, peut être accordé pour des durées de 5 à 15 ans, 30 ans, 50 ans, ou à perpétuité. Les classes favorisées, suivies par les classes moyennes, commencèrent à cette époque à accorder une importance croissante au caveau familial, et à la concession, généralement surmonté de monuments plus ou moins imposants. Ainsi naquit le culte du tombeau et des morts.

Mais la sur-minéralisation de nos cimetières, d'ailleurs relégués à l'extérieur de nos villes au XIXème, a sensiblement renforcé la désocialisation déjà entreprise avec la mort, et nos morts. Comme le souligne l'architecte Pascaline Thiollière, « l'image du cimetière est ternie par une standardisation de son esthétique et par des contraintes financières et d'entretien d'un culte de la tombe qui ne correspond plus aux modes de vie mobiles actuels. L'éloignement physique, l'organisation ultra rationnelle et la pauvre qualité ambiantale de nombreux cimetières n'en font plus des ressources à la vie intime » (2019). Lors de mes entretiens, j'ai d'ailleurs souhaité demander à mes enquêtés ce qu'ils pensaient des cimetières actuels en France et si c'étaient des lieux qu'ils visitaient. Dans la très grande majorité des cas, le cimetière apparait comme un lieu « non-nécessaire » au recueillement, au profit de pratiques plus personnelles et intimiste :

> « C'est pas des endroits que j'aime particulièrement. [Pourquoi ?] Je sais pas. L'ambiance. Je ne suis pas un grand fan des cimetières. Tu vois, par exemple, moi, j'ai deux caveaux familiaux. Il y a un caveau familial K*, à Saint-Cyr. Un caveau familial L*, du nom de ma mère, à Tours Sud. Je n'y vais jamais. Et pourtant, Dieu sait si j'aimais ma mère et si j'aimais ma grand-mère ! Je ne vais pas au cimetière leur rendre hommage. Je ferai grand hommage dans mes prières. Je ne vais pas sur un lieu pour le faire ». Antoine, 32 ans, Militaire.

Bien que certains enquêtés ressentent le besoin (ou le devoir) d'entretenir la tombe de leurs proches :

> « [Ce sont des lieux dans lesquels vous aimez aller ?] Écoute c'est une coutume chez nous, donc on ne se pose pas de questions. C'est comme ça. Je ne vais pas dire qu'on aime ça, mais on y va. Ce n'est pas une obligation, mais c'est l'habitude. Puis le respect aussi je veux dire ». Huguette, 78 ans, Infirmière (à la retraite).

> « [la tombe de] mon père en général j'y vais les week-ends ou quand je suis de repos (…). En général, une fois par mois. (…) Comme ça je peux nettoyer, je peux balayer un petit peu les tombes puisque j'ai plusieurs tombes à faire, il y a pas mal de monde. Comme ça au moins ça garde correct. (…) [Donc c'est plus pour entretenir la sépulture que pour te recueillir ?] Ouais parce que si je veux me recueillir, je vais me prendre une chaise et je m'assois dans un coin [chez moi] et puis je vais lire un livre, un truc comme ça. Ouais ouais, surtout pour nettoyer. C'est bien d'aller pour voir les feuilles tout ça, ça s'entasse après tu vois plus grand-chose. Les pots qui tombent, qui s'éclatent… C'est pas très joli. Pas forcément remettre des fleurs, moi je remets jamais de fleurs en général, mais remettre les choses à leur place quoi. Comme ça si quelqu'un veut repasser, si une connaissance à mon père ou à ma belle-mère veut repasser, ils se disent 'ah bah tiens, c'est bien, c'est propre, c'est bien entretenu' ». Bastien, 33 ans, Mécanicien naval.

Certains évoquent par ailleurs le fait que les cimetières ne sont pas forcément propices au recueillement, et qu'ils mériteraient un meilleur aménagement, ce que Thiollière qualifiait de « la pauvre qualité ambiantale » :

> « La tombe sur laquelle j'essaie de passer de temps en temps, c'est la tombe de ma grand-mère, de ma grand-mère paternelle. Mais en fait, c'est un peu froid. Je ne sais pas quoi y faire. En plus, les tombes sont toutes serrées les unes contre les autres. Il n'y a pas vraiment d'intimité. Vous voyez ce que je veux dire ? Ça ne pousse pas trop au recueillement et c'est très exposé, c'est pas ombragé, la lumière est très crue. Ça n'invite pas du tout au recueillement, à se poser, à profiter. On pourrait se dire « Je vais venir lire un bouquin », j'en sais rien, non ça s'y prête pas trop ». Léa, 36 ans, Cadre commercial au chômage.

Si Thiollière (2019) nous précise que la France est « restée frileuse à cet aménagement paysager pour ses nécropoles qui sont restées jusqu'à aujourd'hui très minérales et basées sur une organisation rationnelle de l'espace », force est de constater que les cimetières paysagers (appelés aussi cimetières parcs) se sont malgré tout développés en France, particulièrement depuis la fin du XXème siècle (années 1960), sous forme d'extension de cimetières déjà existants, ou de créations plus éloignées des centres urbains. Le travail de l'architecte Robert Auzelle, qui a créé les cimetières intercommunaux de Clamart (92), Joncherolles (93) et Valenton (94) en région parisienne, fait d'ailleurs valeur de référence sur le sujet. Dans son ouvrage *Dernières demeures. Conception composition réalisation du cimetière contemporain* (Auzelle, 1965), il décrit les éléments fondamentaux de l'organisation (voies, plantations, équipements, sépultures…) et rappelle les grands principes paysagers. Dès les années 1990, les enquêtes d'opinion révélaient une préférence des Français pour les cimetières paysagers au détriment des espaces funéraires strictement minéraux et rectilignes (Dubois, 2009). La loi de 2008 est venue accompagner ce mouvement en ouvrant la voie à une conception plus arborée et paysagée des cimetières. Les grands opérateurs funéraires, au premier rang desquels OGF, ont anticipé et amplifié cette tendance en concevant pour le compte des communes plusieurs centaines de sites cinéraires, intégrant végétation, bancs et cheminements propices à la promenade et au recueillement (*Ibid*.).

Selon l'étude *Promenons-nous dans les cimetières. Quel potentiel pour renforcer l'offre en espaces verts et de nature ?* réalisée par Corinne Legenne pour l'Institut Paris Région (2024), le cimetière paysager se distingue par son lien étroit avec la ville et sa volonté de recréer une harmonie entre la nature et la fonction funéraire. Conçu comme un espace de recueillement et de promenade, il intègre des éléments paysagers variés, tels que des allées sinueuses, des perspectives étudiées et des végétaux diversifiés, qui rappellent l'art des jardins, qu'ils soient à la française ou à l'anglaise. La localisation privilégie souvent des terrains élevés offrant des vues remarquables, avec des aménagements tels que des terrasses et belvédères. Ce type de cimetière se caractérise également par une couverture végétale riche, incluant des strates arborées, arbustives et herbacées, qui participent à son identité d'espace vert public.

L'ouvrage grand public *Funérailles écologiques : pour des obsèques respectueuses de l'environnement* (Lapouge-Dejean & Royant, 2017) a d'ailleurs répertorié un grand nombre d'entre eux. Plus récemment, l'étude d'Hélène Chaudeau et Stéphanie Gavard, *Études de cimetières. Île-de-France & Grand-Ouest* (2023), met en avant onze cimetières à « la nouvelle approche naturelle », tels que le cimetière paysager De La Vallée de La Dame à Verrières-le-Buisson (91) situé à flanc de coteau d'une vallée classée réserve naturelle ; le cimetière parc du Mont Valérien à Nanterre (92) labellisé EcoJardin[173] dans lequel de simples dalles au sol viennent remplacer les stèles, ou encore le cimetière parc Arboretum de Nantes (44). Ce changement d'atmosphère que procure un cimetière paysager, ou un cimetière parc interfère directement sur la relation que l'usager du cimetière ou l'endeuillé a avec le lieu, ses morts et la mort en général :

> « [Qu'est-ce que ça vous évoque ?] Un jardin promenade, (…) les gens qui pourront venir se recueillir ils verront l'évolution ou la disparition ou ils pourront se projeter et être en communion directe avec la nature ce qui n'est pas possible dans un cimetière plus traditionnel. Non, parce que tu vas toujours au même endroit, tu croises toujours les mêmes tombes avant. Il y a quelque chose de mécanique, d'obligation. Parce que c'est en communion directe avec la nature. Les petites fleurs qui poussent, à l'automne ça se remet en terre, et puis au printemps c'est reparti, c'est la vie quoi. Alors que c'est mort, c'est mort, ça ne bouge pas. (…) Oui, parce que pour moi, [la mort] c'est un passage, c'est une transformation. Donc, autant accompagner la transformation du mieux possible, plutôt que de l'ingérer à l'instant T et de l'enfermer. Il y a quelque chose de rigide dans une tombe. Et cette rigidité m'empêche d'imaginer une souplesse dans la transformation ». Murielle, 63 ans, Pilote de ligne (à la retraite).

La mort, souvent perçue comme sur-représentée dans les cimetières traditionnels, et minéraux, où les tombes identiques en granit et les allées bétonnées renvoient à l'austérité des environnements urbains, semble, au contraire, être magnifiée dans les cimetières paysagers par la présence de végétaux. Ceux-ci, à travers le cycle du vivant, insufflent un rythme et une vitalité qui semblent faire écho à la permanence de la nature.

> « Le papa d'une de mes amies, au-dessus de sa tombe, c'est pas de la pierre c'est un parterre de fleurs, et qui du coup refleurit de lui-même tous les printemps, et ça je trouve ça magnifique. Plus sympa que cette pierre toute froide. Si jamais je devais être enterrée, j'aimerais que ce soit comme ça. Parce que d'abord je trouve ça beau, et ensuite c'est vivant. Puis ce truc de cette nature qui s'auto-régénère je trouve que c'est la vie qui continue. Il y a l'esthétique par rapport à la pierre. Il y a le côté aussi moins froid. Et puis, comme je vous disais, il y a aussi un peu cette dimension symbolique de la vie continue. Tout est un éternel recommencement ». Léa, 36 ans, Cadre commercial au chômage.

[173] Dispositif de reconnaissance visant à valoriser les sites engagés dans une gestion écologique. Il est attribué à chaque site après un audit réalisé par des organismes indépendants, selon des critères communs. Ce label témoigne de l'engagement du gestionnaire dans une démarche d'amélioration continue de la gestion écologique du site

Les cimetières paysagers, par leur conception esthétique, offrent un environnement propice à l'apaisement, facilitant une approche différente du deuil. Au-delà de leur fonction première de lieu de sépulture, ces espaces permettent une relation plus nuancée avec la mort, invitant les visiteurs à une expérience qui n'est pas uniquement marquée par le souvenir du défunt. Leur architecture et la présence de la nature favorisent un recueillement spirituel, tout en suscitant un sentiment de contemplation qui dépasse la simple mémoire du disparu, et conduit à une réflexion plus large sur la vie, la mort et la permanence.

> « Je trouve ça beau de pouvoir se balader dans des parcs où il y a des squelettes. Parce que tu peux venir te recueillir. Ça fait moins 'Je vais au cimetière voir mamie'. C'est là 'Bon, je vais me promener au parc voir mamie'. Ça change tout. C'est plus la mort, enfin, avec un grand M, c'est... Je vais faire ma vie, mais je vais voir les vieux qui sont là. Bah là, tu vois tes vieux et les vieux de tout le monde, c'est ça qui est bien. C'est que tu peux les imaginer marcher dans le parc à tes côtés, c'est... C'est... Je trouve que c'est mieux, c'est plus sain pour se recueillir. Tu as des arbres, tu as des oiseaux, tu as la nature qui est là environnante. C'est beau quoi ». Aurélie, 26 ans, Artiste peintre.

Selon Legenne, la grande majorité des nouveaux cimetières (par création ou extension) est justement conçue

> « avec une approche paysagère qui met en valeur le site, le patrimoine végétal préexistant et intègre dans une composition d'ensemble les différents éléments cinéraires inhérents à un cimetière contemporain. Toutefois, les services funéraires municipaux ou intercommunaux restent timides à bousculer les habitudes d'inhumation. Même dans un cimetière paysager, la pierre tombale reste majoritaire si des règles et des propositions différentes ne sont pas édictées. Leur implantation au fur et à mesure des inhumations réduisent petit à petit les surfaces non imperméabilisées et font perdre de sa force à la trame végétale » (Legenne, 2024, p. 51).

Ainsi, au-delà des contraintes d'aménagement, la persistance de la pierre tombale dans les cimetières paysagers s'explique aussi par la charge symbolique qu'elle véhicule. La pierre, qui ne se fane pas et qui résiste au temps, incarne une forme de pérennité face à l'éphémère du végétal. Elle exprime à la fois le désir des vivants d'offrir au défunt une sépulture durable, et leur volonté de témoigner d'un statut social. La pierre tombale devient ainsi non seulement un support mémoriel mais aussi un signe visible des inégalités économiques, différenciant les tombes « modestes » de celles, plus monumentales, des familles aisées.

Or, c'est notamment contre cette minéralisation progressive et contre ce modèle funéraire inégalitaire que se sont développées, en réaction, des alternatives privilégiant le végétal et la sobriété : les cimetières écologiques et naturels.

c) Cimetières écologiques et naturels

Si le cimetière paysager a déjà introduit une attention accrue au végétal et à l'intégration environnementale, certaines municipalités vont plus loin encore. En réponse au besoin des familles de se reconnecter à leurs morts et aux espaces funéraires, mais aussi face aux enjeux liés au changement climatique et à la préservation de la biodiversité, elles proposent aujourd'hui des formes inédites : les cimetières écologiques et naturels. Une solution supplémentaire, et innovante, aux cimetières paysagers, probablement inspirés aussi par le mouvement de *natural burial* anglo-saxon. Ces lieux, à la croisée des enjeux mémoriels et environnementaux, redéfinissent les pratiques funéraires traditionnelles tout en intégrant des approches durables. Davies et Rumble (2012) nous rappellent cependant que l'enterrement naturel n'a finalement rien de nouveau. Cette « innovation » partage des pratiques communes avec les *sacred groves* de l'Inde rurale, les enterrements dans les jardins des quakers britanniques au milieu et à la fin du XVIIème siècle ou encore l'inhumation pratiquée dans la tradition juive orthodoxe comme brièvement développée dans la sous-partie *L'inhumation dans la tradition juive, p. 206.* En Amérique notamment, l'enterrement naturel « is little more than a return to long tradition with much of what constitutes natural burial once being standard practice in this country, the default, not the exception » (*Ibid*., p. 26). C'est parce que les caveaux bétonnés et les soins de conservation se sont généralisés dans de nombreux pays occidentaux, que l'enterrement naturel marque une rupture dans les pratiques, plutôt contemporaines. Ce clivage entre les deux pratiques, « traditionnelles » et « innovantes », est d'ailleurs moins palpable en Grande-Bretagne où les soins de conservation sont moins pratiqués, et les caveaux bétonnés moins courants.

C'est à Niort (79), en 2014, qu'est né le premier cimetière dit naturel de France : le cimetière de Souché. Ce projet est le fruit d'une réflexion menée par la municipalité sur la gestion et le devenir des cimetières, prenant en compte les souhaits des habitants depuis 2010, qui désiraient davantage de fleurissement et de verdure dans ces lieux (Lapouge-Dejean & Royant, 2017).

Cimetière « naturel » ou « écologique » ?

Il apparaît essentiel de s'interroger sur la sémantique et les critères ayant motivé le choix entre ces deux qualificatifs, « naturel » comme le cimetière de Souché à Niort et « écologique » comme le cimetière de Mireuil à La Rochelle. Actuellement, ils semblent relever du libre arbitre des municipalités, en l'absence de réglementation spécifique les encadrant. « Le fait est qu'il n'y a pas de label ou d'homologation pour qu'un cimetière soit qualifié de "naturel", chaque commune aménage son cimetière selon ses propres critères, ses moyens, ses engagements et les potentialités de son site » nous explique Ève-Marie Ferrer du bureau du Paysage Urbain de Niort. Madame Audrey Dumont, chargée de valorisation du patrimoine Funéraire à la Rochelle, me précisera que sa ville souhaite privilégier le terme « écologique » à « naturel » car l'engagement de la municipalité est tourné exclusivement autour des problématiques environnementales :

« Le cimetière écologique de La Rochelle a une charte « puriste », c'est-à-dire la volonté d'avoir quasiment aucun matériau polluant. (…) La différence avec le cimetière de Souché [à Niort], qui se décrit comme « naturel » plutôt qu'« écologique », réside dans le fait qu'il accepte toutes les urnes et que tous les types d'engins sont permis. Après avoir rencontré la conservatrice, elle nous a expliqué que l'objectif était de favoriser un retour à la nature, mais qu'adopter une approche trop écologiste, comme interdire la crémation par exemple, aurait pu réduire l'intérêt et la demande pour ce type de lieu. » (JDT, 17/01/2025).

Pour la ville de Niort,

« Le cimetière de Souché devait s'appeler à l'origine « écologique ». Avec le responsable des cimetières de l'époque, nous avons finalement opté pour le terme « naturel » car il était plus neutre, sans connotation politique, tout simplement. Je dirais qu'il n'y a pas de différence majeure entre un cimetière naturel et écologique, libre choix à la commune d'aller au bout de ses convictions. Par exemple, on pourrait aller encore plus loin en choisissant de ne pas entretenir le site avec des engins à moteur, ou bien encore n'autoriser que des corbillards électriques, ou interdire complètement les soins de thanatopraxie ou même les personnes qui ont subi des chimio… » (JDT, 17/01/2025).

Ces deux exemples illustrent des positions précisément justifiées, qui ne semblent toutefois pas pouvoir être appliquées aux autres cimetières mentionnés précédemment. Tous visent à offrir un cimetière ou une parcelle végétalisée, régis par une charte stricte encadrant le choix des fournitures (cercueil et/ou urne), des vêtements du défunt (en fibres naturelles) et du monument funéraire (limité à une pierre verticale). Cependant, des différences notables peuvent exister, notamment en ce qui concerne les soins de conservation (généralement interdits, sauf à Niort) ou le mode de sépulture (par exemple, les cendres issues de crémation ne sont pas autorisées à La Rochelle).

« Ce lieu de mémoire et de recueillement est pensé pour réduire au maximum son empreinte écologique et relier le plus possible le visiteur à la nature »[174]. Car si en France l'impact environnemental des obsèques pose question[175], il est légalement possible de choisir des fournitures plus respectueuses de l'environnement (capiton en matière naturelle, cercueil issu de forêt durablement gérées, sans vernis), de limiter les soins de conservation, de procéder l'inhumation du cercueil dans une concession en pleine terre (et éviter ainsi la construction d'un caveau bétonné) ou encore de réaliser un monument funéraire en pierre locale ou végétalisé.
Le cimetière de Souché à Niort a été particulièrement précurseur en développant un site engagé, mais surtout en mettant en place un cahier des charges strict. Les familles du défunt qui souhaite y être inhumé, doivent d'ailleurs signer une charte détaillant les conditions dans lesquelles l'inhumation (du cercueil ou de l'urne) doit être réalisée et s'y tenir. Le corps du défunt (ou ses cendres) est rendu le plus naturellement à la terre : il est inhumé en pleine terre, dans un cercueil (ou une urne) en matériaux biodégradables, le défunt ne reçoit pas de soins de conservation (sauf exception), le pupitre d'identification est fait en pierre calcaire locale et aucun autre objet funéraire n'est autorisé.



Figure 8 : Cimetière naturel de Souché à Niort ©Noémie Guillotin

[174] www.vivre-a-niort.com, consulté le 13/08/2020.
[175] Voir notamment l'étude réalisée par la Fondation des Services Funéraires de la Ville de Paris « Analyse environnementale comparative du rite de la crémation et de l'inhumation en Île-de-France » en 2017 ou celui de la CNSAF « Comprendre l'empreinte carbone des rites funéraires en France » publiée en 2024.

Par ailleurs, différents aménagements ont été intégrés à l'espace pour la biodiversité, et le mobilier (bancs, clôtures, fontaines...) a été réalisé en matériaux naturels. Pour Fruiquière, le principe de la charte que la famille du défunt doit signer et respecter, permet d'identifier et de réglementer différents leviers pour tendre vers des funérailles plus respectueuses de l'environnement. Notamment quant aux conditions d'inhumation (soins reçus par le défunt de son vivant et avant sa mise en bière, type de cercueil et d'urne dans leur nature, leurs matériaux, leurs provenances, leur fabrication, leur certification), à l'aménagement de la sépulture (types de monuments, de plantations, modalités d'entretien) et aux pratiques commémoratives autorisées (dépôt d'objets selon leur type et fréquence) (Fruiquière, 2024). Bien que ces initiatives soient salutaires et appréciées par la population, comme en témoigne la saturation du site de Souché (une nouvelle parcelle de 5 000m^2 doit être aménagée), il reste pertinent de s'interroger sur la manière dont ces règlements agissent sur la liberté de choix des obsèques souhaitées par le défunt ou ses proches. C'est d'ailleurs la raison par laquelle les soins de conservation ne sont pas interdits dans la charte (contrairement à d'autres sites, nous le verrons), mais largement déconseillés, sauf cas exceptionnel.

> « Dans l'idée, [les cimetières naturels] ne me dérangent pas. Après, que ça atteigne jusque les... Enfin, que ça dépend aussi des vêtements qu'on met au défunt, ça me gêne un peu parce que... Parce que je trouve que ça, c'est aussi très personnel. Oui. Et si la personne a envie d'être dans sa robe de mariée, je vois... Je comprends pas vraiment l'impact sur le reste, quoi. Si c'est sa dernière volonté et que ça impacte tout ce processus, oui, ça me dérange. Et je trouve qu'il vaut mieux prioriser ce que veut le défunt que tout le reste, encore une fois ». Élodie, 28 ans, Infirmière en soins palliatifs.

Sur les 40 000 cimetières traditionnels que compte la France, une vingtaine[176] de municipalités ont développé cette nouvelle offre, généralement sous la forme de parcelles dites écologiques ou naturelles[177], intégrées dans leurs cimetières traditionnels par le biais d'extension ou de la reconversion d'anciennes concessions :

- Cimetière naturel de Souché, à Niort (79) créé en 2014
- Parcelle naturelle au cimetière Saint-Martin, à Périgné (79) créée en 2016
- Parcelle naturelle au cimetière Saint Augûtre, à Coulounieix-Chamiers (24) créée en 2018
- Parcelle écologique au cimetière d'Ivry-sur-Seine (94) créée en 2019
- Parcelle écologique au cimetière d'Ardon, à Laon (02) créée en 2020
- Parcelle écologique au cimetière des Ormeaux, à Saint-Malo (35) créée en 2020
- Cimetière bio de Sternenberg (68) créé en 2021

[176] Liste non exhaustive établie à partir de recherches sur des moteurs de recherche et d'articles d'actualité, pouvant omettre des initiatives locales ou moins médiatisées.
[177] Le choix du terme repose sur celui utilisé dans les articles d'actualité ou sur les sites officiels des municipalités

- Parcelle naturelle du cimetière de Plaisance (86), créée en 2022
- Parcelle naturelle au cimetière d'Aytré (17) créée en septembre 2022
- Parcelle écologique au cimetière de Kerfautras, à Brest (34) créée en 2022
- Parcelle écologique au cimetière de Toutlemonde (49) créée en 2022
- Parcelle naturelle au cimetière de La Madeleine (59) créée en 2022
- Division écologique au cimetière Parisien de Thiais (94), créé en 2022
- Parcelle écologique au cimetière de Luc-sur-Mer (14) créée en 2023
- Cimetière écologique de Mireuil, à La Rochelle (17), créé en 2024
- Parcelle naturelle au cimetière du Levant, à Lieusaint (77) créée en avril 2024
- Parcelle naturelle au cimetière de l'ouest, au Mans (72) créée en 2025
- Le cimetière naturel de Neauphle-le-Château (78) créé en 2025
- Également en projet pour l'année 2025 : une parcelle écologique au cimetière Saint Jérôme à Marseille (13), une parcelle naturelle au cimetière de Lagord (17), un cimetière naturel à Fontenay-le-Comte (85), une parcelle naturelle dans un des cimetières de Strasbourg (67).

À Ivry-sur-Seine, c'est une parcelle de 1 500 m^2 (soit 150 places) qui a été dédiée à l'enterrement naturel en 2019. Cette initiative a été portée par l'ancien conservateur du cimetière d'Ivry, Benoît Gallot, désormais conservateur du Père-Lachaise. Il valorise d'ailleurs aujourd'hui la biodiversité de ce dernier à travers son compte Instagram – au nom éloquent, @la_vie_au_cimetiere, qui comptait près de 100 000 abonnés début 2025 – ainsi que dans son ouvrage *La Vie secrète d'un cimetière* (Gallot, 2022). Il y partage notamment une anecdote qui peut sembler étonnante, et qui est en réalité très répandue dans le secteur funéraire et municipal :

> « Soyons francs, quand me fut confiée pour la première fois la responsabilité d'un cimetière, je ne voyais pas beaucoup plus loin que mon job : permettre l'inhumation des morts, garantir le respect des sépultures, veiller à l'entretien général des lieux, ce qui supposait alors l'éradication de la moindre « mauvaise » herbe. Il fallut une délibération du Conseil de Paris, en 2011, pour que les méthodes puis mon regard changent : au revoir les produits phytosanitaires, bienvenue à la faune et à la flore sauvages ! Avec le verdissement progressif des allées et la réapparition des herbes folles entre les tombes, un nouvel écosystème se mettait en place. Le cimetière que je gérais n'était plus seulement un lieu dédié à la mort, il se transformait sous mes yeux en un véritable refuge pour une biodiversité locale composée de plantes, d'insectes, d'oiseaux et même de mammifères » (*Ibid*., p. 12).

Le projet de la parcelle écologique à Ivry a donc été présenté au Conseil de Paris en juillet 2019 en s'inspirant justement de l'expérience du cimetière naturel de Souché, à Niort. Là encore tout doit être biodégradable, qu'il s'agisse des cercueils (en carton ou en bois local), des urnes ou des vêtements du défunt (en fibre naturelle). L'inhumation se fait en pleine terre (qui doit d'ailleurs en théorie favoriser la décomposition dans les cimetières, contrairement à

l'inhumation en caveau bétonné), sans recours à des soins de conservation, et les pierres tombales[178] ne sont pas autorisées. Toutefois, le choix de la stèle[179] est soumis à l'approbation de l'administration qui veille à ce que le matériau choisi ne perturbe ni l'aspect naturel recherché ni sa qualité environnementale.



Figure 9 : Carré naturel du cimetière d'Ivry-sur-Seine ©Flavien Groyer

De même, tous les végétaux ne sont pas acceptés : les grandes plantes, les grands arbres, les rosiers ou les plantes vivaces sont exclus pour préserver l'aménagement paysager existant et éviter les problématiques liées à la taille. Seules les petites fleurs de saison sont autorisées[180]. Ainsi, cette parcelle écologique d'Ivry est réellement conçue comme un grand espace vert, agrémenté de simples stèles en bois sans cerclage, « un peu comme ce qui se fait dans les cimetières américains[181] » [182] précise Sylvain École, chef de service des cimetières de la Ville de Paris. Or, ce type de configuration reste peu familier aux Français qui sont habitués à des sépultures avec un « pré carré », soit un périmètre clairement délimité, qui leur appartient d'ailleurs. On remarquera d'ailleurs sur l'image du cimetière naturel de Souché à Niort *(Figure 8 : Cimetière naturel de Souché à Niort ©Noémie* Guillotin*)* que les familles investissent de

[178] Monument funéraire horizontal.
[179] Monument funéraire vertical.
[180] www.paris.fr, consulté le 16/01/2025.
[181] Ainsi que les cimetières militaires, comme le carré militaire dans le cimetière des Gonards à Versailles (78), le cimetière militaire de Chambry (77) ou le cimetière américain à Suresnes (92).
[182] *Ibid*.

manière inattendue (car pensée comme inadaptée dans ces lieux *naturels*) cet espace, tout comme aux Jardins de Mémoire et aux Arbres de Mémoire. Cet investissement de l'espace par les familles, au-delà de pratiques rituelles, permet aussi, et de matérialiser au sol la tombe, dans laquelle repose leur défunt, pour ne surtout pas marcher dessus. La famille doit, malgré tout, s'engager à respecter ses conditions en signant une charte obligatoire. Pour Sylvain École, l'avantage de cet espace funéraire est d'abord la possibilité de laisser une empreinte écologique la plus faible possible. Le second est financier : la concession pour une inhumation dans cette parcelle écologique coûte 22 % de moins (294 € pour dix ans) qu'une concession classique, tarifée à 376 € pour la même durée[183].

À la Rochelle, un cimetière écologique de 105 emplacements fut aménagé en 2024 aux côtés du cimetière paysager de Mireuil afin de répondre à « une demande sociétale et une aspiration philosophique de retour à la terre dans la sobriété d'une partie de nos concitoyens » précise Chantal Vetter, l'adjointe au maire de La Rochelle chargée de la nature en ville et des cimetières. Selon le site de la ville, ce cimetière se caractérise par un espace gazonné et arboré, agrémenté de massifs et d'arbustes. Seuls des matériaux biodégradables peuvent y être utilisés, et une plaque en pierre naturelle, posée au sol, est la seule marque visible permettant de rappeler la mémoire du défunt »[184]. L'idée est là encore de transformer le cimetière en prairie en herbe, où seules les stèles en pierre naturelle seront visibles. Comme à Niort, à Ivry, et dans tous les autres espaces cimétériaux naturels ou écologiques, la famille du défunt devra s'engager à choisir un cercueil en bois non-traité ou en carton – inhumé en pleine terre, des vêtements en fibres naturelles pour habiller le défunt et à ne pas avoir recours aux soins de conservation (tolérés cependant à Niort). En revanche, contrairement aux deux précédents exemples, les véhicules thermiques ne sont pas autorisés dans la parcelle écologique de la Rochelle, tout comme les pratiques cinéraires (inhumation ou dispersion d'urnes).

Les cimetières dits « naturels », exempts de béton, de bois traité et de tombes en granit, vont au-delà des cimetières paysagers et parcs. Ils permettent une végétalisation plus poussée de l'espace, en particulier au niveau des sépultures, où seule une petite stèle en pierre locale est autorisée, souvent entourée de fleurs ou, à défaut, de verdure. Cela renforce l'attrait de ces lieux auprès des enquêtés, qui y trouvent un apaisement grâce à la végétation. Mais ce qui semble surtout marquer l'intérêt pour ces cimetières, c'est la possibilité d'une correspondance entre les

[183] *Ibid*.
[184] www.larochelle.fr, consulté le 08/01/2025.

souhaits du défunt et la nature de la sépulture. Si de telles demandes sont également possibles dans les cimetières dits « traditionnels », elles sont ici plus significatives car elles s'inscrivent dans un cadre qui valorise cette personnalisation.

> « Je trouve ça bien [le cimetière naturel]. C'est une très belle initiative. Parce que tu peux repartir directement à la terre et sans... enfin y a pas de pollution, y a pas de... enfin... Tu repars très bien. Par rapport à un cimetière traditionnel avec des caveaux. Du coup tu restes là indéfiniment quoi, ton squelette est là pendant des centaines d'années. Parce qu'on doit repartir à la nature, à moins de se faire fossiliser comme le macchabée qu'on a retrouvé [sur son terrain], parce qu'il était dans de l'argile. Mais si tu es dans de la terre, dans l'humus, tu… tout part. (…) Ça nourrit la terre. C'est la vie qui continue. On redevient... C'est comme le phénix qui renaît de ses cendres. Tu redeviens cendres et de la cendre renaît la vie ». Aurélie, 26 ans, Artiste peintre.

> « Moi, naturellement, je serais plutôt attirée par ce que tu appelles les cimetières naturels. (…) En plus, pour moi, il y a, comment dire, visiter une tombe, (…) c'est vraiment un moment de recueillement. Donc c'est très intime et c'est très spirituel. Et je trouve que c'est mal accompagné dans un cimetière ultra minéral où on est très exposé à la vue quand on se rend sur une tombe. Alors que quand il y a des arbres, de la végétation, il y a beaucoup de diversité. À côté de chez nous, nous, on n'habite pas loin du cimetière de notre commune, et il est ultra minéral. Il n'y a pas un arbre qui est dessus. (…) Et donc, l'été, c'est une fournaise, rien ne pousse là-dessus, les gens qui posent des fleurs, en cinq minutes, elles sont crevées. Il n'y a pas d'endroit, ça ne peut pas être favorable à la spiritualité et au travail de l'esprit qu'on a envie de faire quand on va se recueillir et essayer de communiquer avec un défunt. Pour moi, les cimetières naturels sont beaucoup plus propres à ça, plus favorables, parce que quand on se promène dans la forêt, on a déjà un ressenti très différent, même sans se dire de ces questions sur le rapport à la mort ». Émilie, 52 ans, Consultante en ressources humaines.

Vient cependant la question de l'entretien de ces espaces végétalisés et de l'image que cela peut renvoyer, en fonction de l'entretien plus ou moins bien réalisé. L'Association Française d'Information Funéraire (AFIF) notifie d'ailleurs sur son modèle de règlement intérieur de cimetière, dans l'article 28, *Droits et obligations du concessionnaire*, que « les plantations (…) devront toujours être disposées de manière à ne pas gêner la surveillance et le passage »[185].

> « Je ne vois pas la différence, hormis le fait que ce soit végétalisé. Mais encore une fois, ça dépend comment c'est végétalisé, si c'est entretenu. Parce qu'après, si c'est la jungle, ce n'est pas forcément beaucoup plus agréable pour les gens qui y vont s'ils doivent marcher dans les… C'est pas pratique si tu es obligé de mettre les pieds dans des ronces ou dans des végétaux qui se sont développés sauvagement on va dire, je pense que c'est vrai que c'est pas très agréable ». Sarah, 37 ans, Bijoutière.

[185] www.afif.asso.fr, consulté le 31/01/2025.

Ce mouvement de création d'espaces cimétériaux parcs, paysagers, naturels ou écologiques s'est accéléré en France depuis la loi « zéro phyto »[186], qui concerne les cimetières depuis juillet 2022 (année la plus fructueuse d'ailleurs en termes de créations de sites d'inhumation naturelle, avec l'ouverture de cinq nouvelles parcelles répertoriées). La gestion des « mauvaises herbes » devenant alors laborieuse dans ces lieux-là, de nombreuses municipalités ont décidé d'accompagner la végétalisation de leurs cimetières. Si certains étaient déjà des cimetière jardins ou cimetières paysagers, voire des arboretum, le nouvel arrêté a renforcé leur généralisation. Ces « herbes folles » sont cependant perçues dans certains cas par les usagers du cimetière comme un manque de considération du cimetière et par extension, des défunts eux-mêmes. Ce « nouveau » rapport à l'espace cimétérial est pourtant à recontextualiser.

Évacuée dans la seconde moitié du XXème siècle, la végétalisation des cimetières se (re)trouve aujourd'hui dans le paysage funéraire, plus réellement habitué, ni adapté. L'application de la Loi Labbé et les transformations de la fonction publique territoriale depuis une vingtaine d'années ont d'ailleurs participé à la constitution, à la fin des années 2010, de la strate herbacée comme problème public dans les cimetières (Dall'aglio, 2023). Cette Loi Labbé impose en effet un nouveau contrôle et surtout une nouvelle gestion (caractère fatigant et chronophage du travail de contrôle de la végétation), bref un « problème à résoudre ». Pour Dall'aglio,

> « ce problème fait l'objet d'une construction différenciée en fonction des acteurs : pour les défenseurs d'une végétalisation des cimetières, la question à résoudre est celle de l'acceptation de la pousse ; pour les tenants d'un paysage funéraire contrôlé, c'est toujours la question du maintien de cette strate à une hauteur basse qui se pose. Les caractéristiques matérielles du cimetière contribuent à façonner les termes de ce problème. L'étroitesse des inter-tombes et des arrière-tombes, le risque de dégradation des monuments funéraires, la présence d'un substrat minéralisé et l'inclinaison des terrains informent la prise de décisions des agents dans la construction de ce problème, de telle sorte que le cimetière n'est pas nécessairement entretenu de façon identique en fonction des espaces ». (*Ibid*., p. 3)

Pour le géographe, trois solutions : techniques (avec des outils adaptés), pédagogiques (mettre en place une communication spécifique grâce à des panneaux pour créer une acceptation de la pousse), et d'aménagement (avec des projets de transformation des espaces enherbés). Certaines municipalités ont d'ailleurs développé de nouvelles solutions comme l'éco-pâturage[187]. Ainsi la végétation au cœur de nos cimetières revêt désormais une nouvelle

[186] La loi Labbé (dîte « zéro phyto ») du 6 février 2014 encadre l'utilisation des produits phytosanitaires sur l'ensemble du territoire national. Depuis le 1er janvier 2017, elle interdit aux collectivités l'usage des pesticides chimiques de synthèse pour l'entretien des espaces verts, des forêts, des voiries ou des promenades accessibles ou ouverts au public et dont la gestion relève du domaine public ou privé de l'État, des collectivités et de leurs groupements ou des établissements publics.

[187] Comme le cimetière de Kerfautras à Brest par exemple, au cimetière du Sud à Nancy, au cimetière de La Neuvillette à Reims ou encore au cimetière de la Peronnière à la Roche-sur-Yon.

fonction, « écologique », prenant une importance bien supérieure à son rôle esthétique initial (Thiollière, 2019).

Mais la végétation assume aussi une autre fonction : au-delà de transformer le rapport à l'espace, son introduction dans les cimetières modifie également le rapport au temps. Elle remplace une temporalité linéaire, marquée par l'immobilité du minéral et les rituels fixes, comme les visites de la Toussaint, par une temporalité cyclique dictée par les saisons. Désormais, le rythme de la nature structure l'évolution des lieux, à travers le travail des agents dans le cimetière et celui des familles sur les sépultures. Les cimetières deviennent ainsi des espaces vivants et changeants, où la notion d'éternité des morts, des tombes et de leurs fleurs en porcelaine s'efface au profit d'une dynamique à la fois temporelle et naturelle. Si cela peut être perçu de façon très positive par certains enquêtés, cela peut aussi venir contrebalancer l'inaltérabilité du minéral, qui apportait l'assurance de l'éternité. Ainsi, pour Dall'aglio, le retour du verdissement du paysage funéraire vient à nous questionner sur la place des morts (Baudry, 2006) et donc de l'espèce humaine au sein du vivant : quand la Nature s'introduit dans la Culture.

Ainsi, les sites d'enterrement naturel (pour les inhumations de corps et/ou de cendres) ont pour les anthropologues Davies et Rumble tout d'abord une double fonction. Celle d'être à la fois un lieu pour enterrer les défunts (ou leurs cendres) et celle d'être un espace de préservation de l'environnement dont doivent jouir les vivants (Davies & Rumble, 2012). Ce n'est plus seulement un territoire dédié exclusivement aux morts et au recueillement, les sites d'inhumation naturelle sont des lieux de vie : végétale et sociale. En Grande-Bretagne, certains prestataires souhaiteraient d'ailleurs transformer les sites d'inhumation naturelle en sites écologiques protégés, gérés par des organismes de protection de l'environnement ou de la vie sauvage lorsque ceux-ci seront pleins. Cette ambition n'est pas sans faire écho aux cimetières de Loyasse, de la Guillotière et de la Croix Rousse de Lyon, qui rejoignirent le réseau des Refuges LPO[188] respectivement en 2017, en 2021 et en 2022. Ces sites viennent compléter une liste déjà entamée, avec les cimetières de La Roche-sur-Yon (85), du Souché à Niort (79), Saint Vincent (Paris 18) et Vaugirard (Paris 15). Pour Davies et Rumble, les sites d'inhumations naturelles peuvent aussi fournir « a contemporary therapeutic landscape for mourners » (*Ibid*.,

[188] L'association LPO (Ligue pour la Protection des Oiseaux) a pour but la protection des oiseaux et les écosystèmes dont ils dépendent. Elle œuvre ainsi pour la protection de la nature, en menant trois grandes missions : la connaissance et la conservation de la biodiversité ; la préservation et la gestion des espaces naturels ; l'éducation à l'environnement et la mobilisation de la société. www.lpo.fr, consulté le 13/01/2025.

p. 26). Les sites d'inhumation naturelle et leur esthétisme visent en ce sens à conjuguer nature et spiritualité. Comme le soulignent les auteurs,

> « [they] encourage therapeutic moods such as tranquility and reflection and which reflect historical continuities in society-nature relations where landscapes have been designed for spiritual uplift, therapy and recuperation. Loudon's garden cemetery designs were, for example, believed to foster moral vigour and reflection, as were picturesque parks and gardens of the eighteenth and nineteenth centuries, the American 'rural cemetery' movement, and the pursuit of gardening for leisure or therapy by all social classes offering an 'escape' from life's circumstances. » (*Ibid*., p. 28).

En ce sens, les cimetières ne sont pas seulement des lieux de mort : ils reflètent les dynamiques de la société, évoluant au gré des changements culturels, technologiques et environnementaux. Ils contribuent à redéfinir notre rapport au corps, à la mémoire, au territoire et à l'espace[189]. Pour la doctorante en architecture Marie Fruiquière (2024), les cimetières deviennent, aussi, dans ce contexte, de véritables « laboratoire[s] pour accompagner des projets de transition écologique (ex. politiques zéro phytosanitaire, préservation de la biodiversité, création d'îlots de fraîcheur), y compris dans l'apparition de nouvelles formes de sépultures » (p. 1). En parallèle, pour les usagers, la volonté de conjuguer mémoire collective et durabilité se manifeste par l'intérêt croissant envers les cimetières écologiques ou naturels (en opposition aux cimetières traditionnels), ainsi que par un recours accru à des solutions alternatives légales actuellement, telles que le choix de fournitures plus respectueuses de l'environnement ou la dispersion des cendres en pleine nature[190] ou en jardin du souvenir[191]. En ce sens, la montée de la crémation et de la dispersion des cendres à l'heure actuelle vient directement contrebalancer la surreprésentation du minéral dans le paysage funéraire et « entretient des liens privilégiés avec l'imaginaire végétal » (Dall'aglio, 2024). Cette convergence entre crémation, dispersion des cendres et imaginaire végétal trouve une expression concrète dans l'émergence des forêts cinéraires, qui placent l'arbre au cœur du rapport entre vivants et morts.

[189] Aujourd'hui les cimetières adoptent de nouveaux usages comme à Niort où l'on pratique parfois la randonnée ou le pique-nique, ou encore au cimetière de Kerfautras à Brest où des jardins partagés ont été aménagés.
[190] Parmi les Français souhaitant être crématisés et que leurs cendres soient dispersées, 38 % aimeraient opter pour une dispersion « en pleine nature », 27 % en milieu liquide (mer, étang, lac), et 17 % en jardin du souvenir. (CSNAF-CREDOC, 2024).
[191] Parcelle végétale (le plus souvent) ou minérale située au sein d'un cimetière ou d'un crématorium, dédiée à la dispersion des cendres d'un défunt à la suite de sa crémation.

2. Les forêts cinéraires et la symbolique de l'arbre

a) Cimetières cinéraires : les premières initiatives

En France, les premières vraies initiatives d'enterrements écologiques sont nées et se sont développées principalement par le biais du cinéraire avec l'ouverture de deux cimetières cinéraires privés[192] « Les Jardins de Mémoire » et « Les Arbres de Mémoire »[193]. Ces sites se distinguent toutefois par leur gestion, assurée par des particuliers, sensiblement motivés par le désir profond d'offrir une alternative aux cimetières traditionnels, gérés par les communes.
Pour Lionel Le Maguer, qui créa Les Jardins de Mémoire en 1998 à Pluneret (56), dans le golfe du Morbihan, ce fut la volonté de pouvoir répondre aux dernières volontés d'un ami :

> « J'avais récupéré l'urne d'un ami qui souhaitait que ses cendres soient dispersées au pied d'un arbre, dans son jardin, au bord de la mer. Mais son terrain avait été vendu par la famille et j'ai trouvé ce lieu [un terrain agricole] qui correspondait au souhait de l'arbre et de la mer. Je me suis dit que si j'étais confronté à cette situation, d'autres pouvaient aussi l'être. J'ai donc décidé de monter mon entreprise et de créer un jardin cinéraire » (Le Maguer in Vandestick, 2017).

Un jardin de 4,5 ha dans lequel s'épanouissent près d'un millier d'arbres, au pied desquels reposent les cendres d'une ou plusieurs personnes. L'essence et l'emplacement de l'arbre peuvent être choisis par le défunt ou sa famille ; arbre qui, contrairement à une dispersion dans un « simple » jardin du souvenir, offre un véritable lieu et support de recueillement, d'ailleurs investi par les familles. « Chaque arbre est décoré selon le désir de la famille et des amis : photos, statuettes de Bouddha ou de saints, marbres gravés, fleurs et objets personnels viennent rappeler à chacun la nature de l'endroit. Des bancs et des chaises, aussi, pour s'assoir et contempler les voiliers navigants sur le bras de mer qui borde le jardin » (Vandestick, 2017). Cette appropriation de la zone au pied des arbres n'avait visiblement pas été anticipée par le fondateur, qui avait imaginé un espace naturel, dépourvu d'artefacts ou de délimitations, à l'image des cimetières nord-européens. Il se retrouve aujourd'hui [194] confronté à des « sépultures délimitées, ornées d'objets kitsch en tous genres, et même de guirlandes de Noël » (Le Maguer in Chaudeau & Gavard, 2023, p. 37), déçu de constater un résultat bien éloigné de l'esprit initial qu'il souhaitait insuffler. En revanche, l'appropriation des lieux donne aussi naissance à des pratiques impensables dans un cimetière traditionnel : le journaliste Vandestick,

[192] Et la création du premier parc mémorial au crématorium de Poitiers en 1996.
[193] Voir également la frise chronologique réalisée par M. Fruiquière (2025), *Figure 3. Rise, development, and reinterpretation of tree burial typologies, from private to public management*, dans son article *Tree burials as undefined spatial alternatives for graves in France: stakes and constraints of nature-based concessions within French funerary regulations*.
[194] Avant son décès en 2022.

présent sur place pour son article intitulé « Un jardin pour les morts qui apaise les vivants » (2017), rapporte avoir observé une famille pique-niquant au pied de l'arbre où reposent les cendres de leurs (grands-)parents.




Figure 10 : Les Jardins de Mémoire, 2017, ©Benoît Vandestick

Concernant la gestion du lieu, la taille de l'arbre et la gestion des espaces verts sont prises en charge par le propriétaire des lieux, Monsieur Le Maguer, et ses employés. Aucun traitement chimique n'est utilisé et la taille des arbres est broyée en copeaux qui servent de paillis et d'engrais. Mais malgré la plantation de 900 arbres (pour 2 000 défunts) et un tarif moyen allant de 3 000 € à 4 800 € par arbre, assorti d'un coût annuel de 150 € à la charge des familles, la société a été placée en redressement judiciaire en janvier 2020, avant d'être liquidée en octobre 2021. Cela entraîna un abandon total des lieux, qui finirent même par être envahis par des sangliers. Face à cette situation, les familles, inquiètes et en colère, se sont regroupées au sein de l'association « Les propriétaires d'arbres des Jardins de Mémoire ». Après une lutte mouvementée, l'association est parvenue, fin 2024, à faire prendre en charge la gestion du site par la commune de Pluneret, sans pour autant qu'il devienne communal.

Quelques années après la création des Jardins de Mémoire par Lionel Le Maguer en Bretagne, Réginald Freuchet et son père fondent, en 2004, Les Arbres de Mémoire sur un terrain agricole de 5 hectares situé en Anjou. Ce projet, tout comme celui de Le Maguer, trouve son origine dans une expérience personnelle :

> « On avait récupéré l'urne contenant les cendres d'un ami brutalement disparu, qui n'avait laissé aucune volonté, rapporte le directeur. On s'est alors dit que planter un arbre à l'occasion d'un décès, comme certains le font quand survient la naissance d'un enfant, ça pouvait être quelque chose de magnifique aussi pour le deuil. La pratique était déjà très répandue, en Suisse ou en Allemagne » (Freuchet in Urbach, 2022).

Le futur défunt ou sa famille peut là encore choisir son essence d'arbre, parmi douze proposées, chacune présentant des caractéristiques spécifiques (croissance, taille, longévité, parfum,

floraison…) et une symbolique détaillée sur le site internet. Trois options s'offrent alors à eux : l'arbre de vie (réservé de son vivant) pour anticiper ses obsèques, ou l'arbre de mémoire (réservé après une crémation) pour inhumer directement l'urne. Ces deux formules incluent la réservation d'un arbre pour 90 ans au prix de 3 900€, l'usage privatif du terrain (1 mètre de rayon autour de l'arbre), l'entretien de l'arbre et du parc la première année (puis contribution annuelle de 150€), la fourniture d'une urne biodégradable, l'enfouissement de l'urne au pied de l'arbre et la pose d'une plaque d'identification personnalisée. L'arbre de mémoire peut également devenir un « Arbre de famille », accueillant jusqu'à cinq urnes biodégradables (pour 700€ par urne).



Figure 11 : Les arbres de Mémoire ©Les arbres de Mémoire

Le parc est présenté comme un « lieu responsable, écologique et respectueux [permettant] de répondre aux personnes qui cherchent une dernière demeure totalement naturelle pour les cendres d'un défunt ayant choisi la crémation »[195], une vraie « alternative écologique aux cimetières traditionnels »[196]. Cette opposition aux cimetières traditionnels est d'ailleurs illustrée dès la page d'accueil du site internet sur laquelle on peut voir un montage photo qui juxtapose deux images contrastées, séparées par un curseur permettant de passer de l'une à l'autre. La première image montre une tombe en pierre dans un cimetière traditionnel, où un homme allume une bougie dans un photophore, dans une ambiance sobre et où le gris domine. À

[195] www.arbre-de-mémoire.fr, consulté le 15/01/2025.
[196] *Ibid*.

l'inverse, la seconde image représente une forêt lumineuse et verdoyante. Une femme, assise dans l'herbe contre un arbre, joue avec son petit garçon installé sur ses genoux, offrant une vision plus lumineuse, vivante et naturelle. Ce contraste visuel souhaite sensiblement illustrer symboliquement l'opposition entre les cimetières traditionnels et cette alternative naturelle, en jouant sur des codes esthétiques et émotionnels très différents.

Le site des Arbres de Mémoire est par ailleurs particulièrement renseigné. Le ton est plutôt engagé et semble presque porter un message entrepreneurial : « Créer avec nous un parc des Arbres de Mémoire dans votre commune », « Pourquoi faire confiance à notre expérience de 20 ans dans la création et la gestion des forêts cinéraires en délégation de service public », « Un partenariat avantageux pour les communes »[197]. La volonté du fondateur de développer des forêts/parcs cinéraires en France, sur d'autres communes que Pruillé est claire, mais à ce jour, il semblerait, selon son site internet, que seul le parc « Les arbres de Mémoire » de l'Anjou ait été créé. Et si la loi interdit les cimetières privés depuis 2008, n'étant pas rétroactive, les deux sites précédemment cités ont pu continuer d'exister, mais resteront uniques. Force est malgré tout de constater que pour Les Jardins de Mémoire cela n'aura duré « que » vingt-six années avant une reprise par gestion communale ; quant aux Arbres de Mémoire, ils sont à ce jour le seul cimetière privé ouvert à une inhumation aux personnes extérieures[198].

Ainsi, les premiers sites d'enterrement naturel en France sont nés du cinéraire, qu'il s'agisse des jardins du souvenir créés dès les années 1990 ou des initiatives privées pionnières que furent Les Jardins de Mémoire et Les Arbres de Mémoire. Ces expériences, bien qu'innovantes, sont restées marginales et limitées, d'autant plus que la loi de 2008 interdit désormais la création de nouveaux cimetières privés. Mais elles ont ouvert une brèche, en révélant à la fois l'attrait croissant des familles pour des espaces funéraires plus naturels et les difficultés concrètes de leur mise en œuvre. Dans leur sillage, d'autres expérimentations, inspirées cette fois directement du modèle nord-européen, ont vu le jour : les forêts cinéraires et sanctuaires. Ces espaces boisés, où les cendres sont inhumées ou dispersées au pied d'arbres, incarnent la convergence entre la montée en puissance de la crémation et l'aspiration contemporaine à des funérailles plus écologiques.

[197] *Ibid*.

[198] L'inhumation en terrain privée est autorisée à titre exceptionnel en France sur demande d'autorisation du préfet du département.

b) Les forêts cinéraires

Après les premières tentatives privées de cimetières cinéraires, une nouvelle étape est franchie avec l'initiative communale : la création des forêts cinéraires. C'est la commune d'Arbas (31), au printemps 2019, qui fut la première à sanctuariser un bois pour créer la première « forêt cinéraire » de France. Ce projet est né de l'initiative d'une citoyenne, conseillère et formatrice en développement durable, et fut accepté par le conseil municipal. Alors que les premières concessions sont vendues et les urnes biodégradables inhumées, la Fédération Française de Crémation s'empare très vite du sujet et en fait part au Conseil National des Opérations Funéraires. Le CNOF est une instance consultative placée auprès du ministère de l'Intérieur qui a alors saisi la Préfecture de Haute-Garonne pour lui demander de suspendre le projet afin d'en examiner les modalités à la loupe. Ce qui fut fait. Pour Jean-Philippe Dargent, sous-préfet de Saint-Gaudens,

> « Le projet ne rentre pas dans le cadre de la réglementation funéraire. L'inhumation doit permettre l'exhumation, impossible dans des urnes biodégradables, et la dispersion doit être gratuite. En outre, aucune garantie n'est apportée sur le respect des restes des défunts, le site est en accès libre et un animal peut gratter la terre. Enfin, comment gère-t-on les activités de chasse, de spéléologie, de randonnée et la problématique de l'ours ? » (Dargent in Boucault, 2023).

En effet, l'inhumation, d'un cercueil ou d'une urne doit permettre son exhumation en cas de fin de concession par exemple, ou lorsque la sépulture semble abandonnée. Or l'inhumation d'urne biodégradable empêche l'exhumation de l'urne car celle-ci se désintègre en pleine terre. On ne peut donc pas parler d'inhumation, mais plutôt de dispersion. Et la dispersion qui doit être gratuite, était ici facturée. À la forêt cinéraire d'Arbas, chaque arbre, tel une concession perpétuelle, était vendu entre 250€ et 2 000€ euros selon le nombre d'urnes (jusqu'à dix), sur le même principe que les deux sites cinéraires précédemment évoqués. À l'heure actuelle, le projet, semble toujours suspendu.

La mairie de Muttersholtz[199] dans le Bas-Rhin, a initié quant à elle, une formule respectant – cette fois – le cadre législatif : la « forêt sanctuaire », qui fut inaugurée au printemps 2023, répondant ainsi à deux objectifs principaux : « offrir une alternative à l'inhumation traditionnelle en cimetière et préserver une parcelle de forêt de l'exploitation forestière traditionnelle »[200]. À la différence de la forêt cinéraire d'Arbas, celle-ci accueille des urnes en

[199] À 20 km de l'Allemagne, une centaine de forêts cinéraires sont nées depuis 2001.
[200] Site municipal de Muttersholtz, consulté le 11/12/2023

matériaux naturels mais non biodégradables, fabriquées en pierre, terre cuite et bois imputrescible. Ainsi, aux yeux de la loi, il s'agit d'une inhumation réversible, et non pas d'une dispersion. « Un excellent compromis entre écologie et respect strict du droit funéraire en vigueur » (Anonin & Fruiquiere, 2023). Julien Rodrigues, directeur général des services, précise que « c'est comme un colombarium déconnecté du cimetière, sauf que c'est dans une forêt. Le maire a calé les tarifs sur ceux du cimetière classique pour ne créer ni d'effet dissuasif ni d'effet d'aubaine » (Rodrigues in Boucault, 2023). L'espace de la forêt dédié à l'inhumation (entre 1 000 et 2 000m^2) est délimité par une cordelette, dans lequel une quarantaine d'arbre est dédiée à l'achat de concession. Douze urnes, placées comme sur le cadran d'une horloge, peuvent être inhumées au pied de chaque arbre. Chaque concession, d'une durée de trente ans, coûte de 400€ à 800€ pour les habitants de la commune et entre 800€ et 1 200€ pour les autres[201], selon la taille de l'arbre (petit, moyen ou grand). Il est possible d'acquérir les douze concessions d'un même arbre en même temps (arbre familial), pour 10/12ème du montant total (soit entre 4 000€ et 12 000€ selon le lieu d'habitation et la taille de l'arbre choisi). Un site mégalithique a également été aménagé afin de permettre aux familles de se recueillir. Trois tailleurs de pierre ont créé plusieurs sièges disposés autour d'un autel, au pied de deux grands chênes[202].



Figure 12 : Délimitation de l'espace sanctuarisé ©Gagnepain

[201] *Ibid.*
[202] *Ibid.*



Figure 13 : Site de recueillement mégalithique au sein de la forêt sanctuaire de Muttersholtz ©Jean-François Lejeune



Figure 14 : Pavé commémoratif dans la forêt sanctuaire de Muttersholtz ©Patrick Hertzog

Les pavés commémoratifs sont d'ailleurs fournis et installés directement par la commune de Muttersholtz, sur lesquels sont précisés les noms, prénoms et dates ou années de naissance et de décès des défunts dont les urnes ont été déposées. Mais comme le précise le règlement intérieur du site cinéraire de la Forêt sanctuaire de Muttersholtz, et pour éviter les « débordements » précédemment évoqués dans la partie sur les cimetières naturels, « tout autre signe ou ornement funéraire non-biodégradable (plaques, croix, vases, pots en plastique…) est

interdit. Le dépôt de fleurs artificielles dans l'enceinte de la forêt est interdit. Les services communaux chargés de l'entretien de la forêt enlèveront sans préavis tout dépôt interdit »[203].

Quelques mois plus tard, en septembre 2023, une nouvelle « forêt sanctuaire » fut inaugurée, cette fois-ci au sein même de l'un des trois cimetières de la commune de Schiltigheim, située dans l'Eurométropole de Strasbourg. Les concessions cinéraires (en pleine terre) sont aménagées autour d'arbres plantés dans l'espace public du cimetière. Maître Anonin nous rappelle d'ailleurs, dans un article publié dans le magazine professionnel du secteur funéraire Résonance, que

> « les "forêts cinéraires" et autres espaces cinéraires boisés et isolés constituent un OVNI juridique en ce qu'elles consistent, théoriquement, dans l'inhumation d'urnes biodégradables en vue d'une dispersion souterraine lente des cendres, alors que notre droit funéraire ne connaît, s'agissant des cendres, que la dispersion et l'inhumation (impliquant nécessairement la possibilité d'une exhumation). L'espace arboré inauguré récemment au cimetière de Schiltigheim se fonde quant à lui sur un outil juridique bien maîtrisé, celui des concessions funéraires » (Anonin & Fruiquiere, 2023).

La pérennité du site a été pensé tant vis-à-vis de l'espace concessionnaire que dans l'appréhension paysagère. Les urnes inhumées dans les concessions au pied des arbres doivent être là aussi, en matériau imputrescible, afin qu'elles puissent être exhumées, à l'occasion de la reprise de la concession ou à la demande de la famille. L'essence des arbres quant à elle, a été soigneusement choisie pour qu'ils puissent durent dans le temps et chaque spécimen a été planté suffisamment loin des autres pour permettre son plein développement. Au pied de chaque arbre, huit emplacements peuvent être concédés et dans lesquels peuvent être inhumées jusqu'à quatre urnes (soit trente-deux inhumations d'urnes possibles par arbre). Maître Anonin et l'architecte Fruiquière soulignent toutefois la nécessité de rester vigilant quant à « « superficie nécessaire pour offrir ce type de sépulture, gourmand en termes d'espace, dans un contexte de rareté foncière et où de nombreux cimetières arrivent à saturation » (*Ibid*.). Ils attirent également l'attention sur la diversité des appellations associées à ces projets en plein essor – *forêt cinéraire, forêt sanctuaire, cimetière forestier, forêt du souvenir, espace boisé du souvenir, concessions paysagères, arbres sépultures*, etc. – en plein essor, notamment en Alsace, qui témoignent de l'absence d'un cadre réglementaire spécifique pour encadrer ces nouvelles formes de sépulture.

[203] *Ibid*.

Si à l'heure actuelle[204], les forêts sanctuaires de Muttersholtz (2022), Sommereau (2024) et la parcelle de Schiltigheim (2023) sont les seules en activité, de nombreux autres sites sont en cours de réalisation (Bitche et Dorlisheim) ou en projet[205]. Fruiquière a d'ailleurs mené un travail conséquent de recensement d'initiative de sépultures alternatives naturelles, écologiques ou arborées, alors répertorié sur cette carte :

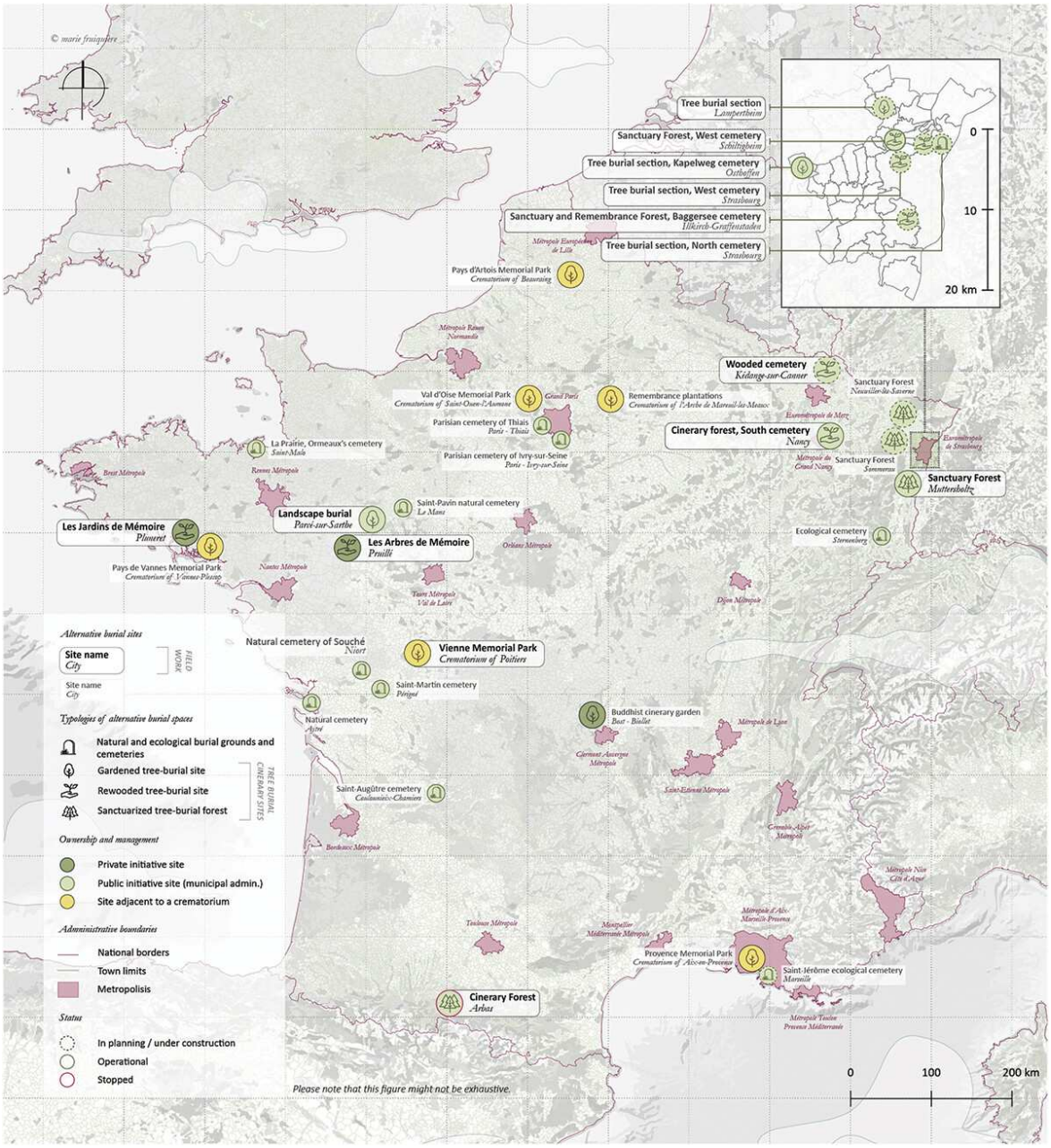


Figure 15 : Alternative nature-based burial grounds in France and study fields (Fruiquière, 2025)

[204] Début 2025.

[205] Seize au total, tous répertoriés sur le site de l'association Au Delà des Racines, www.foretsanctuaire.org, consulté le 04/03/2025.

Comme cela est précisé sur la carte, en légende, Fruiquière distingue dans une perspective architecturale plusieurs types de sites funéraires arborés, en fonction de leurs caractéristiques spatiales formelles (typomorphologies), liées au niveau de conception et d'entretien de la nature, et de leurs conditions spécifiques d'attribution de concessions funéraires (Fruiquière, 2025). Alors qu'au Royaume-Uni, certains sites funéraires naturels évoluent progressivement en zones boisées grâce aux inhumations (Clayden et al., 2014), en France, les sites cinéraires boisés se développent généralement dans des forêts déjà matures ou récemment plantées, et ce indépendamment des inhumations, aux formes et aux gestions très différentes. D'ailleurs en France, la majorité des règlements de cimetières prohibent actuellement la plantation d'arbres sur les tombes et permettent aux exploitants de limiter les plantations si celles-ci dépassent une certaine hauteur, génèrent des désagréments pour les sépultures voisines (chute de feuilles, résine, ombre, etc.), compromettent la sécurité du site ou des monuments avoisinants, ou entravent les opérations d'exhumation (Fruiquière, 2025).

Pour Fruiquière, la première catégorie de site funéraire arboré (*gardened tree-burial site*) se caractérise par un aménagement paysager très structuré, où les arbres funéraires sont mis en scène à travers une organisation géométrique et des dispositifs spatiaux symboliques. Généralement situés près des crématoriums, ces sites s'intègrent dans une continuité architecturale et esthétique avec ces derniers, et partagent l'espace avec des pratiques plus courantes avec la présence de cavurne, columbarium et jardin du souvenir.



Figure 16 : Parc Mémorial de la Vienne ©Crématoriums de France

Leur conception privilégie l'évocation symbolique de la nature et de la renaissance du défunt, parfois au détriment des considérations écologiques, où l'essence de l'arbre est choisie avant tout pour sa signification plutôt que pour son adaptabilité au climat. Ces « gardenned tree-burial site » et « bush-burial site » peuvent être illustrés notamment par le parc mémorial du crématorium de Poitiers, créé en 1996, dans lequel les cendres peuvent être inhumées dans une urne au pied d'un végétal (arbre, rosier), dans un cavurne ou dispersées.

La deuxième typologie (*rewooded tree-burial site*) se distingue par une approche moins structurée et moins paysagère, tels le Jardin de Mémoire (1998) et les Arbres de Mémoire (2004). L'aménagement de ces sites cinéraires arborés repose sur une esthétique de verger enherbé, avec des allées délimitées par des tontes différenciées. Contrairement à la première typologie, une attention particulière est portée au choix des essences en fonction de leur résistance aux aléas climatiques, visant à créer des espaces arborés durables pour offrir aux générations futures des forêts mémorielles plutôt que des cimetières traditionnels. En France, le développement des sites funéraires arborés s'inscrit majoritairement dans cette deuxième typologie de « reboisement », car les cimetières communaux disposent rarement d'une réserve d'arbres préexistante.

Les « forêts sanctuaires » représentent la troisième typologie de sépulture (*sanctuarized tree-burial forest*) arborée présentée par Fruiquière, où l'objectif principal est la préservation des forêts existantes, avec l'ajout d'une fonction funéraire. Contrairement aux autres types, il n'y a pas de plantation d'arbres, mais une gestion par l'Office National des Forêts (ONF), à l'instar des Friedwald en Allemagne (Assig, 2007), qui permet de dégager une zone pour l'inhumation des urnes tout en sauvegardant les arbres et la biodiversité du site. Les aménagements sont minimes : un sentier accessible pour les personnes handicapées, une signalétique discrète, et des délimitations en matériaux naturels comme le chanvre et le bois. Ce modèle met en avant un respect profond de l'environnement tout en créant un lieu de recueillement sobre et naturel.

Au-delà de ces typologies et des logiques d'aménagement qui les sous-tendent, l'arbre n'est pas seulement un élément de paysage : il est également porteur d'une charge symbolique forte, qui participe à l'attrait croissant de ces dispositifs funéraires.

c) La symbolique de l'arbre

L'association entre mort et arbre n'est pas une innovation contemporaine : dès le début du XXème siècle, des anthropologues et explorateurs rapportent des pratiques funéraires liées à l'arbre en Amérique du Nord, en Afrique centrale, en Asie du Sud-Est ou encore en Australie (Boret, 2014). Qu'il s'agisse de déposer le corps sur les branches, de l'attacher au tronc ou de suspendre des enfants morts-nés à l'intérieur d'un arbre, ces usages très divers traduisent partout une symbolique forte du végétal comme support de passage. En France, la volonté de reposer au pied d'un arbre est exprimée par de plus en plus de Français. J'ai pu moi-même en prendre conscience, d'une part, de façon informelle, lorsqu'il m'arrive d'évoquer mon métier ou mes domaines de recherche (et cela est d'autant plus vrai si je précise que je travaille sur les funérailles écologiques, on me parle d'ailleurs régulièrement de cet « œuf » dans lequel on met un défunt et sur lequel pousse un arbre, cf. Capsula Mundi©). Mais cela s'est exprimé aussi, de façon spontanée, aussi lors des entretiens que j'ai réalisés :

> « Je pense que [prénom de son conjoint], j'aimerais le garder avec moi ou le mettre, je ne sais pas moi, par exemple dans notre jardin ou dans un endroit où... Tu vois, j'aimerais bien le planter, enfin le planter, enfin le mettre avec un **arbre** et qu'il puisse revivre sous forme d'un arbre ou de quelque chose que je puisse du coup aller me recueillir, autre que dans un cimetière avec tout le monde. Vraiment quelque chose d'à nous, je trouve ». Chloé, 26 ans, Monitrice éducatrice.

> « J'ai entendu ça assez souvent 'J'aimerais bien être enterré sous un **arbre'**, tu vois des trucs comme ça, parmi notamment des collègues marins ». Antoine, 32 ans, Militaire.

> « [À propos de son lieu de sépulture idéal] Ouais dans le jardin de la maison de mon père. C'est un très beau terrain et puis c'est des prairies là-bas, les seuls voisins qu'il y a, c'est les vaches et les chevaux. Peut-être là-bas, au pied d'un **arbre** ». Bastien, 33 ans, Mécanicien naval.

> « Mon fils de 7 ans m'a sorti un truc il y a quelques mois, d'ailleurs. Il m'a dit 'maman, tu sais que maintenant, quand on meurt, on peut devenir un arbre ?', et il était émerveillé de ça. Il m'a expliqué avec ses mots et je n'ai pas regardé pour le coup. Mais c'était, alors je crois, si j'ai bien compris, tu peux être mis en terre dans quelque chose qui se décompose et qui permet la croissance d'un **arbre**, ça fait pousser quelque chose. Et cette idée-là, je l'aime bien. (…) Je trouvais ça assez merveilleux, la façon dont il me l'a dit, et je ne connais pas du tout la technique de comment ça se passe. Mais voilà, je me dis... Et je me dis, ouais, devenir la nature, c'est beau ». Marie, 35 ans, Chargée de support.

> « Il se fait maintenant des poches sous les arbres. On est enterré sous un arbre. C'est super ça. Je ne sais pas où d'ailleurs, dans quel endroit. (…) Je trouve ça chouette, d'être dessous un **arbre**, justement, l'arbre est

vivant. (…). Je trouve ça très chouette. À la limite je pourrais sursoir à l'incinération s'il y avait cette proposition-là, de te dire « on te met dans un drap, dans une poche, sous un arbre » et tout, oui, je pourrais éventuellement réfléchir à deux fois ». Laurence, 56 ans, Assistante médicale.

Si plusieurs enquêtés souhaitent que leur corps repose au pied d'un arbre, d'autres envisagent également ce lieu comme une destination pour leurs cendres, ou celles de leurs proches :

« On sait que, par exemple, [nos] parents, ils veulent se faire incinérer. Et je ne sais pas si c'est possible de... Mais là, si c'est possible, on récupère les cendres et on les disperse à certains endroits. Notamment là, à côté du **gros chêne**, à l'entrée quand tu arrives à [nom du lieu-dit de la maison familiale], maman elle aimerait bien ses cendres ici ». Maxime, 32 ans, Docteur en chimie analytique.

Par ailleurs, l'arbre occupe une place grandissante dans la symbolique funéraire. Cette présence s'observe notamment à travers les logos de nombreuses entreprises du secteur : pompes funèbres, marbreries et autres acteurs liés aux services funéraires :



Figure 17 : Symbolique de l'arbre dans les logos d'acteurs du funéraire

Parmi eux, on retrouve le label *Dignité funéraire*, qui regroupe un réseau d'agences de marques locales[206], appartenant au groupe OGF, leader national du secteur. La Coopérative Funéraire de Bordeaux (33) a même choisi comme enseigne le nom d'une essence d'arbre particulièrement

[206] www.ogf.fr, consulté le 10/03/2025.

évocatrice : SYPRÈS[207] (« *Syprès, c'est Cyprès et Si près à la fois* », JDT, 22/03/2025). Les cyprès sont des arbres généralement surreprésentés dans les cimetières, et dont la symbolique est directement rattachée à la mort depuis l'Antiquité. Dans la mythologie grecque, il est lié à Cyparisse, un jeune homme inconsolable après avoir tué par erreur un cerf sacré. Transformé en cyprès par Apollon, il devient un symbole de deuil. Cet arbre est aussi rattaché aux Enfers et planté près des sanctuaires dédiés à Hadès. Les Romains perpétuent cette tradition en le plaçant systématiquement près des tombes. Avec le christianisme, le cyprès prend une dimension spirituelle : sa silhouette élancée symbolise le lien entre la terre et le ciel, évoquant la vie éternelle (Dumas, 2024). D'autres entreprises funéraires ont également intégré la symbolique de l'arbre dans leur identité. C'est notamment le cas des Pompes Funèbres de l'Olivier du Choix Funéraire à Saint-Martory (31), qui offrent un olivier à planter à chaque famille endeuillée. L'un des employés de l'entreprise me précisera d'ailleurs que :

> « [Un peu avant la Toussaint], on en offre à chaque famille qui nous a sollicité au cours de l'année qui s'est écoulée. Ca remonte à un peu plus de cinq ans. Au début, on offrait des rosiers parce qu'on trouvait que la rose a une symbolique toute particulière pour les gens. Et dans tous les cas, on voyait nos confrères qui faisaient des offres à la Toussaint (des promos sur les plaques, sur les gravures, etc.) on trouvait que c'était une bonne idée mais que ça faisait un peu commercial. Là, nous on avait pris le parti d'offrir un rosier aux gens, c'est sans obligation d'achat. Simplement pour les remercier de nous avoir fait confiance, et avoir la possibilité même pour ceux qui n'ont pas trop d'argent de pouvoir mettre au moins une fleur sur la tombe de leur cher disparu. Étant donné qu'on en distribue à peu près 80 par an, depuis deux ans on a arrêté de faire les rosiers puisqu'on a dit « on est les Pompes Funèbres l'Olivier » pourquoi est-ce qu'on n'offrirait pas un olivier ? Parce qu'il faut savoir que pour nous [dans l'entreprise], l'olivier a une symbolique qui est très forte [la mère du gérant lui avait notamment offert un olivier lorsqu'il avait ouvert l'entreprise d'ambulance sur le site avant celle des pompes funèbres, et le fils est passionné par la mythologie grecque, particulièrement Athéna qui a comme symbole un olivier]. Pour nous c'est l'arbre qui représente la sagesse, la sérénité, qui vraiment, inspire le calme. On le voit parce qu'on le fait souvent dans les gravures, etc. L'olivier c'est vraiment un arbre qui représente beaucoup pour nous, c'est pour ça d'ailleurs que [nom du gérant] a appelé ça les « Pompes Funèbres de l'Olivier ». On a eu des retours des familles, puisqu'elles viennent chercher les arbustes, et dans tous les cas elles nous disent qu'elles sont super contentes du geste, parce qu'effectivement au-delà de recevoir une offre commerciale comme ils reçoivent tous les ans par d'autres confrères à nous, là pour une fois, ils ont quelque chose de gratuit et puis ils voient que même après les obsèques on pense quand même à eux, et qu'on est reconnaissants qu'elles nous aient fait confiance » (JDT, 07/04/2025).

[207] Le « S » a remplacé le « C » probablement aussi pour des questions de référencement, sur Internet notamment.

Plus largement, dans l'offre funéraire actuelle, plusieurs alternatives à l'inhumation classique des cendres du défunt intègrent la symbolique de l'arbre[208]. Parmi ces alternatives, la société *Urna Bios* propose une urne biodégradable conçue pour accueillir les cendres du défunt, accompagnées d'une graine d'arbre. Une fois plantée, l'urne se décompose, permettant à l'arbre de croître. Ce produit, disponible en France via leur site de e-commerce, est proposé au prix de 145 € avec le choix entre cinq essences d'arbres. En France, *Le Choix Funéraire* semble être l'un des seuls acteurs à proposer une offre similaire avec son urne *L'Arbre de Vie*. Toutefois, son usage soulève des interrogations juridiques : en France, la destination des cendres est strictement encadrée et leur dispersion ou inhumation ne peut se faire librement. La possibilité de planter un arbre au-dessus dépend donc des chartes propres à chaque cimetière ; en dehors de ces espaces, notamment en pleine nature, cela relève principalement du libre arbitre des individus.

Mais pourquoi l'arbre occupe-t-il une place si prépondérante dans l'imaginaire funéraire ? Cette surreprésentation s'explique par la richesse symbolique de l'arbre, véritable métaphore du cycle de la vie. En perpétuelle évolution, ancré dans la terre tout en s'élevant vers le ciel, il incarne une dynamique de transformation et de renouveau. De nombreuses interprétations gravitent autour de cette idée d'un cosmos vivant (Chevalier & Gheerbrant, 1982). L'arbre symbolise le caractère cyclique de l'existence : mort et régénération se succèdent dans un processus naturel et universel. Il établit également une connexion entre les trois niveaux du cosmos : le monde souterrain, représenté par ses racines ; la surface terrestre, à travers son tronc ; et les cieux, vers lesquels s'élance sa cime. Il incarne ainsi un lien entre la vie terrestre et la dimension spirituelle, faisant de lui un symbole à la fois laïc et pluri-religieux. Dans les entretiens que j'ai réalisés, différentes interprétations de cette symbolique émergent, témoignant de la diversité des perceptions et des sensibilités face à la mort et au devenir des défunts.

L'arbre comme symbole du cycle de la vie et de la régénérescence :

> « Après, si demain, on me dit, c'est sûr, mes cendres, on en fera ce qu'on en voudra, Je pense que je choisirais d'être brûlée pour qu'on puisse mettre mes cendres avec un arbre ou une graine de quelque chose qui puisse rester et que ça reprenne le schéma de la vie, on retourne à terre, ça je pense que je le ferais ». Chloé, 26 ans, Monitrice éducatrice.

[208] Ces solutions se développent principalement autour des cendres, leur application au corps humain étant plus complexe et juridiquement restreinte en France.

« Pour moi, vraiment, quand on est mort, on est mort. Le corps est parti. Donc j'aime bien cette idée de corps qui se transforme en quelque chose, qui sera utile. (…) J'aime bien l'idée du corps qui se transforme et pas juste qui est mis dans une boîte et c'est tout ». Marie, 35 ans, Chargée de support.

« [Au sujet de la Promession] Je vais dire toujours un petit peu, peut-être dans cette recherche d'immortalité quelque part. Oui, de vie qui continue au final, parce que c'est donner la vie à un arbre, et en plus un arbre dans le deuil, ça a tout un symbole de vie ». Sonia, 38 ans, Chargée de relation testateurs.

Un lieu de mémoire vivant, en opposition aux sépultures traditionnelles :

« Si un de mes proches mourait et que je pouvais aller lui rendre hommage au pied d'un arbre, voir cet arbre grandir… aussi un peu la conscience du temps qui passe, le temps qui répare tout... Comparé à une sépulture qui n'évolue pas, à part dans le mauvais sens. La sépulture, elle évolue, mais en fait, elle se dégrade. Le temps l'abîme. (…) Moi ce que j'aime dans l'arbre c'est justement cette conscience du temps qui passe. Cet arbre il va mourir aussi au bout d'un moment, même s'il meurt avant, parce qu'en fait c'est un cycle, c'est normal et il y a une conscience du temps qui passe et cet arbre quand il va mourir ce ne sera pas juste un tas de pierres abandonnées qui dans mille ans va resservir à faire une terrasse parce qu'on ne saura même pas que c'est une tombe ; L'arbre lui va se décomposer il va refaire des fleurs tu vois le truc c'est un cycle ». Antoine, 32 ans, Militaire.

L'arbre comme lien avec la nature et l'éternité :

« On a l'impression que si c'est nos cendres dans la terre, c'est moins stérile qu'être enfermé dans une boîte qui ne sert à rien. C'est peut-être aussi encore une recherche de l'éternité. Que notre existence puisse nourrir une autre existence. Après, ça représente le repos éternel, les arbres, la naissance du monde, le serpent qui donne la tentation. Je pense que c'est une symbolique forte les arbres dans les cimetières, autant les ifs et tout ça, et puis ça a un côté apaisant sur nous humains donc il doit y avoir forcément un lien dû aux racines, peut-être je ne sais ». David, 56 ans, Artiste peintre.

Que ce soit par sa dimension spirituelle, son cycle de transformation ou son enracinement dans la nature, l'arbre incarne une alternative forte aux sépultures traditionnelles, minérales et figées dans le temps. Là où la pierre marque une rupture définitive, l'arbre, lui, inscrit la mémoire dans un processus de vie et de renouveau. Cette aspiration rejoint ce que Davies (2005, p. 86-87) appelle « l'immortalité écologique » : le désir de réintégrer le cycle de la nature, non comme substitution aux croyances religieuses mais comme nouvelle forme de continuité symbolique.
Son succès croissant dans l'offre funéraire actuelle ne semble donc pas relever du hasard, mais bien d'une quête contemporaine de sens et de continuité entre le monde des morts et celui des vivants. Pour Sylvestre Olgiati, Président de la Chambre Syndicale Nationale de l'Art Funéraire (CNSAF), l'arbre a fortement remplacé la croix dans le secteur funéraire depuis quelques années,

> « Grâce à sa symbolique forte : arbre généalogique, racines, quatre saisons, longévité, croissance verticale, nature et retour à la nature, on plante un arbre, universalité, bois comme matériau usuel. Nous le constatons depuis 6 à 8 ans, la symbolique de l'arbre inonde les décors funéraires. Nos collections de plaques accompagnent cette tendance qui semble répondre à l'essoufflement des symboles religieux. L'arbre universel, consensuel, polyvalent représente désormais près de 14% des ventes de plaques ! C'est énorme. Et ça correspond à un besoin de symboles spirituels. L'arbre est un facilitateur de best-sellers. Tellement consensuel ! C'est comme avec les fleurs, ça passe partout, mais c'est un symbole qui s'avère plus contemporain et plus fort aujourd'hui que les pensées et les roses, vues et revues… » (JDT, 20/03/2025).

La symbolique propre à chaque essence d'arbre joue également un rôle important[209]. C'est notamment ce que proposent les Jardins de la Mémoire, comme nous l'avons évoqué précédemment, où différentes espèces sont mises à disposition. Se projeter dans sa propre mort et sa sépulture devient plus aisé lorsque l'on peut choisir un arbre en résonance avec ses valeurs, sa personnalité ou ses souvenirs. Pour Murielle, c'est particulièrement l'équivalence entre son arbre et le calendrier celtique qui lui donne du sens : *« D'ailleurs, dans le calendrier celtique, je suis en pin parasol ».* L'idée de reposer sous une essence symboliquement proche d'elle serait alors une forme de continuité personnelle.

Une autre dimension évoquée par quelques enquêtés est l'esthétique des arbres et de la nature en général. L'environnement arboré et verdoyant de certains cimetières renforce leur caractère apaisant :

> « Je trouve que c'est mieux [les cimetières naturels], c'est plus sain pour se recueillir. Tu as des arbres, tu as des oiseaux, tu as la nature qui est là environnante. C'est beau quoi ». Aurélie, 26 ans, Artiste peintre.

> « Alors, moi, j'aime y aller [au cimetière]. Ça ne me dérange pas. Pareil, une certaine sérénité, tranquillité. [Au cimetière d'Èvres] c'est verdoyant, il y a des arbres. C'est superbe. (…) La beauté de la nature. Moi j'adore les arbres je trouve ça magnifique ». Laurence, 56 ans, Assistante médicale.

Enfin, l'arbre est aussi un puissant symbole du souvenir, notamment à travers ses racines profondément ancrées. Cette dimension est mise en avant dans plusieurs cimetières à travers des « Arbres du souvenir »[210], présents essentiellement dans les espaces cinéraires. Ces arbres,

[209] Probablement concernant celle du cercueil aussi.

[210] L'arbre est également au cœur de la Journée européenne de commémoration des victimes du terrorisme, le 11 mars. Une cérémonie, dite de l'arbre, « donne aux participants l'occasion de partager un message d'amour et d'espoir » (informations précisées sur le document remis aux participants du 11 mars 2025 à Strasbourg, JDT, 29/02/2025). Les participants ont à leur disposition un stylo ainsi qu'un papier avec une ficelle, qu'ils pourront accrocher sur l'arbre dès que la cérémonie de l'arbre commencera. À Strasbourg cette année, « un brin d'olivier a été remis à tous les participants » et dans le discours d'ouverture sera précisé « l'arbre symbolise la croissance. Les oliviers sont des arbres forts qui peuvent survivre à des périodes intenses, qui vivent longtemps. C'est un arbre

souvent en métal, servent de support à des plaques en forme de feuilles portant les noms des défunts dont les cendres ont été dispersées, ou en hommage aux enfants mort-nés. On retrouve ce dispositif dans plusieurs cimetières, comme le cimetière-parc de Nantes, celui de la Péronnière à La Roche-sur-Yon ou encore celui de Souché, à Niort.

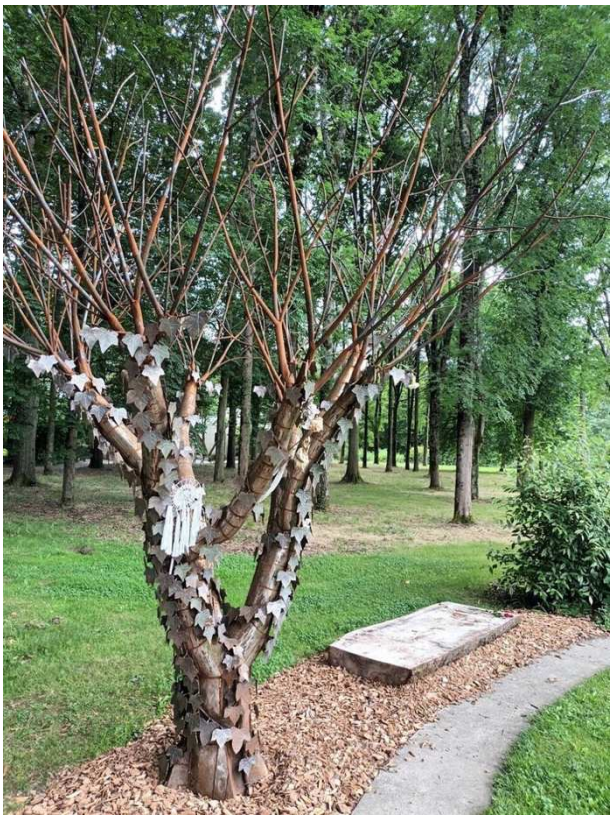


Figure 18 : Un arbre en mémoire des enfants morts nés ©Ville de Nantes

Une œuvre similaire, mais éphémère a également été pensée, réalisée et installée par Cyrille Merlet, au cimetière de Saint-Malô-du-Bois (85) à la période de la Toussaint, du 15 octobre au 15 novembre 2022. Cette œuvre à fleurir en string art[211], réalisée à partir de palettes de chantier issues de matériauthèque, invite les visiteurs du cimetière à fleurir l'arbre en y déposant une fleur, une feuille, (synthétiques) mises à disposition par son créateur, ou encore un message.

vivant, enraciné dans la terre, mais qui s'élève vers le ciel, qui croît. Et l'Europe également va croître encore plus fort à la lumière de l'espoir ».

[211] Technique artistique consistant à tendre des fils entre des clous fixés sur un support pour créer des motifs géométriques ou figuratifs.



Figure 19 : L'arbre à fleurir au cimetière de Saint-Malô-du-Bois ©Cyrille Merlet

Pour l'artiste-architecte, « tout le monde fleurit de manière individuelle les tombes en cette période de la Toussaint, l'idée avec cet arbre est de proposer un support différent et surtout collectif » (Merlet in Ouest-France, 2022). En cette saison automnale, où les arbres perdent leurs feuilles, l'œuvre propose la symbolique totalement inverse : les feuilles vont fleurir plutôt que mourir. Il précisera dans l'article de Ouest-France qu'il a « choisi un arbre pour évoquer la vie », ce à quoi il développera dans nos échanges : « *l'arbre est le symbole même de la vie. Ce sont les cycles des saisons, les mues successives que les arbres vivent... petites morts et renouveaux. Et puis la sève, c'est comme le sang dans nos veines ... Ils sont vivants comme les humains .... Observer les arbres, c'est comme nous observer nous en tant qu'humain* » (JDT, 20/02/2025).

Il est également possible de planter un arbre en hommage à un proche décédé, une pratique qui s'inscrit dans une démarche à la fois mémorielle et écologique. Le site Dans Nos Cœurs[212] propose ainsi un service permettant d'associer un arbre au souvenir d'un défunt :

> « Planter un arbre Hommage en souvenir d'un être cher disparu, c'est accomplir un geste fort. En effet, l'arbre est un symbole de vie et celle-ci perdure après nous. De cette façon, en plantant un arbre Hommage pour un défunt, vous vous assurez qu'il est toujours présent dans le monde des vivants par l'image de cet arbre qui grandit.

[212] Plateforme en ligne dédiée aux avis de décès, aux hommages et au souvenir des défunts, proposant divers services comme la publication d'annonces, l'envoi de condoléances et la plantation d'arbres commémoratifs.

> La plantation d'un arbre Hommage dans notre forêt du souvenir peut avoir d'autant plus de significations si cet arbre est choisi en fonction de son essence et de la symbolique qui y est associée. Il est possible de faire le choix d'un arbre dont la représentation se rapproche le plus du caractère de votre proche. Ainsi, vous lui offrirez un hommage plein de sens.
>
> Enfin, planter un arbre Hommage, c'est planter un souvenir qui va grandir. En effet, de cette façon vous exprimez l'amour que vous avez pour le défunt qui persiste et continue de grandir au rythme de la nature. De plus, l'arbre est un symbole de grandeur, d'éternité et de vitalité »[213].

Le service propose onze essences d'arbres différentes, ainsi que des packs thématiques (France, Monde, Amitié et Affection), avec des tarifs allant de 24 € à 89 €. Le choix de l'essence permet d'associer la mémoire du défunt à une symbolique forte et personnalisée : « Choisissez l'essence qui symbolise le mieux le proche dont vous souhaitez préserver le souvenir ». Avant la commande, l'utilisateur est informé du lieu de plantation (pays ou ville), puis reçoit un certificat de plantation personnalisé. Les arbres sont implantés dans des parcelles dédiées à la reforestation, inscrites dans des projets écologiques. Cependant, ces terrains étant des propriétés agricoles privées et protégées, il n'est pas possible de s'y rendre. L'initiative s'inscrit ainsi dans une dynamique de lutte contre la déforestation et de préservation de la biodiversité, en collaboration avec plusieurs organisations environnementales. Christophe, directeur et conseiller funéraire, nous précisera également que

> « Simplifia, qui équipe en logiciels pas mal de pompes funèbres, principalement des indépendants, mais aussi quelques groupes, propose sur les espaces hommages numériques, en plus de la traditionnelle commande de fleurs, de planter des arbres du souvenir. Beaucoup de succès auprès de famille, adepte du combo crémation/dispersion en montagne, qui n'est pas très friande de fleurs, par exemple » (JDT, 19/03/2025).

D'autres acteurs du funéraire investissent également ce champ symbolique et écologique. Le groupe Caton, par exemple, s'est engagé dans un programme de reboisement de la forêt française à travers son initiative « 1 arbre planté pour chaque défunt ». Depuis 2019, 23 508 arbres ont ainsi été plantés ou préservés (chiffre au 18 mars 2025). Ce type d'initiative illustre comment la mémoire des défunts peut être intégrée dans une démarche plus large, associant écologie, lutte contre le réchauffement climatique et transmission symbolique, à l'échelle individuelle comme collective.

[213] Présentation tirée du site www.dansnoscoeurs.fr, consulté le 19/03/2025.

Nous venons de comprendre comment les forêts cinéraires s'inscrivent dans une volonté de réintégration du défunt au sein du cycle naturel, incarnant une forme de sépulture davantage en harmonie avec l'environnement. Elles traduisent un rapport renouvelé à la mort, où la nature devient à la fois support du souvenir et vecteur symbolique du passage, dans un contexte où le vide sémantique au moment de la mort est de plus en plus fort. Toutefois, ces dispositifs soulèvent des enjeux pratiques et réglementaires : la pérennité des arbres, soumise aux aléas climatiques et biologiques, interroge la durabilité du lieu de mémoire et ses effets sur les endeuillés. Comme le rappelle le règlement de la forêt sanctuaire de Muttersholtz, l'attachement à un arbre précis peut être mis à mal par sa disparition (maladie, intempérie, affaiblissement), révélant ainsi une tension entre désir de permanence du support de mémoire et impermanence du vivant.

Plus largement, ces nouvelles formes de sépulture en lien avec l'arbre, s'insèrent dans une réflexion plus vaste sur l'évolution du cimetière et son rôle dans le territoire. Elles mettent en lumière les contradictions entre impératifs funéraires et exigences écologiques, soulevant des questionnements à la fois éthiques, sociaux et juridiques (Fruiquière, 2024).

CONCLUSION DU CHAPITRE II DE LA TROISIÈME PARTIE

Ce chapitre a montré comment la recherche d'une approche plus « naturelle » des funérailles s'est progressivement traduite dans les espaces funéraires. D'abord avec les cimetières paysagers, qui ont cherché à réintroduire la nature et à rompre avec l'austérité des nécropoles minérales ; puis avec les cimetières écologiques et naturels, qui ont posé les bases d'une gestion plus respectueuse de l'environnement ; enfin avec les forêts cinéraires, qui placent désormais l'arbre au cœur du souvenir et du rituel.

Ces évolutions révèlent à la fois un désir de continuité avec le vivant et des tensions persistantes : entre l'idéal de sobriété et l'appropriation des lieux par les familles, entre le respect de la nature et les contraintes juridiques, entre la recherche de symboles porteurs de vie et les réalités matérielles (pérennité des arbres, gestion des espaces). L'arbre, en particulier, apparaît comme un symbole fort et rassembleur, à la fois enraciné dans la terre, tourné vers le ciel et porteur de régénération.

Cette transformation du rapport à la sépulture ouvre sur une nouvelle étape : celle où ce n'est plus seulement le lieu qui change, mais aussi le processus même de la mort et du devenir du corps. C'est ce que nous examinerons dans le chapitre suivant, consacré aux modes de sépulture alternatifs tels que la Promession, l'aquamation ou la terramation, qui repensent le sort du corps en dialogue avec les cycles de la nature.

CHAPITRE III

Les modes de sépulture alternatifs

Depuis quelques années en Occident, la question de l'impact environnemental des pratiques funéraires s'est imposée dans le débat public et professionnel. L'inhumation, longtemps considérée comme naturelle, apparaît aujourd'hui consommatrice d'espace et génératrice d'artificialisation des sols. La crémation, perçue comme moderne et hygiénique, est critiquée pour ses émissions de gaz à effet de serre. La mort, et les morts aussi polluent. Ces constats interrogent : comment traiter le corps des défunts sans aggraver les pressions écologiques contemporaines ? Et, plus largement, comment repenser la place des morts dans une société qui cherche de nouvelles formes de durabilité ?

Dans ce contexte émergent, depuis une vingtaine d'années, des modes de sépulture qualifiés d'alternatifs – à l'inhumation et à la crémation. Imaginées, brevetées et parfois déjà légalisées, ces innovations ne se contentent pas de proposer des procédés techniques différents : elles traduisent un déplacement du regard porté sur le corps mort. Elles l'envisagent moins comme une matière à contenir et à isoler que comme une ressource à transformer et à réinscrire dans le cycle du vivant. Elles témoignent aussi d'une volonté de concilier la ritualité de la mort avec des exigences environnementales, en réinventant la symbolique de la « bonne mort » dans un cadre écologisé.

Ce chapitre analyse trois grandes familles de pratiques qui illustrent cette dynamique. La Promession, invention suédoise fondée sur la cryolyophilisation, promet de restituer le corps sous forme de poudre fertile. L'aquamation, ou hydrolyse alcaline, propose une dissolution du corps par l'eau pour un même résultat final que la crémation et se diffuse déjà à l'international. Enfin, la terramation (ou compostage humain) ambitionne de transformer le défunt en humus, au cœur d'un cycle biologique de régénération. Étudier ces procédés, c'est interroger ce qu'ils révèlent de notre rapport contemporain à la mort, à la nature et aux technologies, mais aussi des tensions entre promesse écologique, contraintes techniques et quête de sens symbolique.

1. La Promession : transformer le corps humain en poudre fertile grâce au froid

a) Origines et ambitions

La Promession est le premier mode de sépulture alternatif occidental à avoir été breveté, en 2001, par la biologiste et ingénieure environnementale suédoise Susanne Wiigh-Mäsak[214]. Cette technique propose une transformation du corps mort par le froid (de l'azote liquide plus précisément) et sa lyophilisation en une poudre fertile pouvant être directement réintégrée à la terre. Elle est présentée par sa créatrice comme « an environmentally friendly and ethical improvement to both burial and cremation »[215], une méthode propre et inscrite dans le cycle de la vie organique. Malgré cette ambition, la Promession soulève de nombreuses interrogations quant à ses implications techniques, culturelles et symboliques. À ce jour, aucun État n'a encore légalisé cette pratique. Il m'a toutefois paru essentiel de la présenter, d'une part parce qu'elle fut la première à être pensée et brevetée comme une alternative aux modes traditionnels de sépulture en Occident (inhumation et crémation), et d'autre part parce qu'elle continue de susciter l'intérêt, tant dans les médias et la société civile qu'auprès de certains gouvernements. Le site internet de Promessa[216] recense d'ailleurs les « Friends of Promessa », des particuliers qui ont manifesté leur intérêt d'accéder à des solutions funéraires innovantes, dont la Promession : « We are private persons who want to get access to improvements within the burial area ». Leur nombre est passé de 2077 en octobre 2015 à 5161 en octobre 2022[217], témoignant d'un intérêt grandissant, touchant toutes les régions du monde.

Ce chapitre se propose ainsi d'analyser ce procédé innovant, en retraçant ses origines et ses ambitions, puis d'en explorer les enjeux écologiques, les perceptions corporelles qu'il implique, et enfin les dimensions symboliques et sociales qu'il active, à travers notamment les discours de mes enquêtés.

[214] Décédée en 2020. Le site d'information sur la Promession créé par Susanne Wiigh-Mäsak est depuis beaucoup moins détaillé. J'ai pu récupérer quelques anciens éléments grâce à l'interface Wayback permettant, à partir de l'adresse d'un site web, de consulter ses versions précédentes. L'article d'Anstett (2015) est également une précieuse ressource.
[215] www.promessa.se
[216] www.promessa.se
[217] Nombres affichés sur le site www.promessa.se, récupérables grâce à l'interface Wayback.



Figure 20 : « Google map with all our Promessa Friends » - 2025 ©Promessa.se

La Promession est née de la volonté de repenser la gestion du corps mort à l'aune des préoccupations écologiques contemporaines. Sa conceptrice, Susanne Wiigh-Mäsak, fonde à la fin des années 1990 la société Promessa Organic AB, dont l'objectif est de promouvoir et de diffuser ce qu'elle décrit comme « an ecological form of burial »[218]. Passionnée de jardinage et de compostage, elle se dit avoir été frappée par l'idée que les déchets de cuisine[219] sont traités avec plus de respect que les corps de nos proches (= qui ne peuvent pas actuellement retourner « positivement » à la terre). Elle expliqua plus précisément l'origine du projet dans une interview accordée en 2011 au quotidien britannique *The Telegraph*

> « J'ai eu l'idée de Promession en travaillant dans ma serre. Il m'est apparu évident que les humains pouvaient être pleinement intégrés au cycle écologique naturel. Nous avons toujours considéré le cadavre comme quelque chose dont il fallait se débarrasser au lieu de partager le sentiment du jardinier lorsqu'une fleur meurt : ce n'est pas un problème, ça va devenir de la terre à nouveau et une ressource écologique. Proprement traité, le corps peut être une marque de reconnaissance à l'égard de l'environnement pour la vie que nous avons vécue, au lieu d'être un poids pour la planète » (Wiigh-Mäsak in Anstett, 2015).

Cet extrait met en lumière plusieurs idées qui nourrissent la pensée de Wiigh-Mäsak. D'abord, elle établit un parallèle entre le cadavre humain et la fleur morte, renforçant la conception

[218] www.promessa.se

[219] D'ailleurs, en France, depuis l'entrée en vigueur de la loi AGEC au 1er janvier 2024, tous les professionnels sont tenus de trier et valoriser leurs biodéchets dès le premier kilo produit. Quant aux particuliers, les collectivités ont désormais l'obligation de leur proposer une solution de tri à la source des biodéchets. En revanche, le compostage domestique n'est pas obligatoire.

biologique de la décomposition humaine et la manière dont celle-ci pourrait être réintégrée dans le cycle écologique. Critique à l'égard des pratiques funéraires traditionnelles, Wiigh-Mäsak considère que la crémation, bien que modernisée, demeure un processus destructeur et polluant. « Cremation was a new way of thinking in the 19th century, emerging from the hasty urbanization of the time and the need for hygiene in the rapidly growing cities. But from a biological point of view, this is neither ecologically correct nor environmentally sound »[220]. Tandis que l'inhumation se révélerait inefficace en termes de décomposition naturelle, conduisant à une simple putréfaction des corps et donc à un problème écologique : « we still bury our dead at a depth absent of oxygen without considering the relationship between knowledge and tradition, and thereby subject the dead corpse to a rotting process »[221]. Dans une vidéo TEDx « Environmentally friendly burial: Susanne Wiigh-Masak at TEDx StHelier » publiée en mai 2014, elle développe que le corps humain, en étant enterré sous terre, subit une décomposition inefficace, loin des dynamiques naturelles : « on ne voit pas ça dans la nature », affirme-t-elle, « le plus naturel, c'est si nous mourons en pleine nature, dans un champ, et que les charognards viennent nous manger ; nous produisons alors de l'humus ». Selon elle, c'est le développement des sociétés humaines qui aurait progressivement conduit à vouloir dissimuler les corps. Une affirmation de l'opposition nature/culture.

C'est dans cette optique qu'elle développe une troisième voie : la Promession. Une méthode technique, mais inspirée par la nature, permettant au corps humain de se transformer en matière organique, telle une feuille morte qui se décompose sur le sol. Elle précise : « My idea is to combine biological knowledge with a dignified and ethically correct way of being remembered by one's next of kin. The primary principles are preservation after death in organic form and shallow burial in living soil that quickly converts us to mulch. »[222]. Une idée qui aurait plu selon sa créatrice à près des 1000 personnes qu'elle a interviewées à la fin des années 90 (hormis trois personnes)[223]. Ainsi, pour Wiigh-Mäsak la Promession vise à rendre le corps mort à la terre de manière respectueuse, éthique et écologique ; une réponse directe à ce qu'elle perçoit comme une déconnexion entre la mort humaine et les processus naturels, cherchant à créer une méthode qui rapproche le corps de la terre tout en respectant des principes écologiques et éthiques actuels.

[220] *Ibid*.
[221] www.promessa.se, 2015.
[222] *Ibid*.
[223] Vidéo TEDx « Environmentally friendly burial: Susanne Wiigh-Masak at TEDx StHelier » publiée en mai 2014.

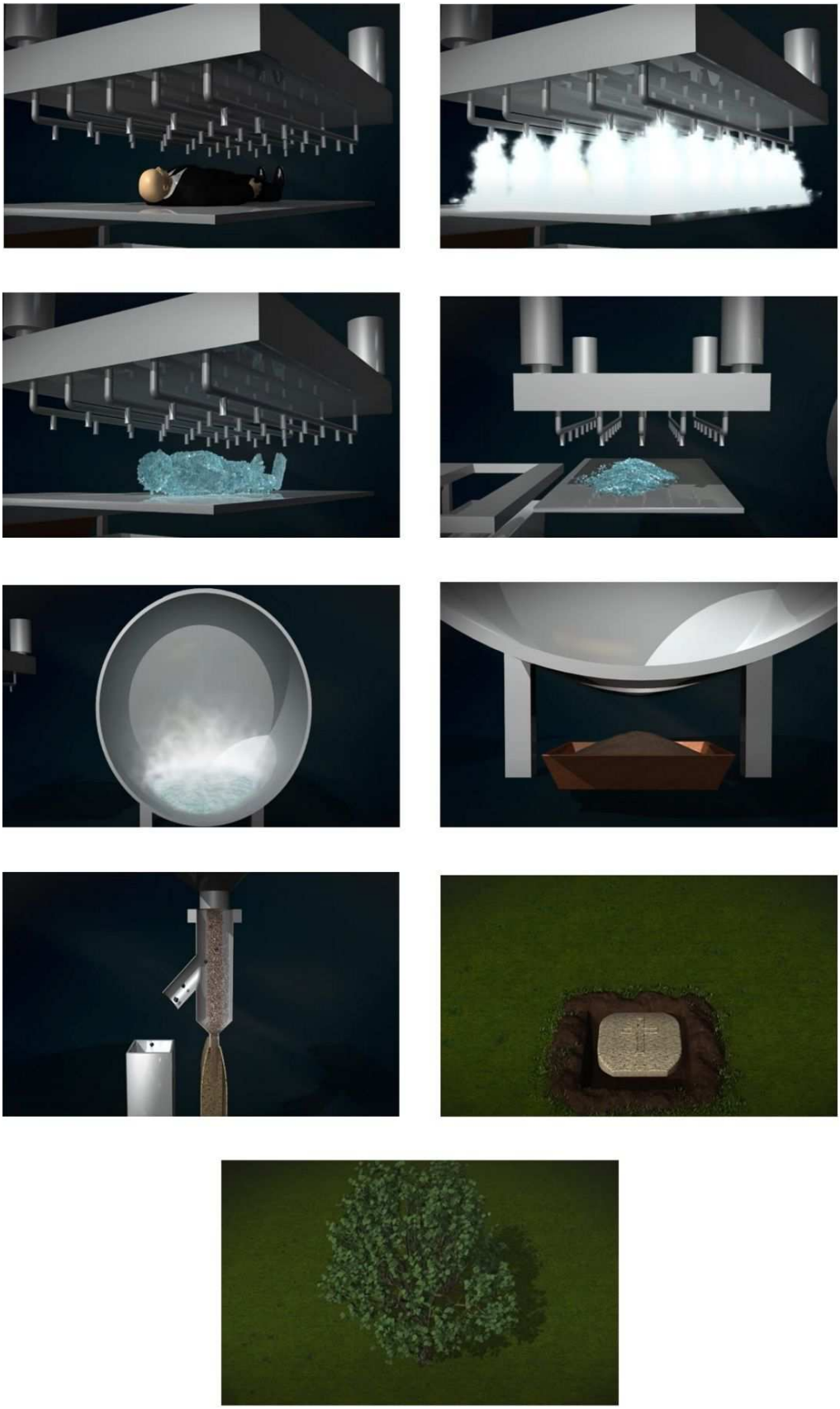


Figure 21 : Procédé de la Promession ©Promessa.se

b) Le procédé technique

Le processus technique de la Promession repose sur plusieurs étapes précises selon Susanne Wiigh-Mäsak (voir schéma ci-après). Le corps du défunt serait tout d'abord conservé à -18°C puis plongé dans de l'azote liquide à -196°C. Devenu friable, le corps serait ensuite placé sur une table vibrante qui entrainerait sa désintégration en fines particules. Toute trace d'eau (environ 65% du corps) serait évacuée par un système de lyophilisation, et les métaux triés par un puissant aimant, pouvant par la suite être recyclés. La « poudre » pourrait ensuite être remise à la famille sous forme d'agglomérat[224] (ou placée dans un cercueil écologique)[225]. Aucune partie du corps n'ayant été détruite (hormis l'eau qui fut lyophilisée), le volume total des particules serait sept fois plus conséquent que pour une crémation, soit une vingtaine de litres. Toute la matière organique étant conservée, la poudre est présentée comme un avantage pour le sol, pouvant être utilisée comme engrais, au-dessus duquel on pourrait planter un arbre[226].

Un processus que certains enquêtés ont, d'ailleurs, rapidement rapproché des scénarios de sciences fictions des années 70-90 qui les ont marqués :

> « Moi je suis un fan absolu depuis quarante ans de Dune. Ils viennent de sortir le deuxième volet là. Les Fremen qui vivent dans le désert. Dès qu'il y a un mort, comme ils manquent absolument d'eau, ils récupèrent le corps pour faire un peu une Promession, pour récupérer l'eau, parce que l'eau manque. Et ça, ça a été créé il y a quatre-vingts ans par Frank Herbert. Ils font pousser des plantes avec l'eau qu'ils récupèrent, dans le désert. Donc peut-être que la Promession avait été inventée par Frank Herbert ». David, 56 ans, Artiste peintre.

> « Le procédé me semble plutôt novateur. Ça me fait penser d'abord à *Hibernatus*. Tu sais le film avec Louis de Funès, qui est congelé. Parce que à -18°C, on te congèle ! Après l'azote liquide on te crame, parce que le froid, ça brule, à ces températures-là »[227]. Aude, 56 ans, Responsable d'un service qualité.

> « C'est génial ! C'est très futuriste en fait, tout en étant pas futuriste. En fait le côté cryogénisation me fait penser au film que je regardais quand j'étais ado *Demolition Man*, avec Stallone. Et bref, j'ai toutes ces histoires. Et en fait, pour moi encore aujourd'hui, ce procédé ça représente quand même un petit peu un côté d'un futur qui n'est plus aussi lointain et qui est en train… et c'est pour ça que je me suis dit waouh, c'est génial, j'aurais pas pensé, je n'aurais pas imaginé mais en fait ». Célestine, 38 ans, Conseillère pour

[224] Selon les images d'illustration.
[225] Selon l'une des vidéos de présentation sur le site promessa.se
[226] Cette présentation est celle que j'ai faite de la Promession aux enquêtés lors de mes entretiens.
[227] Le d'*Hibernatus* fait davantage écho à la cryogénisation qu'à la Promession.

une ligne d'urgence (ONG).

Pour Wiigh-Mäsak, c'est un retour positif à la terre, au même titre finalement, que les déchets de cuisine. Elle est présentée sur le site comme une méthode « crystal-clear, easy to grasp and accept. It is based on a new combination of tried-and-tested techniques that prepare the corpse for a natural process of decomposition. The procedure is justifiable in terms of ethical, moral, environmental and technical considerations, and does not subject the body to violent or destructive handling ».

c) Réceptions et imaginaires de la Promession

L'idéal porté par la Promession s'inscrit dans une logique de circularité écologique : rendre au sol une matière purifiée (« un corps proprement traité », *cf*. interview dans *The Telegraph*), exempte de polluants, apte à nourrir la vie végétale.

> « Moi, ça me plaît. Ça rejoint l'idée de tout à l'heure dans la poche [Capsula Mundi, NDLR], et parce que c'est un compromis entre l'inhumation et la crémation. Disons que l'idée d'être dans une poche sous un arbre, je serais en train de pourrir. Tandis que là, la dégradation est quand même plus propre. Voilà, c'est cette image. Donc oui, moi, j'adhère ». Laurence, 56 ans, Assistante médicale.

Wiigh-Mäsak insiste à plusieurs reprises sur le parallèle entre le cadavre humain et les restes végétaux compostés par le jardinier. Cette analogie, assumée, vise à désacraliser le corps tout en le réintégrant au vivant : « Nous avons toujours considéré le cadavre comme un déchet, alors qu'il pourrait être une ressource écologique » (*Ibid*.). Ce respect de l'environnement est l'un des principaux arguments avancés par Wiigh-Mäsak. En transformant le corps en particules fertiles, sans combustion, ni utilisation de cercueils vernis ou d'embaumement chimique, la technique prétend restaurer un cycle naturel perturbé par les pratiques funéraires actuelles. Cet aspect séduit certains enquêtés, qui y voient une manière de « revenir à la terre » avec un impact écologique moindre :

> « Mais en fin de compte non seulement on fait en sorte de, c'est ce dont je vous parlais avant, le côté de, enlever tout ce qui pourrait faire du mal à la terre, en enlevant toute la matière organique qui mémorise les produits qu'on a pu consommer. Alors ça fait un peu cartoon pour moi d'imaginer le corps qui a été congelé enfin pour dire un mot voilà et puis après on le fait vibrer ça fait (bruit), un petit Coyot qui se fait exploser. Mais je trouve ça assez cool en fait comme idée. Je trouve ça propre en fait. Je crois que le froid me fait moins peur que si je dois penser aujourd'hui, je me dis, tiens, mourir dans le froid, m'endormir, alors j'aime pas avoir froid, mais... Ouais, je trouve ça assez doux, en fin de compte ». Célestine, 38 ans, Conseillère pour une ligne d'urgence (ONG).

Une approche ressentie comme écologique tant dans le processus, mais surtout concernant le résultat final, donner vie à un arbre grâce aux particules du corps du défunt, qui semble être le plus intéressant dans cette alternative pour les enquêtés (cf. Les forêts cinéraires et la symbolique de l'arbre, p. 256) :

> « Je vais dire toujours un petit peu, peut-être dans cette recherche d'immortalité quelque part. Oui, de vie qui continue au final, parce que c'est donner la vie à un arbre, en plus un arbre dans le deuil ça a tout un symbole de vie. Donc l'idée je la trouve poétique, je la trouve belle, pour pareil nous faire du bien. Autant pour la personne décédée que pour les proches. Donc je trouve que c'est une très, très belle approche pour ceux justement qui ont besoin d'un lieu figé en fait oui ». Sonia, 38 ans, Chargée de relation testateurs.

Certains enquêtés vont même plus loin que l'idée originale, et imaginent une récupération positive totale du corps du défunt, avec le seul élément qui n'a pas été conservé :

> « David : L'eau est-elle récupérée ? Parce que moi, c'est ça que je trouve très intéressant, dans un univers où on va manquer d'eau. L'eau pourrait être réutilisée pour arroser les agglomérats, pour faire pousser les arbres.
>
> Manon : À quoi l'eau ne pourrait-elle pas servir ?
>
> David : A priori, le premier frein qu'il pourrait y avoir, c'est que l'homme la boive. Je pense que ça pourrait poser des problèmes philosophiques à beaucoup d'Hommes. Même si, effectivement, elle arrosent les plantes, qu'elle nourrisse les plantes qu'on mangera dans le futur, finalement, on la retrouvera. C'est moins direct. Mais pour moi l'intérêt de la Promession c'est que si on conserve pas l'eau c'est dommage. On peut peut-être pas la conserver vu de la façon dont il la retire, c'est possible aussi ». David, 56 ans, Artiste peintre.

L'utilisation qui est faite de l'arbre planté sur les particules du défunt, ou de l'eau tirée du processus de lyophilisation pose de nombreuses questions, à la fois législatives, éthiques, culturelles, philosophiques et spirituelles.

Cependant, cet idéal écologique est très largement tempéré par des critiques portant sur les conditions techniques du procédé. La consommation énergétique du processus — congélation, azote liquide, lyophilisation — interroge la cohérence du message environnemental[228] :

> « Je me pose la question quel est l'impact de ce processus écologique pour faire l'engrais ? Que le corps se transforme en engrais, Why not? Par contre, le processus est-ce qu'il est plus ou moins écologique versus les deux autres existants [l'inhumation et la crémation, NDLR] ? ». Fatima, 44 ans, Facilitatrice en innovation.

> « Je vais le dire directe comme je le pense, c'est wow, quelle énergie, tu vois, pour... S'en tient, quelle énergie, même pour... Je ne sais pas, il y a un côté... Je vois la finalité, mais c'est... Dans le sens où... Quelle technologie pour faire un truc qui se décompose de lui-même, c'est un être vivant, donc finalement à la terre, c'est un peu la même logique que l'autre. Pourquoi ne pas penser à autre chose ? Ce n'est vraiment

[228] François Michaud-Nérard précisera d'ailleurs lors du colloque du SIFUREP de 2022 que la Promession fonctionnerait avec un processus extrêmement énergivore.

pas une priorité, je suis convaincu qu'il y a plein de choses à faire pour le vivant et qui auraient plus d'impact sur l'environnement aujourd'hui. C'est presque se tromper de ce sujet, même si je pense pas être un écologiste militant, mais je suis tout à fait ok avec le fait qu'il faut faire des efforts, et je vais essayer d'en faire, mais j'ai l'impression que ça aurait plus d'impact que de réfléchir à... même d'avoir pensé, d'avoir réfléchi à ça, d'utiliser autant de technologies pour faire quelque chose qui... On a la solution, je pense, d'avoir juste un cercueil en bois qui respecte l'environnement, qui se décompose de lui-même dans la terre, avec le corps non préparé, justement sans produits chimiques, et finalement, il me semble que ça serait plus simple, plus naturel, et pas besoin d'utiliser autant de technologies pour en faire une boîte, pour finir…, enfin… C'est d'essayer d'apporter de la transformation là où il n'y en a pas besoin ». Olivier, 40 ans, Graphiste.

« Je comprends la finalité. Je comprends l'idée. Je me demande juste si ce n'est pas une fausse bonne idée dans le sens où énergétiquement ça demande beaucoup de ressources… ». Maxime, 32 ans, Docteur en chimie analytique.

« Tout ce procédé, c'est pas très écologique. Parce que tu dois faire fonctionner de l'électricité pour lyophiliser. C'est énorme. C'est énorme comme moyen technique ». Aurélie, 26 ans, Artiste peintre.

« C'est original. C'est vachement technique. Parce que... Déjà, le principe de lyophilisation, c'est le principe d'évaporation d'eau par sublimation. Enlever toutes les particules d'eau, d'hydrogène, de matière hydrogénée, on va dire, d'un objet, ou dans ce cas-là d'un corps, ça demande du matériel qui est très développé, qui est très solide, très fiable. Et puis, congeler un corps, l'azote liquide aussi, c'est quelque chose... La production d'azote, c'est aussi un domaine technique assez... Comment dire ? Assez poussé, parce que... Par exemple, moi, je m'en utilise, de l'azote au boulot, c'est... c'est Air Liquide qui nous fait ça, c'est des grosses machineries, pour extraire les autres, et l'isoler de l'air. (…) Si ça fait pousser un arbre derrière, c'est bien. Par contre, toute la technique qui est mise en place avant, là ça doit être très énergivore. et très compliqué à mettre en place. (…) Mais après, si demain, on trouvait une source d'énergie propre pour pouvoir fournir toutes ces machineries qui permettent de faire cette méthode d'inhumation, oui, pourquoi pas. Pourquoi pas. (…) Je ne suis pas pro-éco, mais si la finalité de son procédé, c'est de respecter l'environnement. Ça commence aussi par ton empreinte carbone qu'il va y avoir avant ». Bastien, 33 ans, Mécanicien naval.

« Ça a l'air d'être un point de vue purement écologique, parce que je ne vois pas d'autres cheminement de pensée qui mène à ça. Mais dans ce cas, on enterre à même la terre et le résultat peut-être... Mais même autant brûler le corps je pense qu'on dépensera moins d'énergie que de garder de l'azote à -180°C. Je trouve ça aberrant de se donner du mal pour rien. C'est encore mon raisonnement, c'est au plus simple le meilleur. Et là, c'est surtout si on revendique une partie écologique, je pense qu'autant enterrer le corps à même la terre, avec un arbre au-dessus si elle veut, et puis voilà. (…) Je trouve que si vous me dites que le but, c'est écologique, l'écologie n'est pas là ». Dimitri, 25 ans, Ingénieur géotechnicien.

Cette tension entre les ambitions affichées et les moyens techniques employés donne lieu à une ambivalence forte dans la réception de la Promession. Pour certains, elle représente une promesse sincère (« *Elle porte bien son nom, parce que finalement, je ne savais pas que ça existait. C'est quelque chose qui tient toutes ses promesses. (…) Si on pouvait récupérer et l'eau, et la matière organique, et... continuer la vie, ça serait le début de l'immortalité, quand même » David, 56 ans, Artiste peintre*), mais techniquement mal ajustée aux enjeux contemporains (25 ans après avoir été brevetée). Pour d'autres, elle illustre un paradoxe courant dans l'écologie technologique : vouloir réparer le vivant par des procédés industriels complexes. En cela, la Promession cristallise un débat plus large sur les technologies environnementales, qui tentent de concilier nature et innovation. Elle nous invite à interroger ce que nous attendons réellement d'une pratique funéraire écologique : un retour au naturel le plus simple, ou une transformation contrôlée, scientifiquement encadrée du devenir du corps ?

L'un des aspects les plus sensibles de la Promession réside dans le traitement qu'elle propose du corps mort. Contrairement à la crémation, qui évoque le feu, la destruction rapide, voire la violence (cf. *La crémation comme second mode de sépulture en France, p. 119*), la Promession opte pour un nouvel élément, non évoqué dans le *CHAPITRE I – Les quatre éléments naturels : la mort entre symbolique et écologie funéraire, p. 203* : le froid, ainsi que sa lenteur et sa transformation progressive. Cette inversion des éléments mobilisés dans la gestion post-mortem du corps n'est pas sans conséquences sur les imaginaires funéraires et les perceptions individuelles. D'ailleurs, certains des enquêtés ont fait un parallèle entre ces deux modes de sépulture :

> « Beaucoup d'étapes, beaucoup d'étapes, donc des moyens, ça me semble pas super méga réalisable. Après oui, après on retombe sur l'arbre donc c'est assez important. Le processus en tant que tel… à part le fait que ça soit un peu compliqué, peut-être pas réalisable… En fait je me suis dit plonger [le corps] dans l'azote c'est pas plus pire que de se faire brûler. D'un côté on a le chaud, de l'autre côté on a le froid ». Romain, 43 ans, Graphiste.

> « Et par exemple, si je je me disais si ce serait un petit peu de matière comme dans une crémation, ça serait moins, ça serait un peu plus acceptable, un peu plus contenable, mais là il a vraiment beaucoup ses vraiment ça, de l'engrais de 18 kilos. Parler crûment et c'est un petit peu l'enjeu, ouais, je trouve ça difficile, vraiment, à cause de la proximité avec la matière, avec le corps trop... (…) Je trouve la crémation quelque part plus acceptable parce que la transformation est plus forte. Là on a encore la matière et euh. C'est en ça que ça me paraît une trop grande proximité et une trop grande difficulté pour l'accepter et pour, euh. Arriver même à me présenter devant l'arbre. Ouais, c'est c'est un petit peu difficile ». Blandine, 36 ans, Professeur de philosophie.

Lorsque j'ai réalisé une étude sur le sujet en 2018, pour mon Master II, la majorité de mes enquêtés associait le recours au froid à une forme de douceur, voire de respect. Le fait de conserver le corps, de le transformer en matière, plutôt que de le consumer, suscitait une impression de soin (aucune partie du corps n'est d'ailleurs détruite dans la Promession, seule l'eau est retirée) :

> « En fait, c'est comme si ton corps était conservé dans sa totalité en fait ! Parce que le feu ça détruit. (...) Ton corps est complètement respecté et préservé, du fait que ce soit du froid en fait, ca te congèle, donc ça te conserve en entier. La table vibrante, en douceur qui va te... Je trouve ca hyper cool aussi ! En fait, pour moi, c'est la crémation en mieux, parce que c'est moins violent ». Jade, 29 ans, Directrice artistique, Île-de-France, En couple, Pas d'enfant, Non croyante (2018).

Le passage par la congélation est ici interprété non comme une altération, mais comme un processus de préservation. Cette association entre froid et douceur rejoint d'ailleurs certaines pratiques médicales (conservation du sang, de spermatozoïdes ou d'ovocytes ; transport d'organes ; cryothérapie ; hypothermie volontaire) ou alimentaires (chaîne du froid, congélation), conférant ici à la Promession une connotation moins brutale que celle de la crémation. La succession des différentes étapes évoquait en 2018 pour mes enquêtés une vraie volonté de préservation de l'intégrité du corps[229] – dans le sens où celui-ci reste intact. Jusqu'à l'étape de la table vibrante, le corps demeure entier, toute l'enveloppe corporelle est préservée et unie. C'est seulement à cette étape que le corps est instantanément réduit en particules *: « Tout ça est très unifié. On transforme tout le corps en même temps à chaque fois, il n'y a pas de moment où tu lâches une partie » Amélia, 25 ans, Étudiante en psychologie, Île-de-France, En couple, Pas d'enfant, Non croyante.* La table vibrante apparaît ainsi comme une étape douce, où la notion de destruction n'a pas sa place. Seul Bruno, qui a déjà travaillé en plasturgie, a fait référence à l'image violente que peuvent représenter les effets de la table vibrante, et ce encore plus sur une personne, même morte :

> « Parce que les tables vibrantes j'en ai utilisées, dans mon métier, en plasturgie. Donc, quand on avait du produit qui était motté, ou quand il fallait tasser parce que la densité n'était pas la même dans un emballage prévu normalement, où on doit mettre neuf-cents kilos puis à huit-cent-cinquante kilos c'est plein et qu'il faut trouver de la place. Donc je vois très bien comment ça fonctionne. Mais alors là, waouh ! ». Bruno, 56 ans, Maître d'hôtel, Île-de-France, Célibataire, 2 enfants, Non croyant (2018).

Mais il s'avère qu'en 2024, lorsque j'ai réalisé mes entretiens, le rapport au processus chez mes enquêtés (qui n'étaient pas les mêmes qu'en 2018), s'est montré assez différent, tant sur le

[229] En France, l'article 16-1-1 du code civil précise d'ailleurs que « Le respect dû au corps humain ne cesse pas avec la mort. Les restes des personnes décédées, y compris les cendres de celles dont le corps a donné lieu à crémation, doivent être traités avec respect, dignité et décence. », auquel s'ajoute l'article 225-17 du code pénal « Toute atteinte à l'intégrité du cadavre, la violation ou la profanation de tombeaux, sépultures, urnes cinéraires ou monuments édifiés à la mémoire des morts est punie d'un an d'emprisonnement et de 15 000 euros d'amende. ».

rapport à l'intégrité et le respect dû au corps mort que sur la temporalité :

> « Toutes ces manipulations tu veux dire oui je trouve que c'est… il me semble que ça manque un peu de respect peut-être pour le corps plus que le brûler par exemple ? oui parce que je pense que on dit que le feu nettoie tout. Tu vois c'est pas pareil, là l'azote liquide pour toi, ça nettoie rien du tout, non ben non là franchement je vois pas trop le... ». Huguette, 78 ans, Infirmière (à la retraite).

> « Alors, la finalité c'est cool. Ok. Voilà. Par contre le procédé, je trouve ça hyper long. Enfin, ça me paraît hyper complexe en fait. Ouais. Pour arriver à ce résultat. Voilà. Mais après... Après ouais en soit, ouais je sais pas ». Marie, 35 ans, Chargée de support.

> « Ça m'évoque que le procès est très long. Oui, ça m'évoque ça. Je me dis, mais dis donc, qu'est-ce que ça doit être long, quoi ? Entre le moment où la personne est décédée, ça fait un peu une longue agonie, quoi. La personne est déjà décédée et il faut attendre longtemps pour, symboliquement, que sa vie soit arrêtée, quoi. Du coup, je me dis, la vie de ceux qui restent, c'est ce qu'elle reste, entre parenthèses, pendant tout ce procès, quoi. (Je précise à ce moment-là que le corps est conservé peut-être 2-3 jours après le décès, que le processus de transformation se fait sur une journée). Non, en fait, ça va, c'est pas énorme. Parce que la façon dont c'était décrit, j'avais l'impression que c'était plus long, notamment dans la partie de séchage ». Léa, 36 ans, Cadre commercial au chômage.

> « Non, je ne comprends pas trop l'intérêt, à part une facilité de manipulation éventuellement. Mais ça me paraît beaucoup de trucs à faire pour à la fin finir dans le sol. Pourquoi passer par toutes ces étapes en réalité ? À part pour que la famille puisse transporter cette urne, ce qui est déjà beaucoup, ou une brique, ayant la taille de 7 urnes ça fait quand même un gros bloc. En pratique je sais pas. On la met dans une valise ? Il y a plein de questions qui me paraissent pas terribles à devoir évoquer autour de ça ». Émilie, 52 ans, Consultante en ressources humaines.

Ce volume de particules, représentant quasiment le corps entier du défunt, était d'ailleurs très apprécié en 2018, *« Vingt litres, j'ai l'impression de récupérer tout mon corps, c'est une impression hein ! » Georges, 49 ans, Conducteur de four, Île-de-France, Marié, 3 enfants, Catholique.* Cependant, pour certains, c'est une quantité beaucoup trop grande pour savoir quoi en faire, et cela peut faire peur de s'imaginer, après la crémation d'un être cher, de devoir récupérer le volume de sept urnes. C'est quelque chose d'imposant, qui est difficilement dispersable, problématique à laquelle il faudrait trouver des solutions techniques et législatives concrètes.

> « Et après 20 litres, ça fait encore un gros truc. Ça prend de la place. Ça veut dire que vous devez encore faire appel au service de quelqu'un pour transporter votre brique quelque part. Vous devez mobiliser les gens mais et c'est quoi son idée en fait c'est parce que du coup on peut se servir de la matière organique pour fertiliser le sol contrairement à quand on est réduit en cendres totalement oui c'est ça l'idée après dans l'absolu c'est pas idiot quoi mais du coup ça serait quand même mis dans un endroit exprès ça fait

un champ d'arbres ? Oui donc ça fertilise pour créer un arbre qui sera très beau mais voilà fais ton arbre avec papy et ça c'est pas une bonne chose ? ». Léa, 36 ans, Cadre commercial au chômage.

À la question « Pensez-vous avoir recours à la Promession ? », la majorité des personnes interrogées répondent par la négative (16 contre, 7 pour). Leur avis est plus partagé lorsqu'il s'agit d'envisager la Promession pour leurs proches (10 contre, 13 pour). En revanche, une majorité estime que cette alternative sera un jour légalisée en France. Dans ce cas, de nombreuses réflexions pluridisciplinaires devront être engagées afin d'assurer la mise sur le marché de cette méthode, notamment concernant son véritable impact environnemental, mais aussi la nature et le statut de l'eau lyophilisée, ainsi que le statut des particules résiduelles et leurs destinations possibles.

J'ai également consulté des professionnels du secteur funéraire pour recueillir leurs avis, et la problématique technique revient fréquemment :

« Pour le processus en fait, tout me parait très complexe à mettre en place. Et je le vois d'un point de vue professionnel, à me dire si on doit faire ce genre de choses. Je me dis déjà que transporter une urne de quatre litres c'est déjà lourd, alors vingt litres ça veut dire qu'il faut reprendre un corbillard au moment où le processus est terminé. Donc ça va coûter plus cher à la famille en fait, c'est ces problématiques là. (…) Le fait aussi de multiplier les coûts pour faire tout ça, je sais pas ce que ça pourrait représenter en termes de coût. Je ne sais pas si elle l'a chiffré. Mais les coûts pour la famille, la difficulté de transport et d'organisation, tout ça. Après ça peut être génial en termes de cérémonie de pouvoir venir faire un arbre et tout ça par contre je trouve ça absolument génial ! Mais je trouve que c'est beaucoup de prise de tête en fait pour pas grand-chose. Ben creusons un trou et mettons le corps dedans. Je vois pas la différence, je vois pas la différence, c'est juste « ne mettons pas de cercueil, mettons la personne en elle-même dedans ». À moins qu'il y ait des choses d'un point de vue chimique, qu'il faut enlever du corps pour qu'il soit mis en terre et dans ces cas-là… mais c'est vrai que je trouve que c'est beaucoup de complications pour pas grand-chose ». Emma, Conseillère funéraire.

Pour Marie, responsable de crématorium, l'avantage se trouve dans l'approche environnementale et sociale, d'autant plus dans un contexte économique et géopolitique où l'énergie fossile se fait rare et chère :

« Les avantages ce serait purement écologique en fait par rapport à la crémation. Écologique parce que la crémation, ça marche par le gaz. C'est une énergie qui est chère, et on commence même à devoir répercuter la hausse des tarifs sur celui payé par les familles, même si le groupe essaye de minimiser les choses. Mais bon de toute façon, les tarifs sont votés par la mairie et aussi par mon groupe, donc, on ne peut pas faire n'importe quoi. Mais oui, ça commence à devenir cher. Ça reste du gaz. Donc, ouais, c'est pas très écologique. Et puis, il y a aussi des déchets, vous savez, des déchets, des crématoriums, en fait, qui sont retenus par du réactif. Et ça, c'est traité par la société, des sociétés externes, par exemple, Veolia. Mais tout ça, c'est sale. C'est pas bon pour la Terre. Pas du tout, ouais. (…) On se rend compte qu'il y a

> de moins en moins d'argent au niveau des familles. Moi, à ce jour, il n'y a quasiment plus personne qui peut payer son enterrement [en une seule fois]. Malheureusement, les personnes qui n'ont pas fait leur contrat [obsèques] avant, des fois, se retrouvent à faire des emprunts pour un enterrement ». Mélanie, Responsable de crématorium.

La Promession met ainsi en tension deux rapports au corps : un corps-matière, recyclable, utile ; et un corps-personne, chargé d'émotions, de souvenirs et de symboles. Elle engage un déplacement culturel du statut du cadavre, qui n'est plus ni objet de culte, ni simple déchet sanitaire, mais matière à fertilité, ressource pour d'autres formes de vie. Cette reconfiguration participe d'un élargissement des formes de deuil et de mémoire, mais aussi de nouvelles résistances culturelles, notamment lorsque le corps semble réduit à sa seule matérialité biologique. Au-delà des considérations écologiques et corporelles, la Promession interpelle profondément sur le plan symbolique. En transformant le corps en substrat fertile, elle permet aux proches d'imaginer un devenir végétal du défunt, souvent perçu comme poétique, réconfortant, voire spirituel. Cette nouvelle modalité d'inhumation propose une relecture du cycle vie/mort à travers la figure de la renaissance naturelle.

2. L'aquamation

a) Origines et ambitions

L'aquamation, parfois appelée « crémation par l'eau », est une méthode de traitement du corps mort fondée sur l'hydrolyse alcaline[230], un processus de dissolution des tissus organiques dans une solution aqueuse alcaline et chauffée qui ne laisse subsister que les os, réduits en poudre blanche, semblable aux cendres d'une crémation. Cette technique est le second mode de sépulture alternatif à avoir été breveté en Occident, en 2007, par le chimiste écossais Sandy Sullivan, sous le nom commercial Resomation® – probablement du grec re-*sõma*, qui évoque une « renaissance du corps humain » selon Michaud-Nérard (2012) – développé par la société écossaise Resomation Ltd et en application depuis une quinzaine d'années aux États-Unis, où le Minnesota fut le premier État à le légaliser, en 2008. Si le terme générique aquamation renvoie de manière large à l'hydrolyse alcaline appliquée au traitement du corps humain, le terme Resomation® désigne quant à lui une technologie spécifique, protégée juridiquement, avec des paramètres techniques et un protocole définis. Cette distinction, souvent floue dans les discours publics ou médiatiques, est cruciale, tant en termes techniques que juridiques. Nous utiliserons ici le terme générique aquamation pour parler de ce mode de sépulture alternatif, et veillerons à préciser lorsqu'il s'agira de résomation.

Présentée comme une alternative funéraire plus respectueuse de l'environnement que l'inhumation ou la crémation, l'aquamation revendique une faible consommation énergétique et l'absence d'émissions de gaz à effet de serre. Si le résultat final est similaire à celui de la crémation telle qu'elle est pratiquée en Occident, « l'eau » vient ici remplacer le feu, avec toutes les symboliques qui y sont rattachées (source de vie, de purification et de retour à la nature, (Chevalier & Gheerbrant, 1982). Ce glissement opère un changement de paradigme fort dans notre rapport à la mort, au corps et à la nature.

Cette méthode de réduction du corps mort reste encore marginale à l'échelle mondiale, mais elle est désormais autorisée dans de nombreux pays, notamment dans de nombreux états des États-Unis, de nombreuses régions du Canada[231], en Afrique du Sud (comme cela a été

[230] L'hydrolyse alcaline est un procédé chimique, qui décompose les parties organiques du corps grâce notamment à une solution alcaline, dont le Ph est basique, soit supérieur à 7. C'est le cas pour le savon, les détergents, l'eau de javel, la soude et les liquides déboucheurs de canalisations par exemple. Ils s'opposent aux solutions acides telles que les sodas, le jus de citron, le vinaigre, la bière, l'eau de pluie, ou le suc gastrique.

[231] D'ailleurs, selon le témoignage de Monsieur Michaud-Nérard, ancien directeur des SFVP, de nombreux

médiatisé avec le décès de Desmond Tutu en 2022), en Australie, en Nouvelle-Zélande et en Irlande. L'aquamation arrivera également fin 2025 à nos frontières : un appareil sera installé à Anvers, en Belgique pour une première expérimentation dans un crématorium autorisé par le gouvernement flamand pour démontrer la faisabilité du procédé ; l'Ecosse et les Pays-Bas ont quant à eux lancé la légalisation du procédé. En France, elle n'est pas légalisée, mais figure de plus en plus fréquemment dans les débats publics et professionnels. Son développement interroge les normes techniques, les imaginaires du corps et les symboliques rattachées à la mort et au corps mort. Ce chapitre propose ainsi d'analyser cette technologie funéraire émergente, en retraçant son origine et ses modalités techniques, avant d'en explorer les enjeux écologiques, les résonances symboliques liées à l'élément aquatique, ainsi que les réactions sociales qu'elle suscite. L'objectif est de comprendre en quoi cette innovation, en déplaçant les frontières de ce qui est socialement et symboliquement acceptable dans le traitement des morts, participe à la redéfinition contemporaine du devenir du corps défunt.

b) Un procédé technique présenté comme écologique

La technologie de l'aquamation repose sur un procédé ancien, datant du XIXème siècle[232] : l'hydrolyse alcaline a été inventée en 1888 par Amos Herbert Hobson. Le procédé a ensuite été industrialisé dans les années 1980-1990 pour lutter contre la crise de la « vache folle » afin d'éliminer les prions responsables de la contamination pour les carcasses d'animaux (dont le poids est supérieur à 1 000kg). Ce n'est que dans les années 2000 que le procédé a été adapté aux corps humains. D'abord dans un cadre scientifique, notamment à la clinique Mayo de Rochester, aux États-Unis, dès 2006, pour le traitement des corps légués à la science[233] ainsi que dans un centre très important d'expérimentation sur les dons du corps en Grande-Bretagne. L'Association Crématiste Britannique – The British Cremation Society – aurait d'ailleurs changé sa charte fondatrice qui datait de 1874 pour autoriser la résomation (Michaud-Nérard, 2012, p. 192). Par la suite, le procédé s'est étendu au domaine funéraire via notamment la société Resomation, ou encore LeSieur au Québec, où l'aquamation est autorisée depuis 2015.

français résidants à Saint-Pierre-et-Miquelon, archipel français au sud de l'île canadienne de Terre-Neuve, se rendent au Québec pour avoir recours à l'aquamation.

[232] Ces informations ont été récoltées lors de mes interventions en tant qu'indépendante (notamment pour le CNFPT, l'UPFP ou le SIFUREP) lors desquelles j'ai pu rencontrer Pierre Vidallet, ingénieur de formation, expert depuis les années 1980 en crémation et plus récemment expert en aquamation.

[233] www.aquamation.ca, consulté le 17/06/2025.

Concernant le procédé, l'aquamation consiste à placer le corps dans une cuve (appelée appareil d'aquamation ou Resomator pour la résomation), enveloppé dans un linceul biodégradable, parfois en laine ou en soie (comme c'est le cas dans la version Resomation). La cuve est remplie d'environ 1 500 litres d'eau en circulation, à laquelle est ajouté 5 % d'hydroxyde de potassium (KOH), et mise en mouvement pour la résomation. La solution est portée à une température de 96°C pendant une dizaine d'heures dans la version classique d'aquamation, ou à 150 °C pendant trois heures pour la résomation (auxquelles il faut ajouter une heure de séchage). Dans les deux cas, la matière organique se dissout et seuls les os subsistent[234] : ils sont ensuite pulvérisés pour produire une poudre blanche, similaire à celle issue de la crémation. P. Vidallet rappelle, lors de sa présentation aux 120 ans du SIFUREP, que c'est le même principe de dissolution du corps que celui qui s'opère sous terre lors d'une inhumation *« La résomation utilise le même processus chimique que la nature mais au lieu de bactéries aérobies qui se chargent de décomposer notre corps, on utilise l'hydrolyse »* (JDT, 17/06/2025). Les cendres (dont le volume est légèrement supérieur et la teinte plus claire que celles issues d'une crémation classique[235], voir dernière photo du procédé ci-dessous) sont ensuite remises à la famille qui choisira leur destination selon la législation en vigueur (alors identique à celle applicable aux cendres provenant d'une crémation). Les métaux (prothèse, broche, etc.) présents dans le corps du défunt sont facilement récupérés pour être recyclés. Le liquide stérile, non polluant et libre de toute trace d'ADN, est quant à lui évacué dans le réseau d'assainissement pour être ensuite rejeté dans les milieux naturels.

L'argument écologique est particulièrement valorisé dans la communication des promoteurs de l'aquamation, en particulier sur leur site internet. Le site Resomation[236] la décrit comme « *the environmentally sustainable end of life option being requested by people all around the world* » ou encore comme « *the sustainable end of life choice that through a natural process gently returns the body to ashes. A natural choice for anyone that has lived an environmentally*

[234] Ce procédé n'est d'ailleurs pas sans rappeler celui proposé par Paul Giraud à la fin du XVIIIème siècle, décrit dans l'ouvrage d'Esquerre, *Les os, les cendres et l'État* :

> « Dans son *Essai sur les sépultures*, Paul Giraud, architecte du palais de justice du département de la Seine, défend une proposition inspirée de l'ouvrage *Physica subterrenea* de Becker. Ce dernier affirme, sans en dévoiler le procédé, qu'il est possible en quelques heures de transformer les os humains desséchés en verre laiteux et chatoyant. Dans la pyramide du champ de repos imaginé par Giraud, les corps morts seraient immergés dans de la lessive caustique afin que les chairs et les graisses soient entièrement séparées des os. » (Esquerre, 2011b).

[235] Lors d'une crémation, la combustion à haute température altère les ossements les plus fins, qui peuvent être partiellement détruits. Ce processus donne aux cendres une couleur généralement grisâtre, due aux résidus de combustion. À l'inverse, l'aquamation, qui repose sur une décomposition chimique sans feu, préserve davantage les ossements et produit des cendres plus claires, souvent blanchâtres.

[236] www.resomation.com, consulté le 12/07/2025.

conscious life ». Ces formulations, affichées en tête de page sous forme de bannières, insistent sur la douceur du procédé (face à la violence des flammes de la crémation) et son adéquation avec un mode de vie respectueux de l'environnement. De même, le site de l'aquamation[237] met en avant un « nouveau procédé écologique » de « bio-crémation »[238], et invite les visiteurs à en « apprendre davantage sur ce procédé innovateur et écologique de crémation par l'eau » ou à « découvrir les avantages de ce nouveau procédé à la fois écologique et économique ».

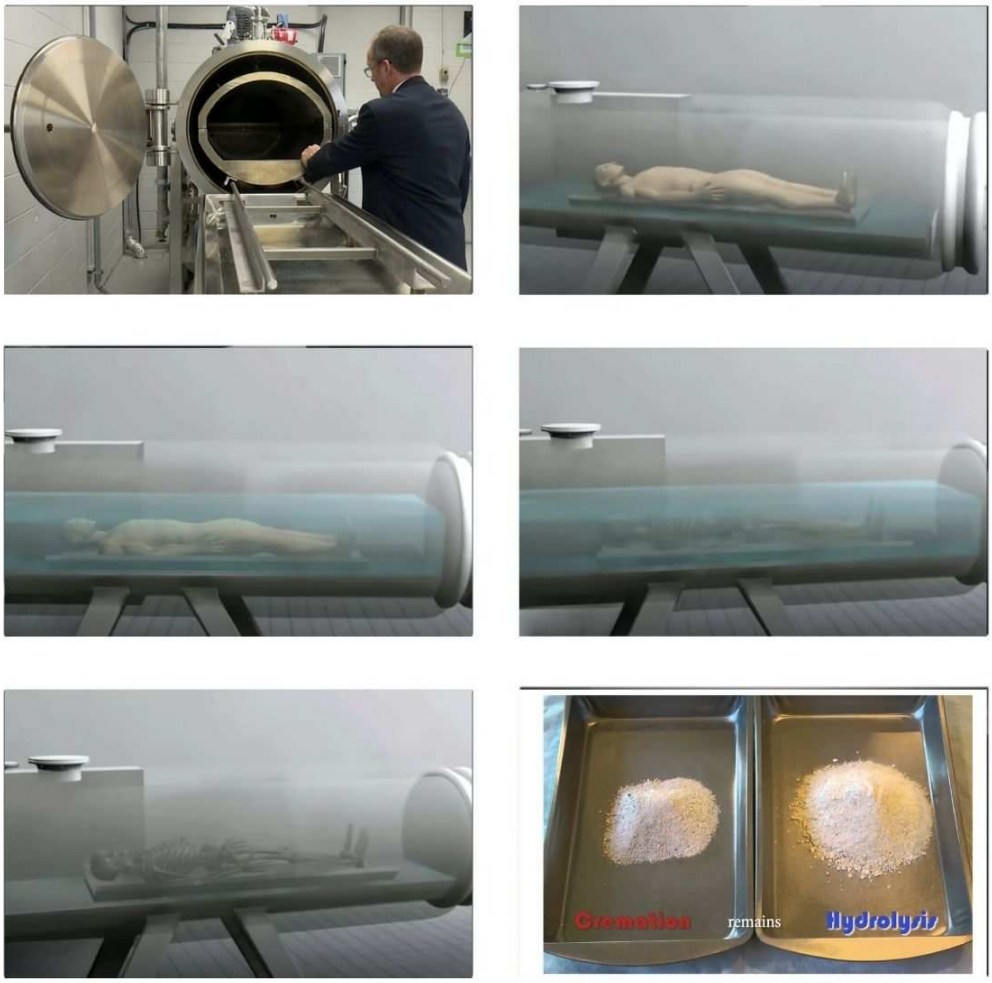


Figure 22 : Procédé de l'aquamation

Ce discours promotionnel s'appuie également sur des données scientifiques, qui viennent objectiver les bénéfices environnementaux mis en avant. En 2014, la société TNO a mené une étude comparant l'impact environnemental de l'inhumation, de la crémation et de la

[237] www.aquamation.ca, consulté le 12/07/2025.
[238] Le terme *bio-crémation* est particulièrement intéressant, puisqu'il reprend le mot « crémation » – qui renvoie étymologiquement au feu, à l'acte de brûler et de réduire en cendres – alors que l'aquamation repose, elle, sur l'eau. Ce choix lexical vise sans doute à souligner que, pour un résultat final similaire à celui de la crémation, le procédé proposé se veut « bio », c'est-à-dire écologique.

résomation, en s'appuyant sur dix-huit indicateurs. Les résultats montrent que la résomation présente un impact quasi nul sur la plupart de ces marqueurs, et s'avère jusqu'à six fois moins polluante que la crémation (pour un même état final du corps, rappelons-le). Plusieurs facteurs permettent d'expliquer cet écart : d'une part, la résomation repose sur une alimentation électrique (à la différence de la crémation qui en Occident, sauf exception comme les crématoriums électriques Suisses, utilise du gaz, une énergie fossile) ; d'autre part, le procédé n'implique aucune combustion, évitant ainsi les émissions atmosphériques de CO_2, de mercure, de dioxines-furanes ou encore d'oxyde d'azote ; enfin, l'eau n'étant chauffée qu'à 150 °C, contre des températures avoisinant les 800 à 900 °C dans un crématorium classique, le processus est beaucoup moins énergivore, il nécessite environ sept fois moins d'énergie.

c) <u>L'innovation révélatrice des tensions écologiques, économiques et symboliques des funérailles contemporaines</u>

Les professionnels du funéraire interrogés reconnaissent quasi-unanimement que l'aquamation apparaît, sur le plan écologique, comme une solution prometteuse, notamment face aux critiques croissantes concernant l'impact écologique des modes de sépulture actuels en France, l'inhumation et, plus encore, la crémation, dont elle se rapproche le plus en termes de procédé et d'état final.

> « Oui, c'est important [l'écologie, ndlr]. On est obligé de faire avec maintenant, aujourd'hui, rien que pour nos générations qui suivent. Enfin l'écologie doit être présente dans tous les pans de la société. On ne va pas solutionner juste pendant l'enterrement tout le fait que toute notre vie n'était pas écolo, mais si on peut le plus possible faire attention, autant y aller. Si on a des process qui sont plus adaptés, autant les prendre effectivement. Avec l'aquamation, ça sera plus adapté en termes d'énergie, oui, mais j'ai toujours ce côté à penser à : 'qu'est ce qui reste réellement à la fin ? Et qu'est-ce qui s'est passé ?'. Donc sur les process, je suis pas fan du tout. Sur le fait que ce soit plus écolo par rapport à la crémation, je suis assez d'accord, je suis plutôt content que ce soit le cas ». Jérôme, Co-gérant d'une entreprise de Pompes Funèbres.

Cette perception est d'autant plus renforcée que la crémation repose, aujourd'hui en France, sur l'utilisation de gaz naturel, dont le coût a fortement augmenté ces dernières années, en particulier depuis l'invasion de l'Ukraine par la Russie en février 2022. Cette hausse a mis en difficulté financière de nombreux crématoriums, dont les charges énergétiques représentent une part importante des coûts de fonctionnement. C'est ce que rappelait un adjoint à la mairie de Tours au cours d'un entretien semi-directif réalisé lors d'une enquête socio-anthropologique

conduite début 2024 avec mon confrère Martin Julier-Costes, dans le cadre du programme de recherche CREMATHELIO (INSIS - CNRS, laboratoire PROMES UPR 8521) *« On a vu la hausse effective des coûts d'énergie. Ça a été justement un gros problème pour les PFI*[239] *qui sont en charge justement de la Délégation de Services Publics du crématorium parce qu'effectivement, dès que le gaz augmente, ils se retrouvent dans le rouge, on va dire, d'un point de vue financier »* (JDT, 28/04/2024). Bien que les crématoriums appartiennent aux collectivités territoriales, leur gestion est souvent déléguée à des opérateurs privés dans le cadre de délégations de service public (DSP). Dans ce contexte, certaines collectivités ont été contraintes d'ajuster à la hausse les tarifs de crémation afin de compenser une partie des surcoûts liés à l'énergie (une hausse toutefois contenue par des plafonds tarifaires ou des arbitrages politiques visant à ne pas pénaliser excessivement les familles).

> « La crémation en fait il faut savoir que ça marche par le gaz. C'est une énergie qui est chère. On commence quand même à répercuter les tarifs, malgré tout, sur nos services, même si le groupe (OGF, ndlr.) essaye de minimiser les choses, mais bon de toute façon… Les tarifs sont votés par la mairie et aussi par mon groupe. Donc, on ne peut pas faire n'importe quoi. Mais oui, ça commence à devenir cher... Ça reste du gaz. Donc, ouais, c'est pas très écologique ». Mélanie, Responsable de crématoriums.

Ces propos ont d'ailleurs été enrichis par un nouvel entretien mené dans le cadre du programme de recherche CREMATHELIO, cette fois avec le directeur d'un groupe spécialisé dans l'ensemble des activités funéraires, incluant notamment la construction et l'exploitation de crématoriums.

> « On a eu une forte hausse du coût des énergies gaz et électricité, même si le gaz redescend, l'électricité continue à augmenter. Et là, ce qui se passe, c'est l'usager qui paye en fait ce surcoût. Parce que comme on est en service public, on a une grille de révision des prix, qui est basée sur des indices INSEE. Et le tarif est voté par voie de délibération de l'autorité concédante. Donc c'est très simple, il y a une hausse du prix des énergies, il y a une hausse du prix de la crémation. Tout simplement. Alors s'il y a une hausse de 20 % du prix du gaz, il n'y a pas une hausse de 20 % du prix de la crémation, mais il y a une répercussion qui est analysée selon la décomposition du prix. Donc ça, c'est absorbé, c'est l'usager qui le paye *in fine*, donc c'est pas bien pour lui, parce que finalement si la population se retrouve à tout payer… ». (JDT, 28/02/2024)

À cet égard, l'aquamation, qui fonctionne à l'électricité et nécessite une température bien inférieure, apparaît non seulement comme moins énergivore mais aussi comme potentiellement plus stable économiquement pour les professionnels du secteur.

D'autres arguments techniques sont régulièrement avancés par les promoteurs, au sens large,

[239] Pompes Funèbres Intercommunales de l'agglomération tourangelle.

de l'aquamation. L'un des principaux concerne la facilité d'installation des unités d'aquamation, jugée bien plus simple que celle d'un crématorium. En effet, l'emprise au sol serait environ quatre fois moins importante, les appareils étant moins volumineux et ne nécessitant pas de système de filtration complexe pour les émanations. Par ailleurs, une installation d'aquamation pourrait, en principe, être implantée dans des zones bien plus variées que celles autorisées pour les crématoriums, ces derniers devant répondre à de nombreuses contraintes réglementaires : distances minimales par rapport aux habitations ou à la voie publique, réalisation d'enquêtes de faisabilité, etc. Toutefois, cette solution reste plus adaptée à des structures à faible débit, dans la mesure où le procédé d'aquamation est deux à cinq fois plus long que celui d'une crémation classique. En France, les délais de crémation sont d'ailleurs déjà souvent longs (plusieurs jours, voire plusieurs semaines dans certains territoires) avec un rythme d'activité très soutenu (en moyenne quatre à six crémations par appareil et par jour). Dans ce contexte, l'aquamation pourrait néanmoins constituer un levier intéressant pour désengorger certains crématoriums soumis à une forte tension opérationnelle, ou encore apporter une solution alternative dans des territoires où l'installation d'un crématorium s'avère impossible ou particulièrement complexe, où les exigences techniques et réglementaires freinent les projets : par exemple en zone de montagne ou dans des espaces ruraux peu denses

d) <u>Les tensions entre un idéal écologique et les contraintes opérationnelles</u>

On observe cependant une tension forte entre une adhésion rationnelle à la démarche écologique et une réserve sur l'approche opérationnelle. Le procédé est jugé plus logique du point de vue environnemental, mais il suscite souvent une gêne ou une hésitation quant à son application concrète.

> « Oui, c'est très bien. Mais c'est très long. Le procédé est très, très long apparemment. (…) Je pense que c'est bien, c'est super bien, c'est super écologique. Mais par contre, le procédé dure, je crois que ça dure une journée ou une demi-journée, je ne sais plus, donc pour avoir un délai, un créneau, pour les autres trucs c'est super compliqué. Mais ouais, c'est super ça, c'est super ! ». Mélanie, Responsable de crématorium.

Les professionnels évoquent la nécessité de solutions écologiques à l'avenir – *« on n'aura pas le choix »* (Jérôme) – mais ne considèrent pas pour autant l'aquamation comme une alternative immédiatement applicable. Leur approche se veut pragmatique : ils jugent la méthode davantage sur ses effets mesurables (consommation, coûts, efficacité) que sur ses intentions. Dans ce contexte, leurs principales préoccupations concernent l'approche opérationnelle de

l'aquamation, dont la capacité de traitement des corps, la durée du processus ou encore les délais d'attente pour les familles.

> « C'est plus long [qu'une crémation, ndlr.] donc peut être que c'est plus compliqué d'obtenir des dates pour avoir une aquamation. Trois à dix heures [pour le procédé] ça veut dire qu'il y a forcément moins d'aquamation dans la journée, ou alors il faudrait beaucoup de cuves, mais ça veut dire beaucoup d'argent. Et vu comment les crématoriums sont organisés, ça m'étonnerait qu'il y en ait tant que ça. Et du coup ça veut dire que déjà pour un crématorium, nous on doit attendre une dizaine de jours pour avoir une date. Alors combien ça serait de temps ? Et la personne [le défunt, ndlr.] elle serait dans quel état quand elle arriverait, malgré des soins de conservation au bout d'un moment ? Donc je serais très curieuse de savoir comment ça se passe concrètement dans un de ces pays qui l'utilisent[240], comment ils arrivent à s'organiser, parce que ça, ça pose question ». Emma, Conseillère funéraire.

> « Je sais que le corps doit passer un sacré bout de temps dans la cuve, et je ne sais pas si c'est une demi-journée ou une journée. Mais regardez, nous, par exemple, au crématorium de R*, on a deux fours, on fait 2 200 crémations à l'année. Vous avez un délai d'à peu près six jours [entre le décès et la crémation, ndlr.]. Quand il y a une forte mortalité, comme on a eu il y a encore à peu près trois semaines, on était à trois semaines de délai. Alors, c'est pour ça que je vous dis que les délais pour avoir un créneau, pour pouvoir organiser les obsèques, c'est très important. Parce que vous imaginez que ça encombre les chambres funéraires. Les familles payent des suppléments et puis c'est pas facile de rester trois semaines

[240] À ce sujet, Alain Leclerc, Directeur Général de la Fédération des coopératives funéraires du Québec a pris la parole à la fin de la table-ronde intitulée *« Évolution du secteur funéraire : quelles seraient les alternatives aux funérailles traditionnelles ? »* organisée lors du Salon du Funéraire de Paris en 2023. Il a souhaité partager avec l'assistance quelques éléments issus de l'expérience québécoise. Leur réseau regroupe une centaine d'agences au Québec, et une douzaine de crématoriums. Pendant un an, ils ont également disposé de deux unités d'aquamation, qu'ils n'ont plus aujourd'hui. Dès le départ, explique-t-il, ils ont voulu connaître précisément l'impact écologique de ce procédé par rapport à celui de la crémation classique. Pour cela, ils ont commandé des études scientifiques afin de mesurer laquelle des deux techniques polluait le moins. *« Finalement, l'aquamation a gagné... mais par un nez. »*. Ce léger avantage écologique s'est vite révélé discutable dans les conditions concrètes d'exploitation. *« Si on devait faire plus de 100 km pour amener le corps jusqu'à l'unité d'aquamation, on perdait tout l'avantage environnemental. Donc, au final, écologiquement, c'était pas grand-chose. ».* La décision d'abandonner l'aquamation a toutefois été motivée principalement par des considérations techniques. Alain Leclerc avertit : *« Faut pas s'imaginer que l'eau qui sort, c'est de l'eau salée qu'on peut retourner dans l'océan, comme vous le pensez... »* Et d'ajouter, avec prudence mais fermeté : *« Techniquement, c'est pas au point encore. C'est ce que je vous dirais de plus poli. »*. La question du traitement des liquides issus du procédé reste selon lui un vrai problème, mal résolu à ce jour : *« Qu'est-ce qu'on en fait ? C'est pas évident. »* (JDT, 22/11/2023).
Ces propos ont d'ailleurs été corroborés par le témoignage que m'a confié un gérant d'une coopérative funéraire française, de retour d'un voyage professionnel au Québec en 2023, durant lequel il a lui-même visité des unités d'aquamation. Selon lui, l'aspect technique reste problématique, en particulier la phase de dissolution du corps, qui ne s'effectue pas de manière aussi simple qu'on pourrait l'imaginer. Probablement dû au fait que les machines en question sont des « versions I », sans mouvement de balance pour le corps (contrairement au procédé Resomation). Il y aurait notamment eu, il y a une vingtaine d'années, dans la première unité d'aquamation, deux incidents techniques : un débordement des eaux-usées dans l'unité et une exposition de la machine. Le centre visité en question est dans l'attente de la version II.
Cela étant, d'autres informateurs ont tenu à nuancer cette perception. Ils rappellent qu'il ne faut pas assimiler toutes les formes d'aquamation à un seul procédé générique. Il existerait, selon eux, une différence notable entre les dispositifs d'aquamation au sens large, et le procédé breveté Resomation, plus performant. Pour eux, la résomation, c'est autre chose, c'est éprouvé, c'est efficace. Autrement dit, les critiques techniques ne remettent pas nécessairement en cause l'ensemble de la filière, mais pointent plutôt l'hétérogénéité des équipements et des conditions d'usage.

à attendre. On n'a pas envie que ça passe vite mais je pense qu'au bout d'une semaine on en a marre et on veut que ça se termine. Il faut que justement ça se termine, que la séparation se fasse. Donc c'est pour ça que je vous dis que ça, c'est bien mais il va falloir l'améliorer parce que c'est pas assez rapide ». Mélanie, Responsable de crématorium.

Ces contraintes sont centrales dans leur réflexion : au-delà des enjeux d'innovation ou de symbolique, une technique funéraire ne peut être envisagée que si elle reste compatible avec les réalités opérationnelles du terrain. Le rythme soutenu des obsèques, les contraintes d'espace, et la nécessité de respecter des délais raisonnables constituent autant de facteurs limitants. Le temps long du processus d'aquamation – plus long en tout cas que celui de la crémation – suscite ainsi des interrogations. Certains, comme Emma, conseillère funéraire, nuancent toutefois cet aspect, en soulignant que l'attente liée à la durée du traitement du corps est aujourd'hui déjà largement acceptée (dans les grandes villes tout du moins) :

« Si je trouve que c'est trop long ? Oui et non. Peu importe. Dans tous les cas aujourd'hui, les familles attendent, enfin en tout cas à Paris, les familles n'attendent pas une heure et demie que la crémation soit finie pour récupérer les cendres, c'était avant, ça ne se fait plus, donc peu importe en vrai. C'est plus la durée, elle va peut-être être plus embêtante d'un point de vue organisation pour qu'il y ait plusieurs aquamations en même temps. Pour nous [les professionnels] que ce soit de l'eau ou du feu, ça change pas grand-chose. C'est plus pour l'organisation du centre d'aquamation, parce que si c'est plus long, ça sera plus compliqué d'obtenir des dates ».

Cette remarque souligne que, si l'enjeu du temps d'attente pour les familles tend à être relativisé, la capacité organisationnelle des structures pourrait en revanche être mise à l'épreuve. Contrairement à la crémation – dont les délais sont déjà jugés tendus dans de nombreux territoires – l'aquamation pourrait allonger encore davantage les délais de prise en charge, au détriment de la fluidité des services funéraires et, indirectement, du parcours des proches endeuillés.

e) Freins économiques et symboliques à l'innovation funéraire : le cercueil comme exemple significatif

Certains professionnels expriment également une conscience aiguë des freins institutionnels, politiques et économiques qui entravent l'introduction de nouvelles pratiques funéraires. Ces obstacles sont perçus comme structurels, et souvent liés à l'influence de puissants intérêts industriels : *« On a des lobbies très, très forts… le lobby du bois, le lobby de l'énergie… »* (Monique, Responsable d'agence de Pompes Funèbres et de Marbrerie indépendante,

également administratrice dans une Fédération du secteur funéraire). Cette remarque illustre la manière dont certains professionnels interprètent la résistance au changement non comme un simple conservatisme professionnel, mais comme (aussi) le résultat de logiques économiques profondément enracinées, pesant sur les décisions réglementaires et les modèles techniques dominants. L'une des questions les plus centrales – et sans doute l'une des plus sensibles – est précisément celle du cercueil :

> « Le cercueil restera obligatoire, parce qu'il y a un marché derrière… Mais concernant l'aquamation, je pense que cette obligation pourrait être levée. Il y aura certainement des personnes intéressées par cette forme de sépulture ». Samira, Directrice de Pompes Funèbres Musulmanes.

L'obligation du cercueil est apparue relativement récemment en France, en 1801 (Sauget, 2017), à Paris d'abord, principalement pour des raisons politiques et éthiques. Les Parisiens ont semblablement été profondément marqués par les conditions d'inhumation durant la Révolution française : précipitée, anonyme, indifférenciée, en fosse commune. L'usage du cercueil individuel (jusqu'alors principalement réservé aux classes les plus aisées) devient alors un symbole républicain, porteur d'un idéal démocratique fondé sur le respect des individus (Sauget, 2020). Cette obligation s'impose ensuite sur le territoire national, aussi pour des raisons sanitaires et hygiénistes. Depuis le VIème siècle, les sépultures étaient situées au sein même des lieux de culte ou à leur proximité immédiate, dans une cohabitation spatiale avec les vivants qui ne posait pas problème. Mais au cours du XVIIIème siècle, cette longue tradition devient de plus en plus insupportable à mesure que progressent les savoirs médicaux et que se transforment les sensibilités (Elias, 1939). L'odeur et la vue des cadavres suscitent un dégoût nouveau, exacerbé par la peur des épidémies. En réponse, les pouvoirs publics entreprennent d'écarter les morts de la ville, en repoussant les cimetières hors des espaces habités. Cette évolution aboutit en 1804, avec le décret du 23 prairial an XII : sous l'Empire napoléonien, il est désormais interdit d'inhumer les défunts à l'intérieur des villes et des bourgs. Les corps doivent être enterrés dans des terrains spécialement aménagés à cet effet, situés à au moins quarante mètres des enceintes urbaines. C'est à ce moment que se mettent véritablement en place les fondements du cimetière moderne, ainsi que la généralisation du cercueil**,** tel qu'on le connaît aujourd'hui.

Ainsi, depuis, chaque décès en France (646 000 en 2024[241]) implique la fabrication, et la vente surtout, d'un cercueil. Ce marché représente, *in fine*, un poids économique considérable : selon le site de l'Ameublement français[242], le secteur du cercueil pesait 170 millions d'euros en 2022,

[241] Selon l'INSEE.
[242] www.ameublement.com/marches/cercueil, consulté le 16/07/2025.

avec une hausse de près de 40 % du chiffre d'affaires entre 2016 et 2022. Le cercueil représente à lui seul environ 2 % du chiffre d'affaires des fabricants de meubles en France. Par ailleurs, du côté des Pompes Funèbres, leur modèle économique repose largement sur les marges réalisées sur les fournitures, et en particulier sur les cercueils, dont le prix de vente est le plus souvent six à huit, voire dix fois, supérieur au prix d'achat. Il est donc compréhensible que cette question soit récurrente dans les débats autour de l'aquamation – comme, plus largement, dans celui des modes de sépulture alternatifs – dans la mesure où ces pratiques ne requièrent pas l'usage (unique tout du moins) d'un cercueil.

Pour autant, comme le souligne Gautier Caton – Directeur général des Pompes Funèbres Caton et porte-parole d'une fédération du secteur funéraire – lors d'une table-ronde au Salon du Funéraire de Paris 2023 intitulée *« Évolution du secteur funéraire : quelles seraient les alternatives aux funérailles traditionnelles ? »*, le cercueil restera, quoi qu'il arrive, structurellement indispensable au fonctionnement du système funéraire actuel :

> « Le cercueil est un contenant, dans lequel on place un corps, pour le transporter, et ça faut bien que ça dure. Même s'il faut le rouvrir, il faut bien le transporter dans un contenant. Pour introduire un corps dans un appareil de crémation, il faut un contenant. Pour exposer un corps dans un lieu de célébration, on va mettre quelques années avant de mettre un corps sur une planche à l'exposition, donc ça veut dire que globalement, les cercueils perdureront ». JDT, 22/11/2023.

Autrement dit, la question de l'obligation ne se confond pas forcément avec celle de la pérennité : même en cas d'évolution réglementaire en France, l'usage du cercueil pourrait rester largement dominant. À titre d'exemple, plusieurs régions de Belgique ont levé l'obligation du cercueil et autorisent ainsi l'inhumation en linceul : la Flandre dès 2004, puis la Wallonie et la Région de Bruxelles-Capitale en 2019. Pour autant, le recours au cercueil reste largement répandu dans les pratiques funéraires locales. En effet, bien que les décrets régionaux autorisent théoriquement l'inhumation sans cercueil, il semblerait que cette possibilité dépende encore d'une validation à l'échelle communale pour être effectivement mise en œuvre. À l'inverse, certaines communes vont jusqu'à imposer l'usage d'un cercueil zingué[243], notamment pour en faciliter les opérations d'exhumation (JDT, 17/07/2025). Il est donc raisonnable de penser que les Français continueraient massivement à y recourir, ne serait-ce que par habitude culturelle, par peur de la contagion (biologique et symbolique), ou encore par attachement symbolique. Le Directeur des Crématoriums d'un grand groupe funéraire me confiera lors d'un entretien pour le programme CREMATHELIO :

> « Le cercueil, c'est un écrin, hein ? C'est un écrin pour la famille. C'est l'écrin dans lequel vous mettez

[243] Cercueil doublé avec une paroi en métal, du zinc, pour renforcer son étanchéité, d'ordinaire utilisé en cas de rapatriement.

votre bijou. (…) On le voit avec toutes les attentions que les gens ont vis-à-vis du défunt autour du cercueil au moment de la mise en bière, les petits mots, les objets, les choses très personnelles qui sont faites par la famille, à ce moment-là, et qui sont glissées dans le cercueil, ce côté dans un cocon de soie »). JDT, 29/02/2024.

Le cercueil apparaît ainsi comme un objet à la fois fonctionnel, économique et hautement symbolique, dont la remise en question ne saurait se réduire à un simple débat réglementaire : il s'inscrit dans des pratiques sociales, émotionnelles et marchandes profondément ancrées. Pourtant, du point de vue écologique – au cœur des débats actuels sur les alternatives funéraires – le cercueil soulève des enjeux environnementaux importants : il mobilise une quantité importante de matières premières (majoritairement du bois, renouvelable, mais pas inépuisable) et des matériaux polluants (colles, vernis) pour un usage unique, et sa fabrication comme sa crémation génèrent une empreinte carbone non négligeable.

Dans ce contexte, des procédés comme l'aquamation, qui ne nécessitent pas de cercueil, réinterrogent la centralité de cet objet dans la chaîne funéraire. Mais là encore, l'obstacle n'est pas uniquement technique ou logistique : il est aussi symbolique. L'idée même d'un traitement du corps sans cercueil – sans « écrin », sans « contenant » pérenne – peut heurter les représentations sociales de la dignité, du respect dû au défunt, et du « rite bien fait ». Cette tension entre enjeux écologiques et attachements culturels est au cœur des résistances (ou des hésitations) à l'adoption de pratiques alternatives comme l'aquamation.

f) Tensions entre écologie technophile et écologie fondamentale

Au-delà des contraintes techniques ou des enjeux institutionnels, certains professionnels formulent une critique plus radicale de l'aquamation, perçue comme une fuite en avant technologique. Pour eux, cette innovation, loin de constituer une solution, incarne au contraire une forme d'acharnement moderne à contrôler la mort, au lieu de renouer avec la simplicité du cycle naturel. Ces discours, bien que minoritaires, expriment une forme d'écologisme fondamental, voire spiritualisé, en rupture avec l'écologie technophile des promoteurs de l'aquamation.

> « Peut-être que pour certains, l'aquamation semble moins violent que la crémation directe, mais ce n'est qu'une excuse. Après tout, la chair est destinée à disparaître naturellement, les vers la décomposeront, c'est le cycle naturel de la vie. C'est logique, écologique et scientifique, ça a du sens en soi. Mais l'aquamation, c'est encore chercher à ajouter quelque chose, comme si après avoir détruit la Terre, on cherchait à conquérir Mars pour continuer à détruire. C'est une caractéristique

> humaine de toujours en vouloir plus, de ne jamais se contenter de ce qu'on a, mais de toujours chercher davantage.(…) La recherche de solutions écologiques, ce n'était pas une préoccupation à l'époque, mais pour moi, le véritable écologisme, c'est de laisser faire la nature, de respecter la chaîne alimentaire. C'est simple, naturel, et ça ne nécessite aucun investissement financier. C'est la logique qui a prévalu depuis l'aube de l'humanité. Ce que nous vivons aujourd'hui, c'est une sorte de mode, une mode écolo qui s'est étendue au domaine funéraire. C'est perturbant. C'est là toute la problématique de l'être humain, toujours insatisfait, toujours à la recherche de plus, jamais content du peu qu'il a ». Samira, Directrice de Pompes Funèbres Musulmanes.

Ces discours, bien que marginaux, révèlent les tensions profondes que suscite l'émergence de pratiques funéraires alternatives. Car au-delà des arguments techniques ou écologiques, l'acceptabilité de l'aquamation se joue aussi dans l'univers symbolique, dans les représentations collectives de la mort, du corps et de sa décomposition. Elle met en lumière une opposition plus large entre deux visions concurrentes de la « bonne » écologie funéraire : l'une, technologique, fondée sur l'innovation (aquamation) ; l'autre, organique, valorisant le retour au cycle naturel (inhumation directe, compostage humain, etc.).

g) Entre technique et imaginaire : les représentations symboliques de l'eau et le rapport au corps après la mort

Le rapport au corps après la mort, ainsi que les images mentales associées à l'eau ou à la décomposition, sont également très présents dans leurs propos. Ce point est d'autant plus marquant que les professionnels, en plus d'accompagner les familles dans un moment à forte charge symbolique, connaissent intimement les réalités techniques du traitement des corps, qu'il s'agisse d'inhumation ou de crémation. Ils savent, mieux que quiconque, ce qu'implique concrètement la disparition d'un corps, par l'action de la terre ou du feu, et peuvent plus facilement imaginer l'action de « l'eau » sur un corps mort.

> « Après je trouve que c'est un super moyen pour les personnes qui, je sais pas, n'aiment pas ce n'ont pas, comment dire… n'ont pas très envie de se faire brûler. Et je comprends bien les personnes qui veulent pas forcément se faire brûler. Et je trouve ça bien ». Emma, Conseillère funéraire.

> « Mais l'aquamation, je suis assez perplexe. J'en parle des fois avec certaines familles, il n'y a aucune pour l'instant qui m'a dit 'Oui c'est quelque chose vers lequel on pourrait se tourner', parce que les gens ne comprennent pas au final quel est réellement le process : comment est-ce que ça va agir sur soi ? Et ils ont l'imaginaire, là aussi, qui travaille beaucoup. Quand on parle de l'eau, on a beaucoup d'autres choses qui viennent, il n'y a pas que l'alcalinisation, ou ce genre de truc. Il y a les rivières, l'océan, la mer. Quand

> on leur parle d'eau, c'est autre chose qui vient pour eux tout de suite, des premiers instants. C'est les poissons. C'est surtout ce genre de choses-là. Et je pense qu'ils font un mauvais transfert aussi, quand on en parle, ils ne se rendent pas compte que c'est une cuve, qu'on est dans une cuve fermée, qu'on est dans un process qui est en train de travailler. Ils ont peut-être l'impression d'être dans un… j'abuse peut-être, mais dans un spa, avec les poissons-là qui nous mangent les pieds. Et qu'au fur et à mesure, on disparaît tout doucement ». Jérôme, Co-gérant d'une agence de Pompes Funèbres.

Les paroles de Jérôme illustrent parfaitement la complexité des représentations liées à l'aquamation : à défaut de visualiser concrètement le procédé, les familles projettent sur « l'eau » des images mentales issues de leur univers sensible et symbolique : mer, rivière, poissons… Autant de symboles familiers qui, loin de rassurer, troublent la compréhension du processus et éveillent des imaginaires ambigus. Ce décalage entre une technique maîtrisée et les représentations qu'elle génère témoigne d'une incompréhension, mais aussi d'une forte charge symbolique attribuée aux éléments naturels. Du côté des professionnels, cette difficulté de représentation est bien perçue : ils savent que proposer une alternative à la crémation ne suffit pas en soi. Pour être socialement recevable, une technique funéraire doit pouvoir s'ancrer dans un imaginaire collectif cohérent, susceptible de faire sens pour les vivants (proches et futurs défunts). L'adhésion ne se construit pas seulement sur des critères techniques ou écologiques, mais sur la possibilité d'un récit, d'une forme symbolique suffisamment claire pour accompagner la séparation. C'est à cette articulation entre technique et imaginaire que s'attachent les propos recueillis auprès des familles.

Du côté des familles, l'un des aspects les plus saillants de l'imaginaire associé à l'aquamation réside dans les représentations de la dissolution du corps. Alors que la crémation est de moins en moins perçue comme une pratique brutale, l'idée même d'un corps plongé dans un liquide alcalin suscite finalement, quant à elle, une forme de répulsion particulièrement vive, souvent plus marquée encore que celle que peut engendrer la combustion du corps mort. C'est notamment ce que souligne Marie, « *Mais le feu, pour moi, il va purifier. Je le vois comme ça. Il va purifier, il va détruire et puis voilà, il n'y a pas de liquide, ouais vraiment le côté liquide me gêne* » (cf. *Le feu : une purification destructrice, p.212*). La crémation apparaît ici comme un processus destructeur certes, mais perçu, essentiellement grâce à l'élément feu, comme rapide, purifiant et propre (au même titre que le froid avec la Promession précédemment présentée), alors que l'aquamation convoque l'image d'un corps ramolli, baignant, se dissolvant lentement, dans une eau perçue comme agressive, voire putride. Plusieurs personnes interrogées décrivent ainsi un affect corporel fort, ancré dans des représentations sensibles de la matière charnelle, alors en « décomposition ». Célestine exprime justement cette difficulté à se

représenter sereinement la transformation du corps au contact du liquide alcalin :

> « Ca m'a fait frissonner. Faire bouillir le corps ça me… C'est pas que ça me dégoûte c'est que ça… brrrr… Je trouve aussi violent, bizarrement. Plus violent. Mais ça à l'air quand même plus simple que l'autre processus [la Promession], où il y a plus d'étapes. L'autre j'étais vraiment là 'Ah ouai !', et celui-ci c'est un peu 'Arf..'. Mon corps a réagi. Ok dans l'eau le corps se décompose, en plus ébouillanté, alors c'est plus un corps qui vit, mais quand même, il y a un truc un peu deg' quoi, un peu gore. Non, non, non, non. Bof. J'ai un peu de peine. J'aime pas trop ».

Là encore, ce n'est pas tant la destruction du corps qui provoque le malaise que la manière dont elle se fait – à la fois par la texture et la temporalité : par liquéfaction, dans un processus lent, humide, difficile à visualiser sans convoquer un imaginaire du ramollissement, allant parfois jusqu'à la profanation. Plusieurs enquêtés mobilisent des images très concrètes pour traduire ce ressenti : un corps qui se ramollit (Émilie, Sonia), qui flotte (Marie), baigne (Blandine), se désintègre (Blandine), ou encore qui bout[244] (Sarah), que l'on met dans *« une bouilloire, une cocotte-minute »* (Jacques). La comparaison avec une désinfection et un nettoyage intense accentue ce malaise : *« C'est foutre un corps dans l'eau de Javel. (...) L'aquamation, ça m'évoque quand même un truc un peu dégueu, du genre la bidoche ramollie dans une eau alcaline »* (Émilie), « *C'est comme si on passait le corps au karcher jusqu'à ce que... C'est vraiment l'idée que ça m'évoque, on passe le corps au Kärcher et les grands bouts partent et après on fignole.»* (Dimitri). D'autres, comme Blandine ne peuvent s'empêcher d'associer l'aquamation à des images issues de la culture populaire, « *Ça fait un peu mafia, les bains d'acide. Un petit peu sale quand même, c'est un peu cette connotation, un peu voilà, un peu glauque et c'est vrai que moi elle me plait encore moins »*. Une projection déjà présente lors de mon enquête pour mon Master II, en 2018, avec Ronan *« La vision qui me vient à l'esprit c'est la scène du film Nikita, dans la baignoire. Tu me parles de dissoudre un corps dans la soude, j'ai cette image-là depuis tout à l'heure. Surtout que le mec il n'est pas mort, il gigote encore »*. À l'inverse Sarah, fait quant à elle appel à un registre beaucoup plus réaliste, en évoquant un récit criminel ayant profondément marqué les esprits *« En fait, je trouve que ça fait très tueur en série.(...) Ça m'a tout de suite fait penser à Jeffrey Dahmer quoi.».* Si les références diffèrent, elles traduisent toutes une même angoisse : celle d'un corps dissous de manière

[244] À ce sujet, le site de l'aquamation propose dans sa FAQ la question suivante : « Est-ce que le corps est bouilli dans l'acide ? », à laquelle il est répondu « Absolument pas! Même si la chaleur est utilisée pour accélérer le processus d'hydrolyse, la température de l'eau est sous son point d'ébullition (212° F ou 100° C). Le procédé nécessite également l'emploi de catalyseurs appelés alkalis qui sont chimiquement opposés à l'acide », www.aquamation.ca, consulté le 12/07/2025. Il convient toutefois de noter que dans le cas du procédé breveté de la Résomation, la température de l'eau dépasse, quant à elle, les 100 °C. Une publication LinkedIn intitulée #ResomationMythbusters d'août 2025 sur la page professionnelle de l'entreprise « Resomation Ltd », précise cependant que si « the wather used in the Resomation process is gently heated to 150°C » « due to the pressure used in the Resomator, the water does not boil during the process ».

brutale, dissimulée, voire criminelle, qui brouille la frontière entre traitement funéraire et atteinte au corps.

Ce type de représentations – très imagées, sensorielles, souvent violentes – renforce l'idée d'une manipulation excessive, voire d'un geste de transgression.

> « L'inhumation c'est en souterrain, ça fait son petit boulot tranquille. Sans la main de l'homme quoi, voilà. (…) Moi je pense que quand t'es mort, il faut qu'on te laisse en paix, qu'on te laisse tranquille. Soit tu te fais brûler et tu as tes cendres et puis basta, soit tu te mets en terre et on te laisse tranquille ». Huguette, 78 ans, Infirmière (à la retraite).

La dissolution n'est pas vue comme une simple transformation physique, mais comme un acte intentionnel, une technique, dans le sens « procédé reposant sur un appui scientifique afin d'obtenir un résultat », au détriment du rituel, pouvant prendre l'apparence d'une agression ou d'une atteinte à l'intégrité post-mortem, *« Moi si j'ai décidé de pas le faire et qu'on le fait à ma place, je me dis vraiment on m'a profanée »* (Sarah).

Ce ressenti est renforcé par la précision, au cours des entretiens, de certains aspects techniques du procédé, notamment la pulvérisation des os, qui me paraît essentielle pour bien comprendre cette alternative. J'explique alors : *« On broie les os, comme après la crémation »*. Ce détail, pourtant central, est largement méconnu du grand public, qui imagine encore souvent que les « cendres » résultant de la crémation proviennent du bois du cercueil, et non des ossements réduits en poudre[245] (l'ambiguïté sémantique du mot *cendres* entretient parfaitement cette confusion).

> « Je trouve que, finalement, on ne s'intéresse pas aux morts, on s'intéresse aux vivants. Les vivants doivent récupérer quelque chose qu'ils doivent pouvoir avoir en main, le manipuler. Il faut donc qu'il y ait des processus avant pour transformer ce déchet organique qui est le cadavre pour que les vivants puissent en faire quelque chose. Je conçois que dans la mort, on doit s'intéresser aux vivants, puisque c'est eux qui sont concernés par le fait de vivre après cette perte, mais je ne suis pas sûre que ce soit la bonne façon de s'occuper des vivants. (…) Ce qu'on cherche à faire, c'est rendre le truc un peu propre et manipulable et rapide. Ça n'est pas forcément nécessaire ». Émilie, 52 ans, Consultante en ressources humaines.

À travers ces propos, se dessine une critique plus générale de la technicisation des corps morts, où le cadavre devient un objet à traiter, à nettoyer, à rendre socialement acceptable – une matière organique à transformer pour satisfaire les besoins symboliques et pratiques des vivants, et progressivement environnementaux.

[245] À bien y réfléchir, si l'on explicitait de façon plus systématique, avec précision, les différentes étapes de la crémation, les réactions à son encontre seraient probablement moins consensuelles qu'elles ne le sont aujourd'hui.

h) Les temporalités funéraires : entre lenteur technique et rythme symbolique du deuil

Enfin, cette charge symbolique prend une dimension supplémentaire lorsque les enquêtés parlent de la durée du processus, qui s'étend sur plusieurs heures. Elle semble renforcer cette impression de violence insidieuse, presque douloureuse dans sa progression, tel un acharnement ; lenteur et liquéfaction se combinent ici dans une imagerie trouble, où le corps n'est pas seulement dissous, mais comme abandonné à une dégradation prolongée. Michel, par exemple, va jusqu'à évoquer une forme de torture, dans la lenteur même du processus :

> « Je te disais, ce qui était terrible dans la crémation, c'est que ça allait vite. Là, c'est mieux, parce que c'est plus lent, mais en fait... Non, c'est pas mieux. Ce que ça m'évoque… Ca me plaît pas, en fait, pour le coup, parce que j'ai l'impression qu'on... J'ai l'impression qu'on torture ce qui reste, parce que ça dure longtemps. (…) J'ai l'impression qu'on dispose d'une dépouille pendant dix heures pour faire une expérience ».

Cette temporalité inhabituelle trouble également le rythme symbolique du rituel et du deuil :

> « Un enterrement, vous y allez, c'est pour la matinée ou l'après-midi. Donc, déjà, si vous y allez, et puis que c'est encore... Et puis que vous passez une nuit, toute la nuit, vous n'allez pas dormir, et puis le lendemain, il faut y retourner, c'est compliqué, je pense… (…) Il y a un moment il faut savoir partir et le fait que ça soit une matinée ou une après-midi ça permet de passer à autre chose. (…) Deux jours, c'est long… ça cogite, ça cogite… Le deuil doit avancer ». Marc, 66 ans, Clerc de commissaire-priseur (à la retraite).

Cette durée, qui s'écarte des standards temporels des pratiques funéraires contemporaines, semble introduire un désajustement symbolique : le temps du rituel ne coïncide plus avec celui de la technique. L'attente devient un espace vide, une parenthèse incertaine, dans laquelle les proches peinent à se situer, et qui pourrait impacter le démarrage de leur processus de deuil. Ces réactions font écho à une anecdote qui m'avait profondément marquée. En 2023, un gérant d'une Coopérative Funéraire française, tout juste rentré d'un voyage professionnel au Québec, me racontait qu'il est devenu courant là-bas que la crémation ait lieu presque immédiatement après le décès, sans la présence des proches. Ce n'est que plusieurs semaines, voire plusieurs mois plus tard, que la famille se réunit autour de l'urne pour organiser une cérémonie. Il évoquait notamment le cas du fondateur de T*, dont le père, L*, était décédé en octobre, mais dont la cérémonie n'avait été organisée qu'en juin de l'année suivante. Selon lui, la pratique dominante au Québec tend vers une « crémation directe » : une fois le corps pris en charge, il n'est plus revu par les familles, même si cette possibilité reste techniquement envisageable. Pour lui, le taux de crémation, proche des 90 %, favorise un glissement du rituel tourné désormais autour de l'urne, ce qui permet, soulignait-il, aussi de réduire significativement les frais d'obsèques en allégeant les contraintes logistiques liées à la gestion du corps. Elle

s'expliquerait également par des contraintes logistiques, comme l'éloignement géographique entre les membres d'une même famille. Cette pratique m'avait déconcertée : elle me paraissait presque dénuée de sens, irréconciliable tout du moins avec mes propres repères rituels. Mais elle révèle surtout une transformation profonde des rapports au temps funéraire, au deuil et souvenir. Cela montre combien nos représentations de la temporalité funéraire sont culturellement et historiquement situées, et donc tout sauf immuables. La crémation, en France, déjà, avait marqué une rupture majeure dans notre temporalité du rituel : là où l'inhumation permettait une continuité immédiate entre cérémonie et sépulture, et imposait un temps long de transformation du corps, la crémation introduit un temps rapide de transformation du corps – quelques heures seulement, suivi d'un délai plus prolongé avant l'inhumation ou la dispersion de l'urne. Parfois plusieurs jours, semaines, voire années peuvent séparer le décès du geste rituel final. L'aquamation, en allongeant encore ce temps technique, interroge à nouveau notre capacité à articuler transformation matérielle du corps et temps symbolique du rite.

i) Le rejet du rejet

Quelques enquêtés ont exprimé une réaction de rejet face à l'évacuation du liquide résiduel de l'aquamation dans les réseaux d'assainissement. Contrairement à la crémation, qui produit seulement des restes solides[246] (les fragments osseux réduits en poudre), l'aquamation donne lieu à un liquide aqueux qui, après traitement, est évacué dans les canalisations. Cette réalité, bien que présentée comme techniquement maîtrisée par les promoteurs du procédé, suscite de fortes résistances, souvent teintées de dégoût, d'incompréhension, ou d'indignation morale.

Ce malaise ne tient pas tant à la nature chimique du liquide (stérile, non polluant et libre de toute trace d'ADN), qu'à la valeur symbolique qui lui est conférée : pour beaucoup, il s'agit encore d'un reste humain, certes liquéfié (la matière organique doit nécessairement se trouver

[246] À vrai dire, ce n'est pas tout à fait exact. Comme l'a rappelé François Michaud-Nérard lors du colloque annuel du SIFUREP en 2022, la crémation génère également un certain nombre de résidus annexes, invisibles pour le « commun des mortels », mais bien réels. Outre les éléments métalliques à recycler (prothèses et parties métalliques du cercueil) communs à d'autres modes de sépulture comme l'inhumation ou l'aquamation, il mentionne la présence de « déchets dangereux à traiter et éliminer », issus du processus de combustion lui-même. Ces déchets comprennent notamment des résidus solides et réactifs estimés à moins de 2 kg par crémation, ainsi qu'une importante quantité d'effluents atmosphériques (H_2O, CO_2, etc.) dont le poids total peut atteindre jusqu'à 80 kg. À titre comparatif, l'inhumation produit elle aussi divers résidus : les ossements, les éléments métalliques, mais également les produits de la décomposition corporelle qui se diffusent dans les sols et les nappes phréatiques, ainsi que des émissions gazeuses (H_2O, CO_2, CH_4). (JDT, 03/06/2022.)

quelque part – « rien ne se perd (…) tout se transforme », selon la célèbre maxime d'Antoine Lavoisier), d'une trace corporelle, voire d'une « substance de la personne ». Le fait que ce liquide – perçu comme une véritable matière résiduelle du défunt – soit ensuite rejeté dans le « réseau d'assainissement » urbains (les égouts, par raccourci) provoque une impression de désacralisation, voire de profanation. Dimitri, par exemple, exprime ce trouble en s'interrogeant sur la perte de « parties » du corps :

> « Je trouve ça bizarre. Parce qu'au final, on garde le squelette, il n'y a plus que le squelette. (…) On a beau me dire que c'est dans l'eau, mais le corps il est dans l'eau. Même s'il n'y a plus d'ADN, il y a les atomes du corps. Je trouve ça bizarre. (…) Je m'en fiche qu'il me manque une partie, mais il me manque une partie. C'est comme si... C'est comme si on me coupait là, on me faisait brûler le haut, et on donnait le reste. (…) Je trouve ça bizarre d'un point de vue recueil de traiter l'eau, d'envoyer l'eau à la station d'épuration. Parce que c'est quand même, je ne sais pas la proportion, mais c'est plus de la moitié qui part à la station d'épuration… ».

Ce qui choque aussi, c'est l'idée que le corps puisse se fondre dans les infrastructures techniques et anonymes de la ville, être emporté dans des canalisations, dissous dans les eaux usées, voire réinjecté dans le cycle de l'eau. Romain exprime un sentiment similaire d'incomplétude :

> « En fait, on enlève toute la chair, on garde juste les os. Et donc, du coup, il me manque un truc, en fait. (…) Il me manque une partie. (…) Parce que du coup, ça veut dire qu'il y a une partie du défunt dans l'eau. Donc non, il me manque une partie ».

Lorsque je lui précise que cette eau, une fois totalement purifiée, est réintroduite dans les circuits ordinaires de traitement, il répond sans ambiguïté :

> « Ok. Ah non, non, définitivement non. C'est pas possible (…) Le fait que ça soit dans l'eau, de me dire que je peux boire, finalement, même si c'est traité, je ne peux pas à cette idée-là. Non, ce n'est pas possible ».

Inquiétude déjà exprimée par Sylvie, en 2018, *« Dans l'idée, j'aurais l'impression de boire des gens. »*. Ce parallèle révèle l'ampleur de la transgression ressentie – allant presque jusqu'au cannibalisme : faire entrer les morts dans son quotidien (et son organisme) à travers l'eau courante est perçu comme une rupture majeure dans les repères culturels de la mort, à la place assignée à chacun. Même si les proches sont informés que l'eau ne contient plus aucune trace d'ADN, l'imaginaire ne se conforme pas aux certitudes biologiques ou techniques. Ce refus repose sur une résistance symbolique puissante : le corps humain, même détruit biologiquement, ne saurait devenir une « eau comme les autres ». Une part du défunt demeure, perceptible au moins dans l'imaginaire, et contamine symboliquement le liquide. Un rejet que l'on retrouve également chez Raphaël, lors de mon enquête en 2018 *« Ça me dérange dans le principe de genre on tire la chasse. C'est comme si tu vas aux toilettes, tu tires la chasse, et puis la personne est partie ! »*. Cette désacralisation perçue du corps est souvent vécue comme

une forme d'humiliation ou d'abandon du défunt. Ce parallèle, volontairement choquant, évoque très nettement la dissolution des frontières entre le corps et les déchets domestiques, soulignant le sentiment de souillure que cela peut entraîner. Il ne s'agit plus seulement de faire disparaître un corps, mais de le faire circuler dans un espace loin de toute symbolique, dans un réseau technique, dédié à la gestion de déchets[247]. Cette disparition, et cette assignation, est ressentie comme indigne, voire obscène. Ce refus marque la nécessité d'un cadre symbolique clair, ritualisé, socialement validé pour accompagner la disparition d'un corps.

Face à ce malaise, certains enquêtés mobilisent toutefois des représentations alternatives, notamment écologiques, qui donnent une autre portée au devenir du liquide. Dans un double entretien David convoque par exemple une référence à *Dune*, où l'eau des corps est recyclée dans une logique de survie communautaire : « Ils [les Fremens] récupèrent le corps pour faire un peu une promession, pour récupérer l'eau, parce que l'eau manque. (…) Ils font pousser des plantes avec l'eau qu'ils récupèrent, dans le désert. » Cette vision, tournée vers la fertilité et le retour à la terre, pourrait ouvrir un imaginaire plus apaisé de l'aquamation, mais elle reste encore marginale. David, serait, justement, a priori seulement embêté *« de finir dans les chiottes ».* En revanche*, « le premier frein qu'il pourrait y avoir, c'est que l'homme la boive ».* Laurence elle-même nuance cette image, consciente des résistances que cela peut susciter, *« Même si, effectivement, si on arrose les plantes avec, que l'eau nourrisse les plantes qu'on mangera dans le futur, finalement, on la retrouvera ».* Leur échange résume bien l'ambivalence que suscite l'aquamation : entre espoir d'un cycle écologique et crainte d'un recyclage indifférencié.

j) Une écologie ambivalente : entre promesse, doutes et sensibilités

Sur le plan écologique, l'aquamation est présentée comme une solution plus respectueuse de l'environnement que la crémation. Moins énergivore, sans combustion, avec une empreinte carbone réduite : ces arguments sont régulièrement avancés dans les discours promotionnels ou médiatiques. Pourtant, ces éléments ne suffisent pas toujours à convaincre les personnes interrogées. Pour beaucoup, la promesse écologique reste floue, parfois même suspecte, comme le résume Sonia, *« Je ne vois pas de différence [avec la crémation, ndlr.], ça finit pareil, donc*

[247] Même si un lien peut être fait être le corps mort et les déchets (voir notamment les travaux de A. (Jeanjean, 2011).

je ne vois pas l'intérêt écologique réel ». Les doutes portent notamment sur la nature des produits utilisés dans le processus – en particulier la solution alcaline, au pH basique, associé à de la soude pour la plupart des enquêtés, comme le souligne Aude *« Ah non, si c'est avec de la soude, ce n'est pas moins polluant. (…) Peut-être moins énergivore, mais côté pollution chimique, j'ai des doutes ».*

La méconnaissance, ou mécompréhension du procédé contribue largement à cette prudence : la référence à la soude, perçue comme un produit chimique, renforce l'idée d'une technologie industrielle voire toxique, peu compatible avec une écologie attendue généralement comme organique et naturelle.

> « Le respect du vivant dans les funérailles, pour moi ça se traduit pas forcément par l'écologie uniquement. C'est le respect du vivant et du cycle du vivant et pas seulement que le côté écologie, qui parfois n'a rien d'écologique… C'est plus ça. [Dans les funérailles] c'est offrir la possibilité d'être au plus proche des cycles naturels, dans les différentes étapes. Et que ce soit simple d'accès ». Fatima, 44 ans, Facilitatrice en innovation.

Nombreux sont ceux aussi qui s'interrogent sur le devenir du liquide résiduel après la dissolution du corps, jusqu'à s'inquiéter même de l'usage d'une ressource aussi précieuse que l'eau

> « Ça m'évoque beaucoup de gaspillage, parce que qu'est-ce qu'on en fait de cette eau, après ? (…) Nous, dans nos régions, on est tout le temps en alerte sécheresse. Je trouverais ça un peu étonnant qu'on se serve de l'eau pour disposer des cadavres. (…) Mais ça m'étonne un peu que ce soit plus écologique. En fait, je pense qu'on a pas toujours du recul par rapport à toutes ces données. Vous voyez, ce que vous m'avez évoqué aujourd'hui, c'est qu'au final, la crémation, ce n'est pas si écologique… ». Léa, 36 ans, Cadre commercial au chômage.

Derrière ces incertitudes techniques se dessine une réflexion plus large sur ce que signifie un geste funéraire « écologique ». Pour beaucoup, la mort renvoie à un cycle naturel du vivant. Le fait même d'intervenir techniquement, avec des produits perçus comme chimique, sur le corps peut alors être ressenti comme une rupture :

> « Je vais le dire directe comme je le pense, c'est wow… Quelle énergie, tu vois, pour... Je vois la finalité, mais c'est... Dans le sens où... Quelle technologie pour faire un truc qui se décompose de lui-même, c'est un être vivant… (…) On s'éloigne de ce qu'il se fait dans la nature naturelle, ce qu'il se fait naturellement depuis qu'on existe. Quelqu'un qui meurt, il tombe, il revient à la terre. Il y a tout un procédé, c'est plusieurs procédés, les uns derrière les autres, pour arriver à finalement une optimisation de tes cendres que je trouve pas naturel et énergivore. Et en plus de ça, je me demande qui peut demander ça, quel est l'intérêt, quels sont les avantages d'avoir ça ? J'aime pas le rapport au feu, j'aime pas non plus le rapport à l'eau. On s'éloigne du naturel et finalement je suis pas adepte. Je suis pas fan ». Olivier, 40 ans, Graphiste.

L’aquamation, comme la crémation ou la Promession précédemment présentée, sont souvent décrites comme une transformation industrielle du corps humain, qui brouille les repères symboliques attachés à la décomposition et au retour à la terre.

Mais au-delà des doutes sur le procédé lui-même, plusieurs enquêtés questionnent la place que l’écologie peut, ou doit, occuper dans les obsèques. Lorsqu’on les interroge sur ce sujet, les réponses révèlent l’existence d’un accord largement partagé sur la légitimité du sujet, peu importe l’âge, ou les critères sociaux-culturels :

> « Bah oui, pour moi ça se place partout. Il n'y a pas de raison du contraire. Je vois aucun contre-argument, en fait ». Dimitri, 25 ans, Ingénieur géotechnicien.
>
> « Carrément. Parce qu'on vient de la terre. Plus que jamais. Il y a tellement de gens qui meurent tous les jours. Si on ne peut pas faire abstraction de l'hygiène et de tous les moyens qui sont très énergivores pour quand il y a une naissance, c'est bien de le faire quand on meurt. C'est amoindrir l'impact de notre vie ». Aurélie, 26 ans, Artiste peintre.
>
> « Je pense qu'elle devrait, oui. Parce que ça a sa place partout ». Chloé, 26 ans, Monitrice éducatrice.
>
> « L'écologie, a sa place partout. (…) L'écologie doit être partout. Partout, partout, partout. Le bon sens. J'aimerais bien d'ailleurs qu'on arrête de parler d'écologie. J'appelle ça juste du bon sens. Du bon sens naturel, tu vois ». Antoine, 32 ans, Militaire.
>
> « De toute façon c'est une dimension qu'il va falloir prendre en compte sur tous les aspects. Donc les funérailles étant un aspect de la vie, il va falloir le prendre en compte là aussi ». Marie, 35 ans, Chargée de support.
>
> « Au fond, elle a sa place dans tout, quand même. Parce que quand on n'était pas trop nombreux, on pouvait ne pas se poser la question. On avait beaucoup de place. Mais là, on voit bien qu'on est quand même super nombreux sur Terre ». Léa, 36 ans, Cadre commercial au chômage.
>
> « C'est vrai que forcément c'est une question essentielle dans toute la société, on se pose la question de l’écologie ». Blandine, 36 ans, Professeur de philosophie.
>
> « L’écologie a sa place partout ». Olivier, 40 ans, Graphiste.
>
> « Totalement. Elle a absolument sa place pour moi. Penser la mort c'est penser l'écologie ou inversement. (…) Pour moi, la mort doit s'inscrire dans une pensée écologique. Parce qu'il n'y a plus un seul champ qui, au point où on en est, puisse s'en dédouaner ». Émilie, 52 ans, Consultante en ressources humaines.
>
> « Oui, sans doute, parce que c'est un gros problème, je crois, savoir que quand même la gestion des corps morts, c'est quand même un problème écologique. Donc oui, je pense que ça a sa place ». Aude, 56 ans, Responsable d’un service qualité.
>
> « Oui. Je ne comprends même pas qu’on n’y est pas pensé plus tôt ». David, 56 ans, Artiste peintre.
>
> « Je pense que l'écologie, elle a sa place partout ». Michel, 67 ans, Professeur de français au collège (à la retraite).
>
> « Ah oui, complètement ». Catherine, 68 ans, Secrétaire (à la retraite).
>
> « Ah bah oui, oui, bah oui, complètement. Parce que l'écologie c'est vital parce que c'est notre avenir ». Jacques, 69 ans, Spécialiste en export-contrôle (à la retraite).

> « Tout à fait. De toute façon, pour moi, l'écologie a sa place partout ». Huguette, 78 ans, Infirmière (à la retraite).

Mais ce consensus reste nuancé par certaines résistances. Si la majorité des enquêtés considèrent que l'écologie a, en soi, toute sa légitimité dans le domaine funéraire, certains soulignent que cela ne peut être un critère dominant dans des moments de forte charge émotionnelle.

> « Quand on a perdu mon oncle, dans son cercueil on a mis plein de choses qu'il aimait : des t-shirts de rugby, des trucs comme ça, et le fait de les brûler je pense que ça a aussi un impact… [Mais est-ce que vous auriez été prête à ne pas mettre ces objets dans le cercueil au nom de l'écologie ?] Non, c'est vrai, je ne pense pas. Je ne pense pas que ces enfants non plus auraient été prêts à ne pas le faire. Parce que vraiment... Ça a une valeur extrêmement sentimentale. Et quand on perd ses parents, ou ses enfants, je pense qu'on n'en a rien à faire de l'écologie tout de suite sur le moment. On pense tout de suite à la personne qu'on vient de perdre, à notre tristesse. Et tant pis pour l'écologie, j'ai envie de vous dire ».

C'est ce que souligne d'ailleurs la dernière étude CRÉDOC, qui précise que l'impact environnemental des funérailles est un critère de choix secondaire, elle indique d'ailleurs que « 59% des répondants prendraient en compte la dimension écologique dans leurs obsèques » mais « seulement 26% considèrent cette dimension comme très importante » (CSNAF-CREDOC, 2024).

D'autres rejettent plus frontalement l'idée même d'une prise en compte écologique, jugée inadaptée, voire déplacée dans ce contexte. Cette critique s'inscrit dans une remise en question plus large de la responsabilisation écologique des morts :

> « J'en reviens à la question de 'pourquoi faire porter à l'individu jusque dans sa mort ?'. Si on peut polluer un peu, c'est bien devant la solennité de la mort. Et je préférerais que les bateaux dégazent moins en mer et qu'on fasse moins de maison individuelle plutôt que de faire porter la responsabilité d'une planète propre à un pauvre mort quoi. (…) Pour moi, vaut mieux interroger les secteurs vraiment problématiques qui ont un réel poids économique ». Blandine, 36 ans, Professeur de philosophie.

D'autant que, selon eux, les bénéfices réels d'un choix plus écologique apparaissent limités à l'échelle d'une seule vie humaine. Dès lors, faire de l'écologie un critère de choix funéraire est parfois perçu non seulement comme insignifiant, mais aussi comme injuste, ou du moins inadapté à un moment aussi singulier.

> « Ce n'est vraiment pas une priorité [l'écologie dans le funéraire], je suis convaincu qu'il y a plein de choses à faire pour le vivant et qui auraient plus d'impact sur l'environnement aujourd'hui. C'est presque se tromper de sujet. Même si je pense être un écologique militant, je suis tout à fait ok avec le fait qu'il faut faire des efforts, et je vais essayer d'en faire, mais j'ai l'impression que… (…) J'ai l'impression que l'impact finalement va être inférieur à d'autres secteurs, d'autres métiers. Et du coup, c'est dans ce sens-là où je pense qu'on pourrait mettre de l'énergie plutôt pour des métiers à plus d'impact direct ». Olivier, 40 ans, Graphiste.

Cette opposition ne vise pas tant l'écologie en tant que telle, mais ce qu'ils perçoivent comme une tentative d'importer, dans le champ du deuil, une logique de responsabilisation déjà largement présente dans d'autres sphères de la vie quotidienne (consommation, alimentation, mobilité) (Anstett, 2015). Cette critique s'inscrit dans une remise en question plus large de la tendance à faire peser sur les individus, jusqu'à leur disparition, la charge morale de leur impact environnemental.

Si les enquêtés reconnaissent à l'écologie une place légitime dans la réflexion funéraire, cela ne signifie pas pour autant qu'elle puisse s'imposer comme une norme universelle ou contraignante. Cette tension entre incitation et contrainte est apparue plus nettement encore lorsque les enquêtés ont été interrogés sur la possibilité d'imposer, au nom de l'écologie, une pratique ou un rite funéraire spécifique en France (comme c'est le cas dans certains pays). À cette question, les réponses ont été majoritairement négatives, traduisant un fort attachement à la liberté de choix dans ce domaine du sensible et de l'intime. Maxime déclare sans ambiguïté :

> « Alors je dirais pas imposer, mais... Un cahier des charges qui met des normes plus écologiques, ça oui. En gros, si normé, oui. Mais par contre, dire, imposer, 'vous devez faire cette méthode-là parce que c'est la plus écologique', ça non. Parce que diversifier, c'est bien, mais c'est avoir le choix. C'est quand même un moment important donc c'est quand même bien que la famille se sente pas oppressée dans ce moment-là ».

Ce refus s'appuie souvent sur le caractère personnel, intime et émotionnel des obsèques : elles sont vues comme le reflet des volontés individuelles, des liens familiaux et des sensibilités singulières, *« Non. Parce que c'est quelque chose de personnel, quand même »* (Michel). Sonia souligne la nécessité de diversité *« Moi je pense qu'il faut en proposer plusieurs pour respecter chaque sentiment, chaque idée »*. Élodie souligne quant à elle la charge émotionnelle particulière du deuil, qui rend selon elle toute forme d'imposition inopportune :

> « Je suis pas sûre qu'on puisse imposer quelque chose, surtout pas à des personnes endeuillées, vraiment. Je le sais très bien. On peut rien imposer à des gens en deuil. Ils sont tellement remplis de tristesse qu'il faut les prendre avec des pincettes, et c'est normal. J'ai un peu l'image de… je sais plus j'avais entendu une citation qui disait 'Ne me secouez pas, je suis pleine de larmes'[248]. Je sais plus qui disait ça, et je trouve que vraiment, les personnes endeuillées, ce sont des gens remplis de larmes, qu'il ne faut pas secouer. Donc je ne pense vraiment pas que ce soit le sujet quand on vient de perdre quelqu'un à moins que ça tienne vraiment à cœur à la personne défunte, et dans ce cas si on veut respecter ces engagements on le fait ».

Certaines personnes interrogées reconnaissent toutefois qu'une régulation douce, par des

[248] Ces mots sont ceux de l'écrivain Henri Calet, écrits peu avant sa mort, tirés de son livre posthume inachevé *Peau d'ours*, (Calet, 1958).

incitations ou des recommandations, pourrait être envisageable. D'autres soulignent l'importance de l'information, estimant qu'un choix libre suppose d'être éclairé *« Je ne voudrais pas qu'on impose quoi que ce soit. Par contre qu'on amène à une réflexion réelle et je veux dire un enseignement, une éducation, une sensibilisation autour de ça je trouve que ça c'est super important »* (Florence).

Cependant, une minorité s'est montrée plus ouverte à l'idée d'une contrainte, au nom d'un impératif collectif :

> « Alors maintenant, si on en arrivait à... Je ne sais pas, imaginons dans quelques dizaines ou centaines d'années, où il faut vraiment faire attention à tout pour ne pas... Parce que la planète est devenue quasi invivable et qu'il faut... Si c'est une question de survie de la planète, oui. Mais juste... cette extrémité quoi (…). Donc... ça ne me paraît pas envisageable sauf, je te dis, si c'est une question de survie de l'espèce, je ne sais pas on ne sait pas comment ça va être et pour finir ». Michel, 67 ans, Professeur de français au collège (à la retraite).

Émilie, par exemple, pose la question dans d'autres termes :

> « Peut-être qu'on y viendra. Quand par exemple la ressource en eau sera devenue tellement rare qu'on aura absolument besoin de la protéger et que l'on prendra des mesures fortes pour la protéger. Et peut-être que parmi ces mesures fortes, il y aura des nouvelles réglementations de cette nature, en tout cas qui s'imposeront aux principes funéraires tels qu'on les connaît aujourd'hui. C'est possible ».

Même dans ces cas, l'argument repose sur une urgence écologique perçue comme grandissante, et non sur une volonté normative généralisée. En définitive, cette question révèle l'équilibre délicat entre enjeux collectifs et liberté individuelle. L'écologie, si elle est jugée importante, ne saurait à elle seule justifier une homogénéisation des rites ou une contrainte forte.

Par ailleurs, chez certains, cette sensibilité écologique prend appui sur des valeurs de transmission ou de cohérence intergénérationnelle. Maxime, par exemple, affirme que :

> « L'écologie pour moi c'est important de le prendre en compte dans tous les aspects de notre vie et même de la société parce que ça a un impact sur les générations futures et sur les générations actuelles. Donc pourquoi les funérailles y échapperaient ? Je n'y vois pas de raison. Et surtout qu'il n'y a pas qu'un seul rite, il y a plein de cultures différentes, c'est pas comme si on avait qu'une seule méthode, et que là on disait il faut changer cette méthode absolument ».

Pour Sonia, c'est une responsabilité à la fois personnelle et collective :

> « Moi, [l'écologie] c'est ce que j'inculque à mes enfants aujourd'hui et j'en suis ravie et je me dis qu'on a fait n'importe quoi avec les générations d'avant. Donc oui, pour moi, il faut continuer vers cet élan-là, surtout qu'on y a mis les pieds, maintenant, il ne faut plus s'arrêter. Et parce que, quand même, notre planète c'est ce qui fait que nos enfants et les futures générations vont vivre dessus, donc il faut pas qu'on continue à la détruire. Même si c'est pour nous faire du bien, que ce soit un hommage, une symbolique tout ça, il faut que ce soit réfléchi ».

Pour d'autres encore, c'est la combinaison entre impact écologique et respect du sens symbolique qui importe. L'aquamation – ou tout autre mode de sépulture alternatif – devient alors une option possible, intégrée à un raisonnement pragmatique : faire un choix « un peu meilleur » pour la planète, si cela ne va pas à l'encontre d'autres convictions personnelles ou familiales.

> « Si ça mène au même point et que ça consomme moins d'énergie, que ça pollue moins, etc., oui. Tout à fait. Mais le principe en lui-même, non, ne m'attire pas ». Marie, 35 ans, Chargée de support.
>
> « En soi, je trouve ça très bien. (…) Aujourd'hui, il y a quand même beaucoup de questions qui se posent vis-à-vis de l'écologie. Et si tu veux... moi-même, en me renseignant sur la crémation, quand tu vois ce qu'il faut comme dose de carburant pour envoyer la sauce, c'est vrai que bon… Tu te dis 'ouais, il va falloir que j'achète une [voiture, ndlr.] électrique pour gérer mon bilan carbone'. C'est une solution. C'est une solution qui est intéressante. Après, moi, je préfère la flamme ». Antoine, 32 ans, Militaire.

Cette forme d'ouverture, bien que conditionnelle, montre que l'écologie peut jouer un rôle, mais jamais isolément : elle doit s'articuler à d'autres dimensions sensibles, symboliques, et rituelles. Pour David, l'intérêt environnemental pourrait justement faire la différence entre deux choix similaires : *« Alors moi, la seule différence qui pourrait peser dans la balance [avec la crémation], c'est qu'est-ce qui pollue le moins »*, au même titre que pour Célestine *« Si c'est moins polluant que la crémation, pourquoi pas ? »* ou Romain *« Si c'est bien fait, c'est bien ».*

Mais pour nombre d'enquêtés, la question écologique du traitement du corps renvoie surtout à une vision plus large du naturel, souvent liée à l'image d'un retour à la terre. Plusieurs personnes décrivent un idéal simple, sans technique, où le corps suit un cycle organique.

> « On a la solution, je pense, d'avoir juste un cercueil en bois qui respecte l'environnement, qui se décompose de lui-même dans la terre, avec le corps non préparé, justement sans produits chimiques, et finalement, il me semble que ça serait plus simple, plus naturel, et pas besoin d'utiliser autant de technologies pour en faire une boîte, pour finir…, enfin… C'est d'essayer d'apporter de la transformation là où il n'y en a pas besoin. C'est quelque chose qui existe déjà ou c'est quelque chose qui est fait ». Olivier, 40 ans, Graphiste.
>
> « Oui c'est positif c'est plus en faveur de l'aquamation oui mais si on compare cette technique au fait d'inhumer simplement un corps oui Je la balance, certainement ». Émilie, 52 ans, Consultante en ressources humaines.
>
> « On pose le corps, un peu de terre, des petites bêtes font leur boulot ». Murielle, 63 ans, Pilote de ligne (à la retraite).

Dans cette perspective, toute intervention technologique – même sobre – peut apparaître comme une distorsion. L'aquamation, comme la crémation, est ainsi perçue comme une forme de manipulation : *« On transforme le cadavre pour qu'il soit manipulable… c'est beaucoup de produits inutiles »* (Émilie). Cette critique rejoint celle formulée par certains professionnels,

qui considèrent que ce procédé ne s'inscrit pas dans une logique de retour à la terre, et dénoncent une démarche *« pas naturelle du tout »* (Jérôme).

Enfin, pour certains, l'écologie s'exprime aussi à travers une forme de sobriété posthume, entendue comme le souci de ne pas laisser de charge – matérielle, symbolique ou écologique – à leurs proches. Cette posture s'accompagne souvent d'un respect affirmé pour les choix des autres : plusieurs personnes distinguent ainsi leur propre préférence de ce qu'elles accepteraient pour autrui. Jacques déclare *« Je ne serais pas partant, mais si ça parle à des gens… »*, tandis que Sonia affirme *« Moi non, mais si mes enfants veulent, je le ferai pour eux ».* De même, Romain précise *« Pour moi non. Pour mes proches ? Je respecterai leur volonté ».* Le respect de la volonté individuelle apparaît ici comme une valeur centrale, parfois plus décisive que les considérations écologiques elles-mêmes.
Par ailleurs, certains soulignent que ces nouvelles pratiques, encore peu familières, pourraient s'imposer progressivement, comme ce fut le cas pour la crémation *« Dans 30 ou 40 ans, on s'habituera… comme la crémation »* (Huguette). Ces projections dans le temps long traduisent une perception évolutive du rapport à la mort, marquée par l'accoutumance, la transmission entre générations, et l'adaptation des mentalités. »
En somme, si l'écologie n'est pas absente des réflexions funéraires, elle demeure une dimension délicate. Elle suscite des positions divergentes, qui vont de l'adhésion raisonnée au rejet marqué, en passant par une acceptation conditionnelle. Pour une majorité, elle ne peut devenir un critère principal, encore moins une norme imposée. Elle peut cependant entrer dans la décision, à condition que l'information soit claire, les impacts réels démontrés, et que la liberté de choix soit pleinement garantie.

k) Conclusion : l'aquamation, entre rejet sensoriel et adhésion raisonnée

Ainsi, l'aquamation ne suscite pas d'adhésion immédiate sur la seule base de ses arguments écologiques, mais elle n'est pas non plus catégoriquement rejetée. Chez les familles, ce sont d'abord des images sensorielles et affectives qui s'imposent : la liquéfaction du corps provoque un certain malaise et évoque des représentations de profanation. Bien que la technique soit maitrisée et efficace, elle reste perçue comme plus agressive que la crémation.
Ce rejet symbolique contraste avec le discours des professionnels, qui mobilisent un registre technique, fondé sur des données mesurables et techniques. Là où ces derniers parlent

d’émissions de gaz à effet de serre, d’empreinte énergétique ou d’innovation industrielle, les familles expriment une autre forme de rapport à l’écologie : vécu, émotionnel, parfois culpabilisé, souvent traversé par un sentiment de dépossession face aux données techniques et scientifiques. Ce décalage entre savoirs experts et perceptions profanes révèle les enjeux d’acceptabilité sociale entourant les modes de sépulture alternatifs.

Dans les discours recueillis, c’est moins la performance environnementale qui importe que la capacité de la technique à accompagner le mort comme les vivants. On observe aussi l’émergence d’une écologie générationnelle, où le choix des funérailles devient une manière de transmettre des valeurs aux proches : ne pas peser sur les vivants, ne pas laisser de traces inutiles, « partir proprement ». Une forme de passage de la « bonne mort » à la « mort propre ». L’acceptabilité de l’aquamation dépendra donc autant de ses bénéfices environnementaux que de sa capacité à répondre aux besoins symboliques, émotionnels et concrets des familles. Comme le souligne Pierre Vidallet lors de ses présentations sur la Résomation : « Sur 12 ans, 80 % des familles à qui l’on a offert le choix entre la crémation ‘classique’ et la crémation par l’eau… ont choisi l’eau ». Si ce chiffre invite à nuancer les réticences initiales, il rappelle aussi qu’un travail de pédagogie, de transparence et de communication reste indispensable.

Programme de recherche CREMATHELIO
(INSIS - CNRS, laboratoire PROMES UPR 8521)

J'ai été contactée en 2023 par mon confrère socio-anthropologue Martin Julier-Costes, avec qui je collabore régulièrement en tant qu'indépendante, afin de co-réaliser une enquête exploratoire et qualitative intégrée au programme de recherche CREMATHELIO (INSIS - CNRS, PROMES UPR 8521). Présenté comme né du constat d'une double défaillance – technique (liée à l'impact environnemental des crémations actuelles) et sociologique (liée à l'appauvrissement des formes cérémonielles), ce projet ambitionne de repenser les modalités funéraires à l'aune des enjeux écologiques et rituels contemporains. Il vise plus précisément à exploiter l'énergie solaire concentrée, dans sa dimension à la fois énergétique et symbolique, pour réduire en cendres le corps d'un défunt.
Conjointement à une approche issue des sciences de l'ingénierie et de l'architecture pour évaluer la configuration et l'intégration architecturale de l'énergie solaire dans un procédé efficace du point de vue énergétique, il a été nécessaire d'aborder ce sujet à travers le prisme des sciences sociales, ici la sociologie et l'anthropologie. Nous avons ainsi été mandatés pour questionner la faisabilité sociale de la mise en place d'un crématorium solaire via le recueil de douze entretiens semi-directifs auprès de collectivités ayant récemment construit un crématorium et de professionnels concernés directement par le sujet. Les entretiens ont été réalisés début 2024, majoritairement en visio, avec une durée moyenne de quarante-cinq minutes.

En parallèle de mon travail de thèse, le programme de recherche CREMATHELIO s'est révélé particulièrement stimulant et formateur à plusieurs égards. Il m'a permis d'approfondir mes connaissances théoriques, notamment en découvrant une approche technologique peu connue et innovante autour des pratiques funéraires – écologique qui plus est. J'ai découvert avec beaucoup d'intérêt que des chercheurs du CNRS travaillaient sur un projet de crématorium fonctionnant non pas à l'électricité d'origine solaire, mais par énergie solaire concentrée : le principe repose sur l'utilisation de miroirs (héliostats) concentrant les rayons du soleil en un point focal (sur le même principe que le four solaire d'Odeillo) capable de consumer directement le corps du défunt. Cette technologie, en phase de maturation, ouvre des perspectives fascinantes quant à l'avenir énergétique du secteur funéraire.



Figure 23 : Four solaire d'Odeillo - Pyrénées-Orientales ©Odeillo

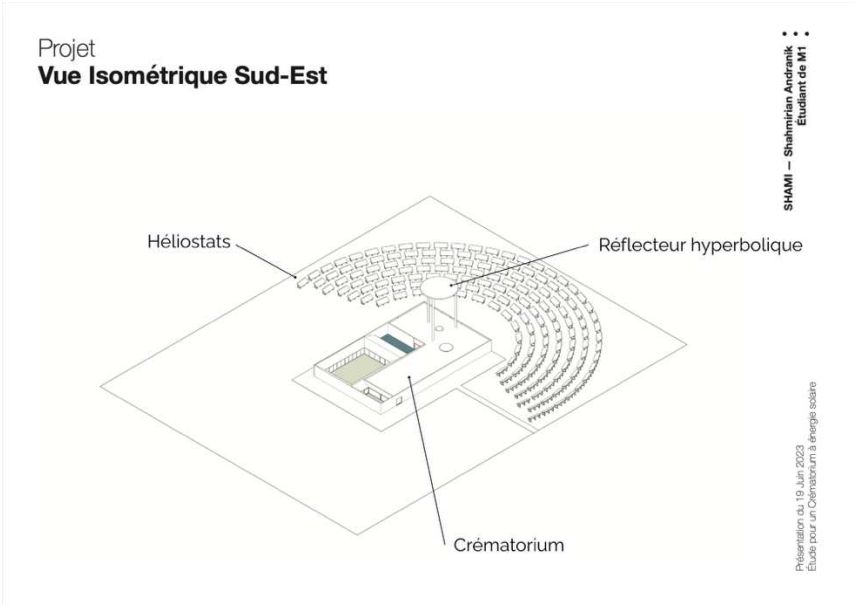


Figure 24 : Projet architectural du crématorium à énergie solaire concentrée ©CNRS-PROMES

Au-delà de cet apport conceptuel, CREMATHELIO m'a offert une expérience collective de recherche, en m'associant à un travail d'enquête mené avec mon confrère Martin Julier-Costes. Cette dynamique de collaboration m'a permis de consolider des compétences méthodologiques (conduite d'entretien, rédaction collective, articulation pluridisciplinaire), mais aussi d'élargir mon réseau professionnel et académique. Enfin, ce programme a nourri indirectement cette réflexion doctorale : bien que le projet de crémation solaire ne constitue pas, à proprement parler un mode de sépulture alternatif éprouvé, il s'inscrit néanmoins dans le champ des innovations techniques et environnementales appliquées aux funérailles, un enjeu central dans mon travail de thèse. Raisons pour lesquelles j'ai jugé pertinent d'en restituer ici les grandes

lignes d'analyse, issues de ce travail co-réalisé.

Dans le cadre du programme de prématuration CREMATHELIO, cette enquête exploratoire menée auprès de collectivités et professionnels du funéraire a pour but d'identifier les représentations, les attentes et les conditions d'acceptabilité liées à un projet de crématorium fonctionnant à énergie solaire concentrée. Cette innovation suscite indéniablement de la curiosité, voire une forme d'enthousiasme, raisonné, mais elle reste fortement conditionnée par des contraintes institutionnelles, techniques, économiques et symboliques. Les échanges avec les professionnels interrogés permettent de mettre au jour à la fois les leviers et les freins à l'émergence d'un tel dispositif, ainsi que les conditions qu'il conviendrait de réunir pour envisager son implantation dans le paysage funéraire français.

La première série d'enseignements concerne les prérequis indispensables à toute création de crématorium. Tous les acteurs insistent sur l'ancrage de ce type d'équipement dans une logique de service public. Le crématorium est un équipement encadré par le Code Général des Collectivités Territoriales (CGCT), dont la création suppose une volonté politique forte, adossée à un projet public structuré. Malgré la croissance continue du taux de crémation, les projets de création de crématoriums restent rares, en raison du poids des procédures, de l'investissement nécessaire et du caractère sensible de l'implantation. Les élus locaux, souvent peu familiers des réalités funéraires, hésitent à porter un tel projet, qui peut susciter des résistances dans la population. La légitimité d'un futur crématorium ne peut dès lors reposer que sur une articulation solide entre une volonté politique locale, une compréhension fine du territoire et des besoins, et une inscription dans une mission de service public clairement assumée.

À cette contrainte politique s'ajoutent plusieurs obstacles matériels : le coût d'investissement, d'abord, qui représente un frein majeur pour les collectivités (mais qui peut être délégué à une entreprise privée) ; le foncier, ensuite, puisque les terrains disponibles et compatibles avec une implantation de crématorium sont rares, souvent chers, et soumis à de nombreuses contraintes réglementaires ; enfin, l'image que renvoie un crématorium, et plus largement la crémation, encore associée par certains à une forme de violence symbolique et de proximité directe avec la mort et les morts. Ces éléments renforcent la prudence des porteurs de projet et soulignent la nécessité de préparer en amont une concertation rigoureuse et une médiation territoriale adaptée.

Les professionnels rappellent aussi que la crémation, bien que socialement de plus en plus

admise, reste au cœur de critiques croissantes liées à son empreinte environnementale. Les émissions de gaz à effet de serre, la consommation énergétique élevée, ou encore les polluants rejetés dans l'atmosphère sont des enjeux de plus en plus débattus. Si le cadre réglementaire a récemment évolué – notamment à travers de nombreuses normes et les dispositifs de filtration – les attentes sociales semblent aller plus vite que les adaptations techniques. Le contexte est donc favorable à l'exploration d'alternatives, mais celles-ci doivent à la fois répondre à des impératifs écologiques mesurables et s'inscrire dans les cadres d'acceptabilité sociale et rituelle.

Dans ce contexte, le bâti apparaît comme une composante fondamentale de l'acceptabilité du dispositif. Les professionnels interrogés insistent sur la nécessité de concevoir un lieu capable de dissocier clairement les espaces : l'espace technique, dédié à la gestion du corps ; l'espace familial, conçu pour l'accueil et l'attente ; et l'espace cérémoniel, pensé pour le recueillement. Cette distinction est essentielle pour garantir à la fois la bonne organisation des flux, le confort émotionnel des proches, et la bonne pratique des professionnels. Le bâtiment ne doit pas seulement être fonctionnel : il doit aussi permettre une mise à distance symbolique de la mort, une médiation du deuil, et une protection contre toute forme de transparence excessive du processus technique de crémation.

Sur le plan de la réception du projet CREMATHELIO, la mention d'un crématorium solaire suscite dans un premier temps une adhésion favorable. Le recours à une énergie propre, gratuite et renouvelable, associée au soleil, est perçu comme une avancée intéressante, en cohérence avec les enjeux écologiques – et économiques – contemporains. Certains y voient même une forme de retour à la nature, une crémation rendue plus douce, plus symbolique, par l'élément solaire. Mais cette adhésion initiale est fragile. Dès lors que les modalités techniques du procédé sont précisées – concentration de rayons solaires, montée en température, rendement nécessaire – les réserves apparaissent. Les professionnels expriment également des craintes concernant la perception de la technique par les familles, la visibilité du processus, ou encore l'absence d'une scénarisation rituelle efficace. Le « feu » solaire, bien que porteur d'un imaginaire positif, pourrait aussi générer de l'inquiétude si sa mise en œuvre n'est pas rigoureusement accompagnée sur le plan symbolique et architectural.

Plusieurs leviers sont toutefois identifiés pour favoriser l'acceptabilité du projet. Le contexte écologique général est jugé porteur : les professionnels estiment que des solutions à faible impact environnemental devront être trouvées, et que le solaire concentré peut en faire partie. Pour certains, cette innovation pourrait être présentée comme une simple substitution

énergétique, sans conséquence majeure sur le déroulement technique et rituel, à condition que le procédé reste invisible pour les familles. Le coût énergétique réduit et la possible rentabilité à long terme sont également perçus comme des arguments en faveur de cette technologie, à condition que sa fiabilité soit démontrée.

Mais les freins sont tout aussi notables. La question du rendement énergétique reste centrale, notamment en cas de faible ensoleillement, qui nécessiterait – pour éviter l'allongement des délais – un recours à des énergies hybrides. D'autres préoccupations portent sur l'emprise au sol (plus importante encore qu'un crématorium classique), les contraintes techniques liées à la construction d'une colonne solaire de grande hauteur (plusieurs dizaines de mètres), ou encore sur la compatibilité du procédé avec l'usage du cercueil. Ces aspects renforcent l'idée que le projet doit encore faire ses preuves, tant d'un point de vue technique que rituel ou réglementaire.

Les conditions d'implantation d'un tel équipement sont donc assez précises. Pour les professionnels interrogés, il conviendrait de commencer par un site pilote, explicitement présenté comme expérimental, permettant de tester les conditions de faisabilité, de rentabilité, et d'acceptabilité sociale. Une attention particulière devrait être portée à l'intégration architecturale et à la scénarisation symbolique. Certains proposent même d'envisager une première mise en œuvre dans le cadre de la crémation animale (en fort développement), secteur moins contraint juridiquement, qui pourrait permettre une première évaluation technique du procédé.

L'enquête exploratoire révèle ainsi un intérêt manifeste pour cette innovation, mais assorti d'une forte exigence de preuves, de sens et de cadre. Le projet d'un crématorium à énergie solaire concentrée apparaît comme prometteur, mais encore très conditionnel. Il devra relever à la fois les défis techniques, économiques, symboliques et politiques propres au champ funéraire pour pouvoir s'inscrire durablement dans les pratiques.

3. Terramation, humusation et NOR process : transformer le corps mort en humus

a) Différents procédés techniques

Après la Promession et l'aquamation, qui privilégient respectivement l'azote liquide et l'hydrolyse alcaline pour réduire les corps morts, la terramation[249] (aussi appelée compostage humain, humusation ou encore NOR[250] Process) est le troisième mode de sépulture alternatif à l'inhumation et à la crémation à avoir été pensé en Occident. Elle franchit un pas supplémentaire dans la recherche de solutions funéraires à visée écologique, en transformant les défunts en humus.

Conceptualisé dans les années 2010, le compostage humain s'inscrit dans une réflexion contemporaine sur les pratiques funéraires, au croisement de préoccupations environnementales et symboliques. Ce procédé vise à transformer – par un processus d'humification[251], qu'il soit naturel ou accéléré – le corps d'un défunt en humus. Comme le rappellent Charabidze & Bony (2025), il se distingue de l'inhumation classique, où le corps, placé en conditions anaérobies (caveau hermétique ou recouvert de terre), se décompose très lentement en générant des résidus néfastes pour l'environnement. La terramation, au contraire, réduit le temps de dégradation à moins d'un an et donne naissance à un humus sain pouvant nourrir les plantes. Elle propose ainsi « une nouvelle vision de la mort », en ouvrant la possibilité de « transformer les cimetières en espaces végétalisés, riches et vivants, où la mort (re)devient une étape du cycle du vivant » (*Ibid*.).

Selon les modalités de disposition des corps et le milieu mobilisés, le processus de terramation peut être réalisé hors-sol, au sol ou en sous-sol, et ce dans un environnement naturel/extérieur ou artificiel/intérieur.

Cette diversité de configuration et de protocole a donné naissance à différents procédés spécifiques, qu'il conviendra de définir, tels que l'humusation et les NOR Process.

---

[249] Selon Charabidze, Berneur et Julier-Costes « Le terme *terramation* est un néologisme désignant l'ensemble des processus de biodégradation d'un corps en humus. Il vise à remplacer l'expression *compostage funéraire*, souvent mal perçue. Le terme d'*humusation* désigne quant à lui un processus particulier de terramation notamment développé en Belgique. Par extension, il a été abusivement employé (antonomase) pour désigner l'ensemble des processus de compostage funéraire et peut donc dans certains cas être lu comme synonyme de *terramation* » (Charabidze et al., 2025a).

[250] Natural Organic Reduction.

[251] Grâce à un équilibre précis entre carbone et azote, et par la maîtrise de paramètres tels que la température, l'humidité et l'oxygénation,

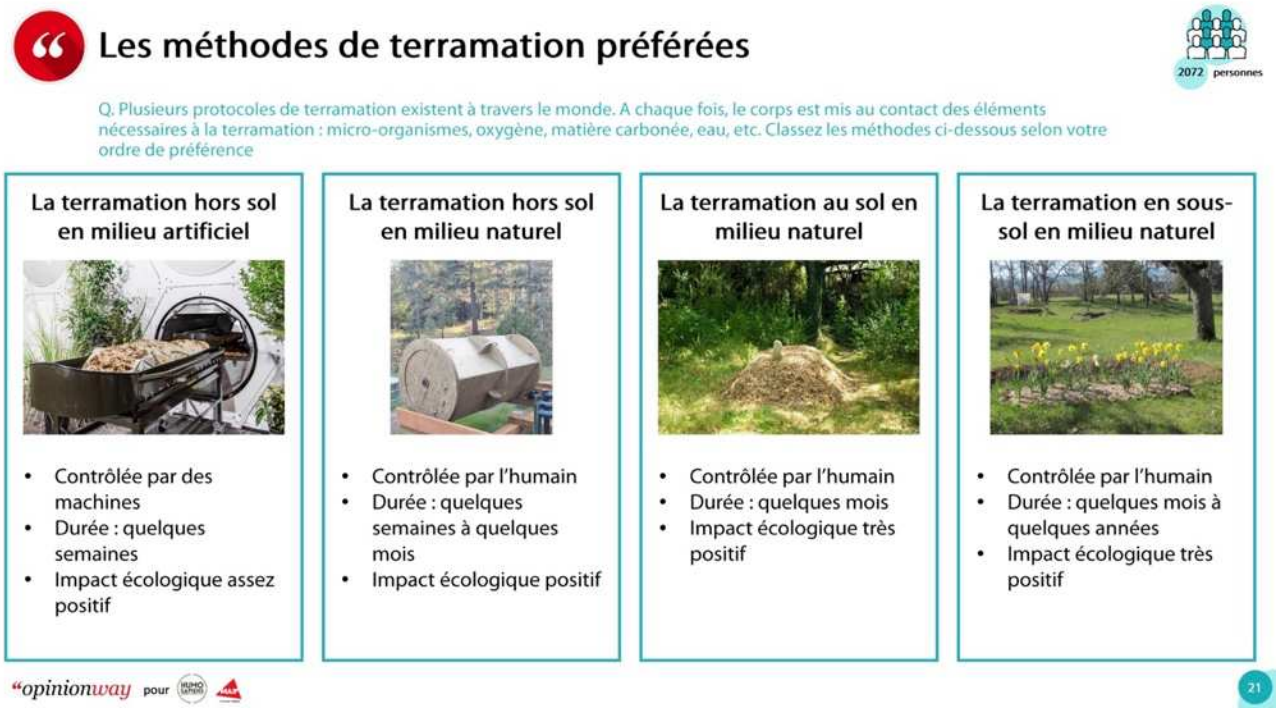


Figure 25 : Présentation des différentes formes de terramation selon l'emplacement du corps (hors-sol, au sol, sous-sol) et le milieu de transformation (naturel ou artificiel) ©Humo Sapiens

Les intérêts portés à cette pratique se déclinent sur plusieurs plans. Concernant le procédé, il valorise un mode de traitement du corps reposant sur un processus biologique naturel, mobilisant des matériaux d'origine végétale pour favoriser, améliorer et accélérer la décomposition du corps, tout en limitant (plus ou moins selon les procédés, nous le verrons) le recours à des dispositifs technologiques lourds. Le résultat final quant à lui, demeure inédit parmi ceux proposés par les différents modes de sépulture : un humus doté d'une valeur agronomique positive.

Mais au-delà de ses aspects techniques, le compostage humain s'accompagne dans son ensemble d'une forte portée symbolique : il réinscrit le défunt dans le cycle naturel, prolongeant l'idée d'un « retour à la terre » tangible et mesurable, et d'une certaine vie après la mort. Les défenseurs de la terramation soulignent que cette alternative se révèle à la fois plus économique et plus respectueuse de l'environnement comparativement aux modes de sépulture traditionnels[252]. En contraste, la terramation est présentée comme un procédé naturel, qui transforme le corps en humus, et l'inscrit ainsi dans un cycle écologique vertueux. Elle est

[252] En France, l'inhumation s'accompagne le plus souvent de la construction de caveaux en béton, de soins de conservation et de monuments funéraires en granit, majoritairement importé d'Inde ou d'Asie. Dans ces conditions, la décomposition naturelle du corps est lente et incomplète, s'opérant par un processus de putréfaction peu efficace. La crémation, quant à elle, repose sur une forte consommation de combustibles fossiles, dégage d'importantes émissions atmosphériques et produit des résidus toxiques.

également envisagée comme une réponse permettant d'optimiser les espaces funéraires, présentés de plus en plus comme saturés. Enfin, elle ouvre un registre symbolique inédit où le corps mort ne disparaît plus vraiment, il devient un élément de régénération du vivant.

L'objectif de cette partie est de présenter, de manière comparative, les principaux procédés de terramation élaborés par l'Homme pour transformer les corps de ses défunts en humus/terreau/compost. Seront ainsi examinés les procédés d'humusation et de NOR Process dans leurs principes techniques, leurs configurations matérielles (hors-sol, au sol ou en sous-sol, en milieu naturel ou artificiel), leur durée et leurs étapes de transformation, ainsi que le statut et les destinations possibles de l'humus produit. Au-delà de la description technique, cette analyse intégrera les dimensions symboliques attachées à ces pratiques, l'étude des représentations sociales, les arguments écologiques mobilisés, ainsi que les freins et leviers identifiés, à partir des discours recueillis auprès des professionnels du secteur funéraire puis des familles.

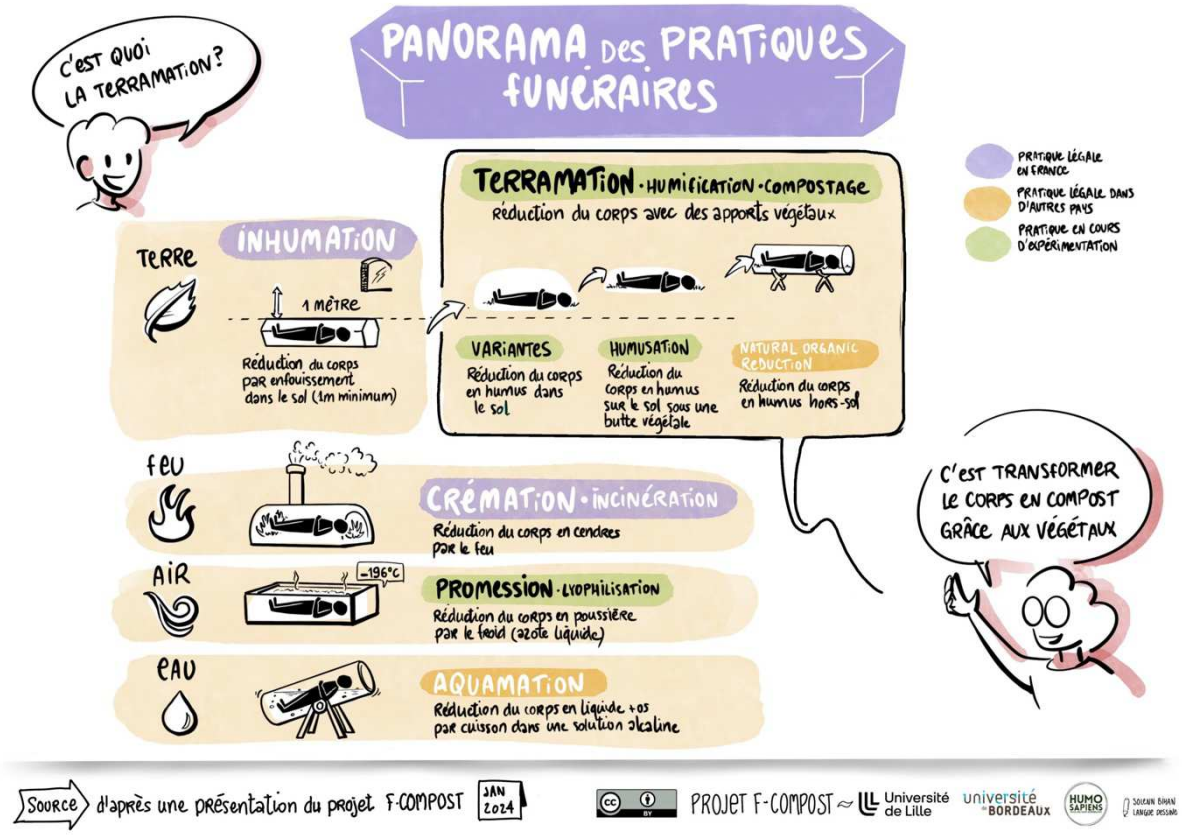


Figure 26 : Les pratiques funéraires en un coup d'œil ©F-Compost

Humusation

Le premier procédé de terramation à avoir été conceptualisé est l'humusation. Bien que ce terme soit largement employé[253], de manière générique, par la société civile et les médias pour désigner le compostage humain, il désigne en réalité un procédé spécifique, caractérisé par un protocole et technique particulière, ainsi qu'une destination très précise de l'humus produit.

L'humusation est un concept de « processus contrôlé de transformation des corps par les humuseurs[254] dans un compost composé de broyats de bois d'élagage, qui transforme, en douze mois, les dépouilles mortelles en humus sain et fertile »[255], en milieu naturel, au sol. Ce projet a été conçu par Francis Busigny en Belgique et est soutenu depuis 2014 par la fondation Métamorphose, qu'il présidait jusqu'à son décès en août 2024. Si de nombreuses expérimentations sur animaux ont été réalisées depuis, l'humusation n'a pas encore obtenu de reconnaissance légale et peine à démontrer sa faisabilité. (Charabidze & Bony, 2025). La lenteur de la dégradation des corps et le risque de pollution des sols en nitrate et ammoniaque avaient notamment été mis en avant par les autorités de Bruxelles pour justifier leur refus de légaliser l'humusation (*Ibid*.). Une étude scientifique commanditée par la Région wallonne à la faculté des bioingénieurs de l'UCL a démontré l'inefficacité du processus d'humusation. L'intérêt français et francophone pour cette alternative est malgré tout grandissant, la pétition lancée sur petitionenligne.fr en 2014 par Francis Busigny pour légaliser l'humusation a récolté jusqu'à aujourd'hui plus de 26 000 signatures. Actuellement différentes associations relaient le plaidoyer en dehors de la Belgique, comme Humusation France ou Humusation Suisse.

Selon leur site officiel, humusation.org, le projet vise à réaliser la transformation des corps en humus sur un terrain « entièrement clôturé et sécurisé », nommé le « *Centre de mise en Humusation* du *Jardin-Forêt de la Métamorphose* » qui réserve un emplacement de 6m^2 par défunt, pour une durée de douze mois.

Le procédé se déroulerait en plusieurs étapes. Dans un premier temps, « le défunt [serait] amené dans un cercueil réutilisable, seulement enveloppé par un simple linceul biodégradable, sans avoir subi de soins de conservation ». Il serait ensuite « déposé sur [un] lit végétal douillet[256] de 20 cm d'épaisseur puis enseveli par 2 m³ de ce même mélange. Cette butte [sera] recouverte

[253] Principalement en France, probablement dû au fait qu'il soit né dans un pays limitrophe et francophone.
[254] « Micro-organismes présents uniquement dans les premiers centimètres du sol », humusation.org, consulté le 11/08/25.
[255] humusation.org, consulté le 11/08/25.
[256] Composé de « bois d'élagage et lignite finement broyés gorgés d'eau de pluie, de deux accélérateurs de décomposition naturels et de quelques pelletées d'argile ».

d'un mélange de paille, feuilles mortes, tontes de pelouse, etc., protégé par du Toptex[257] ».
Après plus ou moins quatre mois, grâce à l'action des micro-organismes présents dans le mélange végétal, « les os [seront] (…) nettoyés et détachés les uns des autres ». Les humusateurs (professionnels spécialisés dans l'humusation) agréés, formés à cette fin, pourrons alors retirer « facilement les prothèses métalliques, les amalgames dentaires, le pacemaker, etc. » et réduire « les os et les dents en poudre [grâce à un pulvérisateur, au même titre que les os issus de la crémation, ndlr.] avant de reformer la butte en mélangeant harmonieusement le tout ». Le site précise qu'une stèle, en bois ou en pierre, avec le nom du défunt et sa date de décès, sera déposée devant la butte, alors véritable « monument vivant ». Des fleurs naturelles et vivantes pourront également être plantées en attendant la fin du processus.
Enfin, « après douze mois, toutes les cellules de la dépouille mortelle sont métamorphosées en 1,5 m³ d'humus sain et fertile grâce aux humuseurs œuvrant dans les premiers centimètres du sol ». La famille du défunt recevra 15 L de ce terreau, soit 1%, « pour rendre auto fertile l'espace de recueillement où poussera l'arbre dans le Bois du Souvenir aménagé dans chaque commune ». Les 99% restants seront utilisés par humusateurs agréés pour planter 99 arbres afin de « régénérer les sols les plus malmenés ». Soit un total de 100 arbres « qui [fixeront] du CO_2 ».

NOR Process : Recompose

L'idée de vouloir proposer la terramation comme mode de sépulture alternatif à l'inhumation et à la crémation s'est également développée aux États-Unis. C'est ainsi que l'État de Washington qui a été le premier à légaliser le compostage humain, lorsque la loi SB5001 a été promulguée en mai 2019, par le gouverneur Jay Inslee de l'État de Washington, « making Washington State the first in the world to legalize natural organic reduction (NOR). Ce procédé de terramation est cependant très spécifique et « defined as the contained accelerated conversion of human remains to soil »[258].

Actuellement, contrairement à l'humusation, les NOR Process (terramation hors-sol, en milieu naturel ou artificiel) sont légalisés, dans treize états des États-Unis :

[257] Le Toptex est un géotextile, tissu technique perméable, utilisé en aménagement paysager et construction, qui protège le sol contre l'érosion, limite la pousse des mauvaises herbes tout en laissant passer l'eau et l'air, favorisant ainsi la bonne aération et humidité du terrain. Dans le cadre de l'humusation, son utilisation protègerait la butte contre les intempéries et les animaux, tout en assurant une circulation optimale de l'air et de l'humidité, conditions indispensables à l'activité des micro-organismes responsables de la décomposition du corps.
[258] Recompose.life, consulté le 11/08/25

- L’État de Washington, en mai 2019 (pour entrer en vigueur en mai 2020)
- Le Colorado, depuis mai 2021
- L’Oregon, depuis juillet 2021
- Le Vermont, en juin 2022 (pour une entrée en vigueur en janvier 2023)
- La Californie, en septembre 2022 (pour une entrée en vigueur en janvier 2027)
- L’État de New York, depuis décembre 2022
- Le Nevada, en mai 2023 (pour une entrée en vigueur en janvier 2024)
- L'Arizona, depuis mars 2024
- Le Maryland, depuis mai 2024
- Le Delaware, depuis mai 2024
- Le Minnesota, en mai 2024 (pour une entrée en vigueur en juillet 2025)
- Le Maine, depuis juin 2024 (aucune installation)
- La Géorgie, depuis mai 2025

Si la majorité de ces états ont légalisé la terramation exclusivement hors-sol, seuls l’État de Washington et le Nevada semblent disposer à l’heure actuelle de structures opérationnelles permettant la transformation effective du corps en compost.

Recompose©, située à Seattle dans l’État de Washington, a été la première entreprise à proposer ce service aux États-Unis, ainsi sous une forme plus rapide et artificielle que le concept porté par la fondation Métamorphose. Fondée en 2017 par Katrina Spade, après plusieurs années de recherche, l’entreprise n’a pu débuter son activité qu’après l’entrée en vigueur, en mai 2020, de la légalisation des NOR Process dans l’État de Washington. Recompose a accueilli ses premiers défunts en décembre 2020. Selon son site officiel, près de 500 personnes ont été prises en charge depuis.

La réduction du corps en humus dans le cadre des NOR Process doit s’effectuer dans un milieu artificiel. Chez Recompose, cette transformation a lieu dans un bâtiment situé dans un quartier industriel de Seattle , dont le « natural and modern design makes Recompose feel more like a spa than a funeral home ». Cet établissement a d’ailleurs été élu meilleure maison funéraire du Nord-Ouest Pacifique en 2023 et 2024.



Figure 27 : « A vibrant mural and garden with native plants from the Pacific Northwest welcomes visitors to our funeral home in Seattle's Industrial District » ©Recompose

Selon leur site internet, dont la charte graphique met en avant des tons beige, marron et vert, ainsi que de nombreuses illustrations de végétaux, la maison funéraire Recompose comprend plusieurs espaces distincts en plus du hall d'accueil :

- Cedar room : comparable à un salon funéraire, cette pièce « was informed by the traditions and practices of home funerals ». Elle permet aux proches de passer du temps avec leur défunt, alors enveloppé dans un simple linceul[259], et d'effectuer des soins, tels que la toilette funéraire ou l'habillage. Recompose souligne que « for many this is a new experience », souhaitant ainsi proposer un accompagnement adapté à ce nouveau rapport au corps et à la mort. La pièce est équipée d'un lavabo et de divers produits pour le soin du défunt (éponge, coton, shampoings, savon, brosses à cheveux, linge de maison, etc.) tout comme pour le bien-être des vivants (huiles essentielles, système audio). « Clients also use Cedar to connect with their loved one's soil after transformation is complete and before it is returned to the earth ».
- The Gathering Space : à l'image d'une salle de cérémonie, cet espace permet aux proches de se réunir avant que le défunt ne parte pour sa transformation. Il est équipé de chaises, d'un pupitre et d'un écran. Au centre de la pièce se trouve un seuil hexagonal blanc, qui mène à la « Greenhouse », où le compostage humain a lieu à huis clos.

[259] Les soins de conservation n'étant pas compatible avec le compostage humain, tout comme certaines maladies, telles que Ebola, les maladies à prions, comme Creutzfeldt-Jakob, ou encore la tuberculose active.

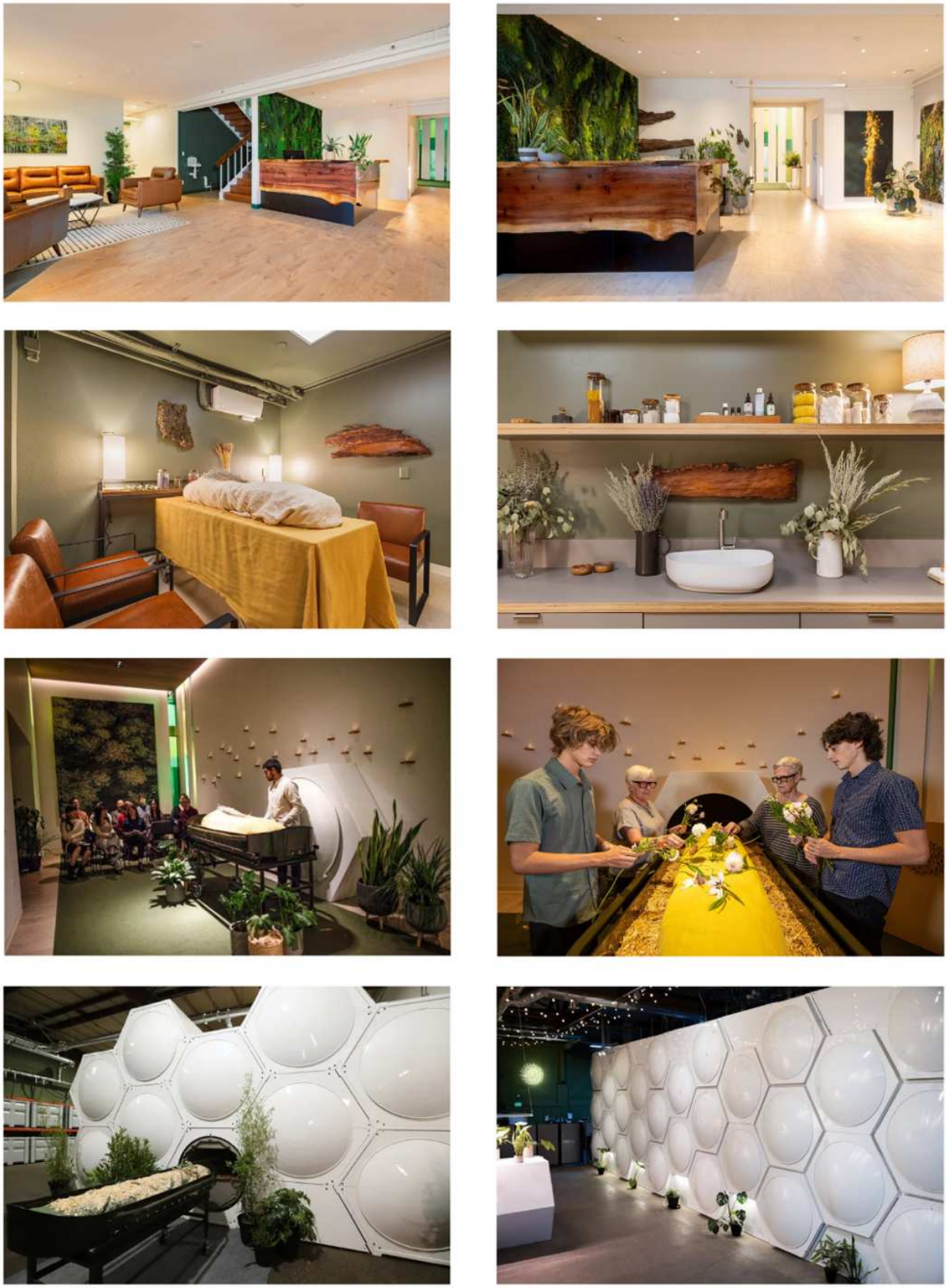


Figure 28 : Dans l'ordre, de haut en bas : hall d'accueil de la maison funéraire, « Cedar room », « The Gathering space » et « The Greenhouse ». ©Recompose

- The Greenhouse : la serre, « « a carefully controlled, industrial-scale setting designed specifically for soil transformation », constitue l'espace technique de la maison funéraire, où se trouve un mur de trente-trois « vessels ». « Because the Greenhouse is an active working environment, we do not offer public or client access to the operational area ».

Ainsi, au moment de la réduction naturelle organique du corps, le défunt repose, nu dans un « vessel »/« cradle », entouré de copeaux de bois, de luzerne et de paille. Il est ensuite placé dans un caisson hermétique maintenu à une température élevée[260], au sein d'une des cellules du mur de la Greenhouse, qui évoque les alvéoles d'une ruche d'abeilles. La transformation complète du corps en humus, correspondant à la décomposition des parties molles, nécessite environ cinq à sept semaines. Pendant ce temps, le berceau est retourné à plusieurs reprises « to ensure thorough aeration and exposure to resources for the microbes », garantissant ainsi une aération optimale et une exposition constante aux éléments nécessaires à l'activité microbienne.

Une fois cette première étape terminée, l'opérateur chargé de la réduction organique naturelle peut retirer les éléments métalliques présents dans le corps, collecter les os et les dents qu'il broie pour les réintégrer ensuite sous forme de poudre à l'humus initial. Le mètre cube de matière ainsi obtenu, pesant environ 450kg, est retiré du caisson puis laissé à sécher pendant trois à quatre semaines. La durée du processus est ainsi de deux à trois mois, contre douze mois pour le concept d'humusation, ce qui rend la méthode de Recompose environ quatre à six fois plus rapide. Elle est accélérée car réalisée en milieu artificiel et contrôlé.

À l'issue de ce processus, la famille peut, à condition que l'analyse des métaux lourds soit satisfaisante, récupérer le terreau, conditionné dans des sacs durables d'une capacité d'environ 45L chacun. « These sealed bags are similar to the size of the compost or potting soil bags you find at the garden store. On average, each person produces between 25-40 bags of soil, weighing about 20 pounds[261] each ». Dans l'État de Washington, la réglementation applicable au terreau issu de la réduction organique naturelle est la même que celle relative aux cendres, permettant ainsi à la famille de choisir la quantité de terre qu'elle souhaite recueillir et sa(ses) detination(s). Le site Recompose précise par ailleurs que « the soil created by human composting is

[260] La loi de Washington spécifie qu'il faut au moins une température de 55°C pendant trois jours pour que les germes pathogènes disparaissent et que les micro-organisme, bactéries et champignons, fassent effet.
[261] Environ 9 kg.

biologically valuable material that can be used to nourish trees and plants. It can be used in yards, flower gardens, trees, house plants, and in natural environments. Its pH of 6.5 – 7 is ideal for most plants. It has a balanced nutrient content with a good supply of macronutrients ». Les clients de Recompose ont ainsi utilisé le terreau de leur proche pour créer des bosquets d'arbres, fertiliser des roseraies entretenues par la personne de son vivant, ou encore disperser la terre dans des espaces naturels qui leur étaient chers.

La famille peut par exemple choisir, moyennant $40 l'unité, des petites boîtes compostables contenant environ 1,2L de terre chacune. « Recompose clients have reported specialty containers to be ideal for sharing with friends and family, and for smaller memorialization projects like potted plants. They travel well—making it easy to take on a plane or a hike. They can be planted directly in the ground or composted after use »
Par ailleurs, la famille peut décider de faire don, en tout ou partie, de ce terreau aux partenaires du Recompose Land Program. Ce programme s'associe à des organisations à but non lucratif œuvrant à la protection et à la régénération des écosystèmes par des pratiques de conservation, de réensauvagement et de restauration. « These Land Partners receive soil donated from Recompose clients to use in projects that benefit the land they steward ». Cependant, « Unlike a public cemetery designed for memorialization, soil donated to the Land Program is integrated across multiple locations where stewards deem it is needed most. The preserves where soil is donated are not accessible to the public ». Enfin, « Many Recompose clients choose to donate some soil to the Land Program and take a portion to share with friends and family to use on gardens, on house plants, and scatter across favorite places »

Le coût de ce service s'élève quant à lui à $7 000. Recompose précise sur son site que ce tarif est comparable à celui des autres modes de sépulture proposés aux États-Unis : « According to a 2023 study conducted by the National Funeral Directors Association, the median cost for a funeral with a coffin and burial is $8,300 (not including the burial plot itself, which can range from the hundreds to the tens of thousands) and the median cost for cremation is $6,280 ».

NOR Process : Return Home

D'autres structures proposent également ce service de réduction du corps mort en humus, hors-sol, comme l'entreprise Return Home, « on a chilly spring day, her family gathered in a nondescript, hangar-style building tucked between a belt rubber warehouse, recycling facilities,

and an air quality testing company » (Cummins, 2022), implantée à Auburn depuis juin 2021, toujours dans l'État de Washington.

Sur leur site returnhome.com, ils s'affirment dès la page d'accueil comme différents des autres : « Our commitment to an unmatched level of care and impact earned us the NFDA's "Best of the Best" Funeral Home award in 2022 and 2024 ». Ils soulignent également que « unlike other NOR providers, we prioritize family-centric care, offering opportunities for family involvement, participation, and personalization. Families can visit their loved one's vessel and decorate it in ways that are most meaningful to them ». Ils insistent sur la douceur de leur procédé, précisant que « our terramation process is truly gentle. Unlike other providers, there is no machinery within the vessel to break down the body throughout the process, and our vessels do not actively rotate. When visiting our facility, you will notice a quiet and peaceful environment ». Cette différenciation est par ailleurs clairement appuyée dans une sous-rubrique intitulée « Why We're Different » du menu « about » de leur site internet. Il est à noter qu'ils se présentent comme « the world's first large-scale Terramation center, with 74 custom-designed vessels ».
Bien qu'ils insistent de nouveau sur le fait que « [their] process is the most transparent, gentle, and ethical, showing love and kindness to everyone that comes to our facility », le principe reste identique à celui de Recompose : transformer le corps des défunts en sol fertile par un procédé qu'ils appellent « terramation (also known as human composting, natural organic reduction, or body composting) ».
La première étape, dite « laying-in », offre aux proches l'occasion de faire leurs adieux lors d'une cérémonie, avant le départ pour la transformation du corps en humus.
Le corps est ensuite placé dans un caisson – d'ailleurs semblable aux flight case – contenant des matériaux naturels tels que la paille, la luzerne et la sciure. Il est précisé que l'oxygène circule facilement dans le vaisseau, stimulant l'activité des microbes présents dans l'organisme. Ces derniers transforment ainsi rapidement le corps en terreau, en seulement 30 jours.
Puis le sol obtenu est tamisé afin de détecter d'éventuelles matières inorganiques, et placé dans un « cube » où il repose et refroidit pendant 30 jours supplémentaires. Le procédé de terramation produit environ 1,5 mètre cube de terreau par défunt, soit l'équivalent de 10 à 15 sacs de jute remplis. « The soil is nutrient-rich and fertile – a perfect amendment to gardens ».

Comme pour Recompose, la famille peut choisir de récupérer la quantité de terre qu'elle souhaite. La portion non recueillie est restituée à « The Return Home's Woodland », une réserve

privée protégée qui a besoin d'être restaurée pour aider à relancer le cycle de la vie. « This 8-acre, privately protected greenbelt is a wonderfully serene sanctuary that acts as a peaceful resting place for your loved one's Terramated remains ».

Le coût de ce service s'élève à 5 450 dollars, comprenant : le transport vers Return Home à Auburn, le procédé de terramation, l'accompagnement funéraire, le dossier administratif, et la remise de la terre et/ou le don à Return Home's Woodland. Soit plus de 20% moins cher que chez Recompose, pour pratiquement la même durée, quantité et destination. Mais dans un autre univers. Par ailleurs, force de différenciation, ils proposent gratuitement leur service de terramation pour les enfants de moins de dix-huit ans

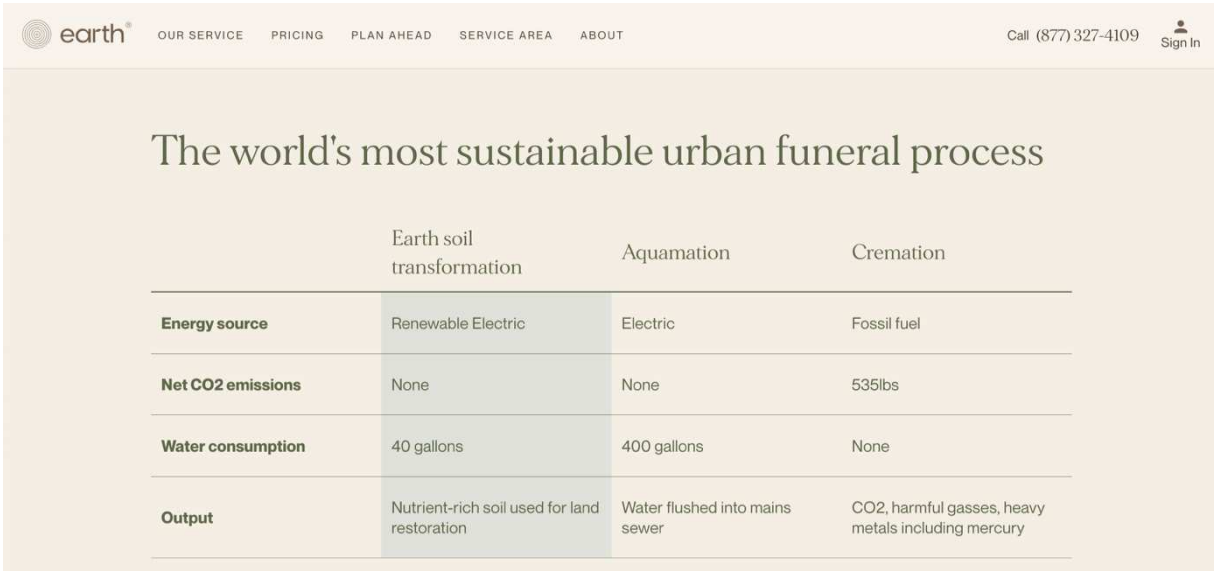


Figure 29 : De haut en bas et de gauche à droite : Laying-in Ceremony ©Return Home ; Return Home CEO Micah Truman shows a demonstration vessel ©AFP ; Laying-in ©Return Home ; Compost bin in the « hangar » ©Ellen M. Banner ; Mementos and pictures left by a family on a compost bin ©Meron Menghistab ; sacks of soil ©Ellen M. Banner

NOR Process : Earth Funeral

Une troisième entreprise de NOR Process, Earth Funeral, fondée en 2020, a ouvert son premier établissement, au public début 2022, également à Auburn dans l'État de Washington. Ce site « uses 100% renewable energy and is an architect-designed space that reflects the beauty of the soil transformation process itself », dispose de 78 cuves dédiées à la terramation. En 2024, Earth Funeral a inauguré un second site à Las Vegas (Nevada), équipé de 75 cuves.

Sur leur site, earthfuneral.com, les bienfaits – écologiques et comparés – de la réduction organique est mise en avant dès la page d'accueil, sous un titre marquant : « The Soil Transformation : an eco-friendly alternative to cremation ». Plus loin, le site développe, et précise plus largement qu'il s'agit « a sustainable alternative to cremation, traditional burial and aquamation ». Un tableau comparatif reprenant les principaux critères environnementaux de ces modes de sépulture est également affiché sur différentes pages.



	Earth soil transformation	Aquamation	Cremation
Energy source	Renewable Electric	Electric	Fossil fuel
Net CO2 emissions	None	None	535lbs
Water consumption	40 gallons	400 gallons	None
Output	Nutrient-rich soil used for land restoration	Water flushed into mains sewer	CO2, harmful gasses, heavy metals including mercury

Figure 30 : Tableau comparatif de la terramation, de l'aquamation et de la crémation ©Return Home

Sur la page consacrée à l'explication du processus, l'entreprise informe le lecteur avec la mention suivante : « Understanding each stage of Earth's process, where science and nature work together to honor life's most fundamental cycle ». Elle met ainsi en lumière l'aspect technique du procédé, tout en soulignant son ancrage dans une approche naturelle.

> « Through our proprietary vessel technology, we're able to recreate conditions found in the natural world. This is achieved through carefully balancing carbon, nitrogen, oxygen and water, and optimizing temperature and moisture levels. This in turn creates the perfect conditions for naturally occurring microbes to break the body down on a molecular level ».

Là encore, le principe demeure identique aux autres processus de réduction naturelle organique : le corps est transformé en 45 jours en un mètre cube de terreau riche en nutriments. Pour cela, le corps est délicatement lavé et enveloppé dans un linceul biodégradable. Puis il est déposé dans un caisson individuel, équipé d'un ensemble de capteurs exclusifs permettant de surveiller et réguler précisément la température, l'humidité et la circulation d'air, optimisant ainsi sa décomposition naturelle. Le défunt y repose sur un lit composé de matières organiques d'origine locale – celles-ci sont naturellement riches en carbone ou en azote – soit une couche de paillis organique et de copeaux de bois, auxquels sont ajoutées des fleurs sauvages. La température maintenue au-delà de 54 °C garantit l'élimination de tous les agents pathogènes nuisibles. Au même titre que les autres sociétés de NOR Process, le sol est testé à l'issue de chaque processus afin d'en assurer la sécurité pour les humains, les plantes et la faune.

> « As a licensed soil transformation facility (legally referred to as a natural organic reduction facility), we're subject to strict regulation regarding the quality of the soil we produce. In order to maintain our facility license, we're required to frequently prove the quality of our soil as per test methods developed by the US Composting Council, and other test criteria ».

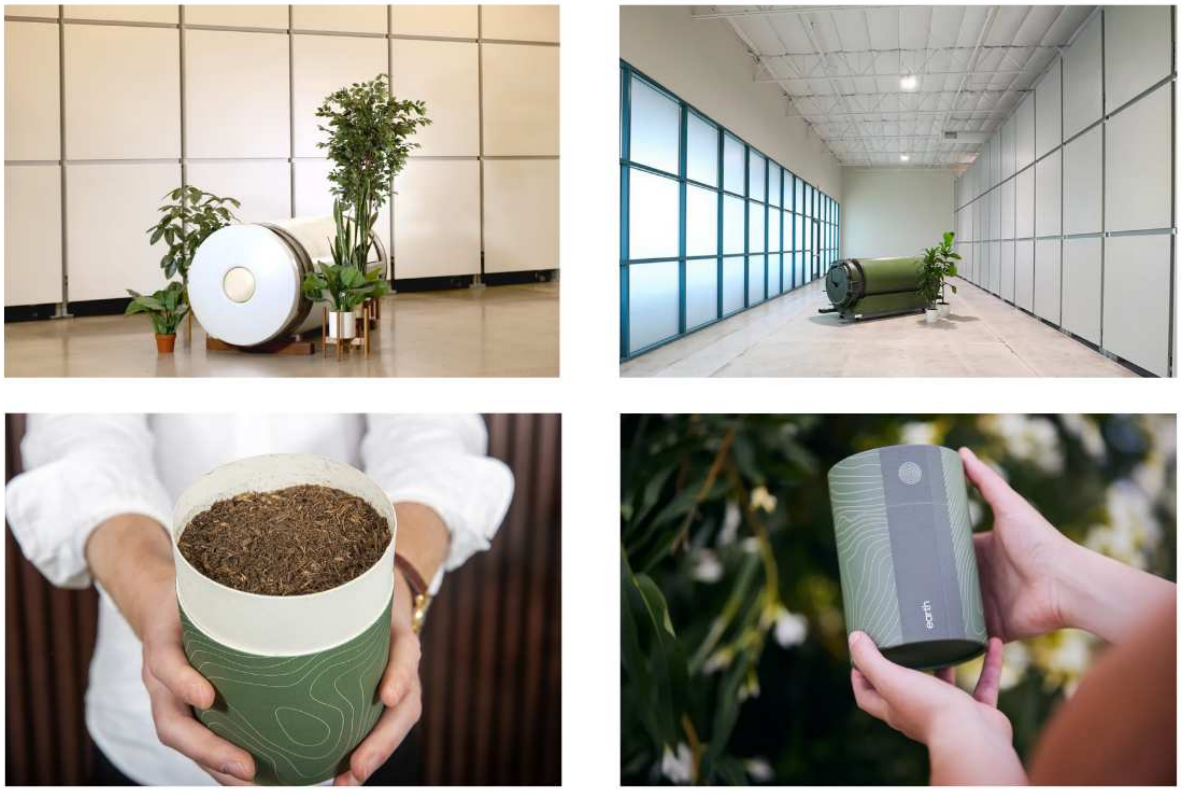


Figure 31 : De gauche à droite et de haut en bas : « Vessel », « Earth West Coast facility » et « recyclable, biodegradable and compostable soil container ». ©Earth Funeral.

Après la transformation, les éléments inorganiques sont retirés du terreau, tandis que les os et les dents sont broyés en poudre puis y sont réincorporés. Sur les 140 L produit, les familles peuvent là encore choisir la quantité de terre qu'elles souhaitent récupérer, auquel cas, celle-ci est, contrairement aux autres, conditionné dans des boites d'environ – seulement – 1 à 1,5 kg, recyclables, biodégradables et compostables, conçus pour conserver soigneusement le terreau jusqu'à sa dispersion ou sa plantation. Earth Funeral recommande de restituer cette matière organique à la nature dans les deux semaines suivantes. Le reste est quant à lui également donné à des projets locaux de conservation et de restauration des terres. Earth Funeral soutient notamment deux projets de conservation : la péninsule Olympique dans l'État de Washington et les Sierra Riverlands en Californie. Il est même possible de se faire livrer le terreau à n'importe quelle adresse postale américaine via le service USPS Priority Mail Express.

Cependant, contrairement à Recompose ou Return Home, Earth Funeral ne propose pas d'espaces dédiés à la veillée ou à la cérémonie funéraire. Ils précisent d'ailleurs que « with direct disposition (no viewing or service prior to the soil transformation), you're able to arrange a much more personalized service for your loved one, and without the cost and time-pressure of a traditional funeral home. ». Cette approche peut s'avérer très économique, « costing $1,000 to $2,000 on average », « This is the most basic type of cremation, as well as the quickest and most affordable ». Cette approche fait pleinement écho au témoignage rapporté par le gérant d'une coopérative funéraire française, suite à son voyage au Québec détaillée dans la sous-partie *Les temporalités funéraires : entre lenteur technique et rythme symbolique du deuil, p. 309).*

Le tarif de la prise en charge du défunt et de sa transformation n'est pas indiqué sur leur site internet. Mais ils précisent que « The base cost of a soil transformation package is around $5,000 ». Leur forfait Terre, de base, comprends : l'accompagnement administratif, le transport du corps, la transformation du corps en sol, la remise à la famille.

NOR Process : Herland Forest – Natural burial cemetery

La dernière organisation américaine proposant un NOR Process que nous souhaitons présenter est Herland Forest, une structure à but non lucratif. Sa particularité réside dans la réalisation du processus, toujours hors-sol, mais qui s'opère cette fois-ci, en milieu naturel, au sein de la forêt d'Herland, située à Wahkiacus, (toujours) dans l'État de Washington.

Selon le site *herlandforest.org*, Herland Forest est géré par la communauté Windward, une communauté coopérative fondée il y a plus de trente ans, qui « recognizes that humans are an integral part of the natural world, and so [they] seek to integrate [their] needs and offerings with those of [their] home forest, composing a way of life in tune with the ecosystems that support us. » Cette philosophie traduit une volonté affirmée d'inscrire la vie humaine dans les cycles écologiques de la forêt et de maintenir un équilibre entre besoins humains et préservation de l'environnement. Dans cette continuité, ils expliquent que « in the use of forest products to transform the remains of farm large animals into nutrient rich compost », la communauté a choisi « to apply that knowledge and experience to the challenge of naturally reducing human remains. », soulignant ainsi le prolongement naturel de leur savoir-faire vers la réduction organique des dépouilles humaines.

Au cimetière d'enterrement naturel d'Herland, la communauté s'engage « to honoring the ancient cycles of life, death, and renewal through sustainable land stewardship and natural burial practices ». Leur mission est ainsi « to integrate human life with the surrounding forest ecosystem, fostering a deep connection between people and the natural world. ». En accord avec ces principes, chaque fin de vie doit contribuer positivement à l'environnement et enrichir l'écosystème forestier. C'est pourquoi ils proposent des « non-toxic burial methods » incluant l'enterrement naturel (natural burial) ainsi que la réduction naturelle organique (NOR Process), qui constitue ici l'objet de notre analyse.

Selon le site officiel, le dimanche 20 décembre 2020, Herland Forest a réalisé ce qu'ils considèrent comme le premier « *investment* »[262] NOR autorisé en vertu de la législation de l'État de Washington. Cette première transformation fait l'objet d'une documentation détaillée sur leur site internet, comprenant de nombreuses explications techniques ainsi qu'un riche ensemble de photographies illustrant les différentes étapes du procédé.
À Herland Forest, le NOR Process se déroule intégralement en pleine nature, sans recours à un hangar ou à une cuve connectée. Le corps repose dans un berceau placé sur deux rails, auquel ont été ajoutées deux sangles, permettant de le déplacer simplement et manuellement. Comme le souligne le site « no industrial equipment is needed; just a pair of hands ». Ce système facilite le retournement régulier du berceau, étape essentielle pour assurer une oxygénation optimale et, par conséquent, un compostage efficace. Au même titre que le fait Recompose, mais de

[262] Ils précisent que le terme « it's similar to how the term *investment* is used in lost-wax investment casting, a process in which a worn out piece of jewelry is recast into a new form ».

façon industrielle. Une sonde interne contrôle par ailleurs la température, qui doit atteindre au moins 64 °C pendant trois jours consécutifs afin d'assurer la décomposition et l'élimination des agents pathogènes.

Avant cela, le fond du berceau est recouvert de copeaux de bois et de fleurs sauvages collectées localement. Après avoir déposé le défunt sur ce lit végétal, des copeaux supplémentaires sont ajoutés avant la fermeture du couvercle (soit environ 760 L au total). La haute température nécessaire à ce procédé de compostage est ici alimentée grâce à des panneaux photovoltaïques. En fonctionnant entre 71 et 74 °C, ce système accélère la décomposition naturelle du défunt dans un environnement hyperbare, favorisant la croissance rapide des bactéries, protozoaires et champignons nécessaires. Cette forte concentration en oxygène réduit par ailleurs les émissions de méthane, transformant ce gaz en dioxyde de carbone, qui est ensuite absorbé par la forêt environnante.
Ce procédé prend une dimension toute particulière du fait qu'il se déroule au cœur même de la forêt d'Herland. Ici, l'espace environnant n'est pas seulement un décor, mais un acteur à part entière du cycle de transformation : les fleurs, les arbres, les sols et la biodiversité environnante participent à la transformation du corps, à l'absorption du dioxyde de carbone et à l'intégration de l'humus produit dans le tissu vivant du sous-bois. Ainsi, la boucle écologique est refermée sur place, dans un environnement où le corps retourne littéralement à la terre qui l'accueille, sans rupture entre le processus technique et l'écosystème naturel.

Une fois la phase initiale de décomposition achevée (dont la durée dépend entièrement des conditions naturelles dans lesquelles elle se déroule, étant plus rapide en été qu'en hiver), le berceau est ouvert pour retirer et recycler les dispositifs médicaux, tels que les prothèses ou stimulateurs cardiaques[263]. La terre obtenue est ensuite transférée dans trois à quatre fûts de 210 L où elle subit un second processus de réduction, comparable à celui mis en œuvre dans d'autres *NOR process*, et destiné à permettre le séchage de l'humus, « similar to the way that wine is transferred to barrels and aged ». Herland Forest conserve ces barils jusqu'à un an après la fin de cette seconde phase, offrant ainsi aux familles la possibilité de récupérer l'humus au moment de l'année qui leur convient le mieux. Lorsque tout ou partie du compost n'est pas réclamé, il est utilisé pour planter un arbre au sein même de la forêt d'Herland, refermant ainsi le cycle de transformation sur le lieu où il a été initié.

[263] Le site ne précise pas le devenir des os et des dents du défunt. Il est toutefois très probable que ceux-ci soient à leur tour broyés, afin que la poudre obtenue puisse être incorporée à l'humus initial.



Figure 32 : « An NOR Investment : Describes how the NOR process starts » ©Herland Forest

Après leur première fabrication, ils ont intégré ce qu'ils avaient appris à la conception du deuxième berceau. Dès la mise en service du deuxième berceau, ils ont commencé la construction du troisième, et ainsi de suite. À chaque nouveau berceau, ils ont apporté de subtiles améliorations. Six mois plus tard, ils travaillaient à la construction de leur sixième berceau. Le coût global de cette prestation est d'environ $3 000, ce qui inclut la préparation du corps et sa réduction, les barils, ainsi que le dossier administratif.

Comme il était précisé en introduction, Herland Forest propose également le *natural burial*, une pratique qui, ici, en raison de son procédé, s'apparente à une forme de terramation en sous-sol et en milieu naturel. Car contrairement à une simple inhumation écologique, cette méthode inclut l'ajout de broyat, fait ici de copeaux de bois, destiné à transformer le corps en compost.
Concrètement, les opérateurs enveloppent le défunt dans un linceul, puis l'inhument à un mètre de profondeur, sur une couche de 400 L de broyat. Le corps est ensuite recouvert d'une seconde couche de 400 L, suivie de 15 cm de terre, puis d'une nouvelle couche de broyat afin de limiter l'évaporation. Deux tubes verticaux sont installés aux coins de la sépulture pour optimiser la circulation de l'air et de l'eau[264].
Ce dispositif permettrait une décomposition plus rapide et plus complète que lors d'une inhumation traditionnelle, tout en restant moins rapide qu'un *NOR Process*, et sans que l'humus obtenu via la décomposition du corps ne soit déplacé.

Sur leur site, Herland Forest présente également la possibilité de planter un arbre directement au-dessus d'une sépulture, illustrée par l'exemple de celle de Chris, décédé en 2018. Ses proches ont choisi l'emplacement de l'inhumation au sein de la forêt, où la tombe a été creusée à la main « to limit damage to the roots and trees nearest the grave » et « to limit the soil compaction which happens when heavy machinery is driven through the forest (…) compacting the soil closes off the ability of the soil to breathe ». Tel le berceau pour un NOR Process, le fond de la tombe a été recouvert de copeaux de bois, sur lesquels le défunt, enveloppé dans un linceul, a été déposé avant que ses proches ne le recouvrent d'une couche similaire d'environ soixante centimètres. Comme le précise le site, l'azote naturellement présent dans le corps équilibre le carbone des copeaux, permettant ainsi un compostage naturel. Ce procédé offre une base nutritive retenant l'eau pour l'arbre mémoriel de Chris.

[264] À noter que compte-tenu du fait que la sépulture n'est jamais réouverte, le taux de ventilation n'a jamais pu être vérifié, tout comme la qualité du processus de décomposition ; le tuyau n'est efficace que théoriquement



Figure 33 : « Whole Body Interment with a Tree: Chris' Chestnut » ©Herland Forest

Si Chris souhaitait initialement un ginkgo femelle – difficile à se procurer en pépinière à cause de l'entretien nécessaire causé par la chute de ses fruits – un châtaignier a été planté en attendant de trouver l'espèce correspondante à son souhait. Un système d'aération et d'irrigation souterraine a, là encore, été mis en place pour favoriser le développement des racines en profondeur, alimenté par un réservoir de 1 100 litres à proximité, collectant les eaux pluviales et utilisé en fin d'été. Au pied du jeune arbre, des plants de fraises sauvages ont été installés, ainsi que des bulbes de jonquilles, choisis à la fois pour leur valeur esthétique et leur rôle de barrière naturelle contre les rongeurs, leurs racines étant toxiques pour ces derniers. Enfin, une grille métallique a été posée temporairement afin de protéger la sépulture de la faune, retirée au printemps lorsque les jonquilles fleurissent.

La dernière étape consistait à la préparation de la tombe pour l'hiver en protégeant l'arbre contre les animaux. Comme précisé sur le site, « the natives referred to February as 'the starving moon' because it was a time when all creatures became desperate to find something to eat ». À la fin de l'hiver, tous les glands présents à Herland Forest auront été mangés par les cerfs, ce qui incite ces animaux à arracher l'écorce des jeunes arbres. Pour éviter cela, une double barrière est installée afin de les tenir à distance.

Contrairement à des structures comme Recompose, Return Home ou Earth Funeral, qui réalisent le NOR Process dans des cuves ou modules contrôlés, Herland Forest opère intégralement en milieu naturel, au cœur même de sa forêt. Ici, aucun hangar ni infrastructure industrielle : la température est atteinte et maintenue grâce à l'ensoleillement et aux matériaux locaux, et l'humus obtenu peut rester (revenir) directement sur place, nourrissant la forêt.
Là où les versions en environnement artificiel garantissent un contrôle maximal des paramètres (température, humidité, aération), Herland Forest mise sur l'intégration du processus dans un écosystème vivant, acceptant la variabilité naturelle pour favoriser un cycle écologique complet.
Ainsi, peu importe la modalité de réduction choisie – qu'il s'agisse du NOR Process hors sol ou en sol avec le *natural burial* – le corps peut être réintégré au cycle vital de la forêt, renforçant le lien entre la fin de vie humaine et la régénération de l'écosystème.

NOR Process : aux portes de la France avec Meine Erde

Depuis 2022, l'expérimentation de terramation sur corps humain a gagné les portes de l'Europe,

plus précisément dans le Länder de Schleswig-Holstein en Allemagne, et ce dans le cadre d'une phase de test juridique, portée par l'entreprise *Meine Erde* (« ma terre »).
Sur le site de l'entreprise, meine-erde.de[265], est mise en avant une approche écologique, altruiste et participative de la mort, résumée par une slide : « Redonner quelque chose au monde : Vous pouvez organiser vos obsèques dès aujourd'hui et alléger le fardeau de vos proches. En organisant vos obsèques, vous contribuez également à faire des obsèques une nouvelle forme d'inhumation ».
Son identité graphique et sa structure rappellent d'ailleurs fortement celle de l'entreprise américaine Recompose, y compris dans le design du berceau (appelé ici « cocon ») et dans le vocabulaire utilisé (« nid d'abeille » par exemple). Ils ont également un procédé tout à fait similaire.

Meine Erde dispose actuellement de deux sites, appelés alvariums – terme dérivé, selon leur site du latin *alvarium* (« ruche »), implantés dans des chapelles de cimetière rénovées où sont placés les cocons de réinhumation pendant 40 jours. Ces alvariums, qui fonctionnent finalement sur le même modèle d'un crématorium (où l'on trouve à la fois un espace de cérémonie ainsi qu'une partie technique pour la transformation du corps), se trouvent à Kiel (avec trois cocons) et à Mölln (avec quatre cocons). Le substrat végétal est quant à lui préparé et stocké dans les locaux centraux de Praxia, situés dans le centre de Bad Segeberg.

Après le décès, le corps du défunt est transféré vers l'un des alvariums de Meine Erde, afin que la transformation en terreau puisse se faire.
La première étape du procédé, à laquelle les proches du défunt peuvent assister, consiste à placer le défunt dans le cocon, semblable à un cercueil, qui aura été décoré pour la cérémonie avec un habillage en bois ou une housse de cérémonie. Ce dernier est fabriqué à partir de plastique recyclé et développé selon le procédé cradle-to-cradle qui permet de réduire l'utilisation de nouvelles matières premières notamment grâce à sa facilité de recyclage après sa longue durée de vie.
Le défunt est ensuite recouvert de substrat végétal, composé de foin, de paille et de luzerne, auquel est ajoutée une portion de biochar, une forme de charbon végétal. Grâce à ces apports végétaux, la matière organique peut être convertie en terreau très efficacement, car elle contribue à créer un rapport carbone-azote optimal pour le processus de réenfouissement. Les

[265] Consulté le 12/08/2025.

proches peuvent, s'ils le souhaitent, faire leurs adieux au défunt auprès du cocon ouvert, auquel cas des fleurs naturelles ou des lettres d'adieu sur papier naturel peuvent y être déposées.

Si cela n'est pas clairement détaillé sur le site, nous supposons qu'ensuite, le cocon part pour la partie technique, comme chez Recompose.
Il est alors hermétiquement scellé et relié au système de contrôle et de ventilation de l'alvarium pendant la transformation. La roue autour du cocon permet un lent mouvement de bascule – ne dépassant jamais la hauteur – qui assure un apport constant d'humidité et d'oxygène aux micro-organismes. Grâce à des conditions optimales, les micro-organismes naturels présents dans le corps humain et les matières végétales agissent très rapidement et efficacement : en 40 jours, toute matière organique est transformée en terreau. Une fois cette phase achevée, les restes inorganiques (prothèses, implants, etc.) sont retirés et recyclés, les os et dents broyés et réintroduits dans la terre, « les nutriments contenus dans notre corps sont à nouveau disponibles pour les plantes dans le nouveau sol ».
Le sol obtenu (environ 100kg) peut enfin être enveloppé dans un tissu en fibres naturelles et inhumé dans un des cimetières des Länder de Schleswig-Holstein, de Hambourg ou de Mecklembourg-Poméranie-Occidentale. En Allemagne, la législation impose que toute dépouille mortelle (corps ou cendres) soit inhumée dans un cimetière, cette règle s'applique donc également à l'humus lors de sa réinhumation. Comme aux États-Unis, la terre obtenue bénéficie du même statut que les cendres. Le site de Meine Erde précise que cet humus contribue à régénérer les sols des cimetières, renforçant leur valeur écologique et leur statut de lieux de repos verdoyants en cœur de ville.

L'offre de base commence à 4 250 € et comprend l'organisation des obsèques, le transport, les formalités administratives et une concession sans entretien dans le cimetière partenaire de Mecklembourg-Poméranie-Occidentale.

b) <u>F-Compost : une expérimentation française en cours</u>

L'intérêt pour la terramation en France est significatif : selon les sondages, entre 20 % et 46 % des Français affirment qu'ils seraient prêts à y recourir pour eux-mêmes si cette alternative était accessible en France (CSNAF-CREDOC, 2024 ; Humo Sapiens-Maif-OpinionWay, 2022). Cet engouement n'est sans doute pas sans lien, entre autres, du fait que l'humusation ait été pensée

dans un pays limitrophe et francophone, et que de nombreux médias se soient emparés de cette révolution ontologique. Comme le rappelle Charabidze, « dans l'Hexagone, nombreux sont ceux qui souhaiteraient que leur corps puisse être (littéralement) recyclé » (2022).

Cet engouement a trouvé un relais politique en janvier 2023, lorsque la députée MoDem Élodie Jacquier-Laforge a déposé une proposition de loi visant à expérimenter l'humusation. Elle dénonçait les deux modes de sépulture disponibles en France comme « extrêmement polluants », ce qui a incité d'ailleurs la Chambre syndicale nationale de l'art funéraire à lancer une étude sur l'empreinte environnementale des obsèques (CSNAF-OUIACT, 2024) pour obtenir des données tangibles. La députée concluait que la terramation représentait une alternative respectueuse de l'environnement (*Ibid*.). Cette initiative a conduit, à l'automne 2023, à un colloque à l'Assemblée nationale réunissant associations, élus et professionnels (Charabidze et al., 2025b). Si la proposition d'amendement (n°3179) n'a pas encore été soumise au vote en août 2025, les échanges avec le législateur ont cependant démontré la nécessité de proposer un projet construit et argumenté : le projet F-Compost est né.

Ce programme, soutenu par l'Agence nationale de la recherche, associe les universités de Lille et de Bordeaux ainsi que l'association Humo Sapiens. Lancé en 2024, il vise à tester scientifiquement la terramation en France, avec le développement d'un prototype annoncé pour 2026. Le projet poursuit l'ambition de créer des connaissances nouvelles sur cette alternative funéraire, et plus particulièrement d'apporter une première preuve de sa valeur technique, écologique et économique.

Une première expérimentation a eu lieu en juin 2025 aux Ulis (Essonne), en périphérie du cimetière-crématorium de l'Orme à Moineaux. Une dizaine de brebis y ont été mises en terramation dans une butte composée de broyat végétal (protocole testé), en parallèle d'une inhumation en pleine terre (protocole témoin). Ces expérimentations doivent permettre d'évaluer dans quelle mesure la terramation en sous-sol favorise une dégradation plus rapide et plus saine des corps, en comparaison des pratiques actuelles d'inhumation. D'autres phases suivront, notamment pour mesurer l'apport social de la terramation : en tant qu'elle pourrait faciliter le travail de deuil et apaiser le rapport à la mort.

Derrière les aspects techniques (granulométrie du broyat, humidité, inactivation des pathogènes, etc.) et juridiques (statut de l'humus produit, respect de l'article 16-1-1 du code

civil), se dessine une question plus large : comment faire entrer une telle pratique dans le cadre culturel et symbolique des funérailles françaises ?
En Belgique, les expérimentations menées par l'association Métamorphose et l'Université catholique de Louvain se sont révélées peu concluantes – en raison d'une mauvaise décomposition des corps et d'un risque de pollution nitrique des nappes phréatiques liés à des protocoles inadaptés (Charabidze et al., 2025b). Ces difficultés, probablement dues à une maîtrise insuffisante du taux d'humidité du broyat, de la taille du tas, de l'épaisseur du linceul en lin ou encore de l'influence de certains activateurs de compost, contrastent avec l'approche adoptée en France, où le projet F-Compost vise à apporter une preuve scientifique de la faisabilité technique, écologique et sanitaire de la terramation, avant même d'en envisager l'intégration sociale et rituelle.

Du point de vue anthropologique, F-Compost illustre la tension entre innovation technique et continuité symbolique. Si le compostage de corps animaux est déjà pratiqué en contexte industriel aux États-Unis ou au Canada avec efficacité, l'extension de ce procédé au corps humain oblige à repenser les catégories mêmes de ce qu'est un « reste mortel » et la manière dont il doit être honoré. L'histoire de la crémation en France rappelle que ce n'est pas la faisabilité technique qui conditionne l'acceptation, mais la manière dont la société se saisit de la nouveauté pour l'intégrer dans ses cadres rituels, mémoriels et juridiques.

En conclusion, le programme F-Compost marque une étape décisive vers la possible reconnaissance de la terramation en France. Il apporte un premier socle scientifique et politique, tout en révélant les obstacles persistants : contraintes techniques, statut juridique de l'humus, question de la dignité du corps, et surtout place rituelle à lui accorder. Au-delà d'un simple test technique, il engage une transformation conceptuelle profonde : celle d'une écologisation du funéraire qui interroge notre rapport collectif au corps mort, à la mémoire des défunts et aux cycles du vivant.

c) Professionnels du funéraire : représentations générales et positionnement vis-à-vis des procédés de terramation

Après avoir présenté aux enquêtés la définition de la terramation et ses principales modalités (le concept d'humusation, élaboré en Belgique en 2014 avec un protocole en milieu naturel et

au sol, et les NOR Process, pratiqués depuis 2019 aux États-Unis en milieu artificiel hors-sol) nous avons recueilli leurs représentations et positions générales vis-à-vis de ces procédés.

Chez les professionnels interrogés, l'humusation est avant tout perçue comme un procédé *« le plus naturel possible »* (Julie), inscrit dans un cycle écologique et symbolique concret de retour à la terre. Plusieurs insistent sur la nécessité de préserver un lien affectif et émotionnel avec le défunt, dimension qu'ils estiment indissociable de l'aspect technique des funérailles : *« Pour moi les funérailles elles ont deux fonctions : il y a vraiment l'aspect technique du métier 'Qu'est-ce qu'on fait du corps ?', et l'aspect affect 'comment on se sépare de la personne ?'. Pour moi les deux sont indissociables»* (Julie). Certains rapprochent par ailleurs l'humusation de pratiques funéraires existantes, comme l'inhumation musulmane, Jérôme y voyant *« ce que les musulmans font déjà depuis très longtemps »*. Pour lui, cette option se présente comme « une nouvelle manière d'aller en terre », pouvant constituer une alternative cohérente pour des familles en recherche de simplicité, ou de sens.
À l'inverse, les NOR Process nord-américains sont plus souvent associés à un environnement « trop technologique » ou « industriel », perçu comme moins accueillant, bien que leur contrôle technique et sanitaire soit reconnu. Plusieurs professionnels insistent sur l'importance du caractère contrôlé du procédé, décrit comme reposant sur une procédure rigoureuse et sur l'intervention de professionnels qualifiés, gage de sécurité et de respect. Samira confirme cette force : *« Aux États-Unis, c'est fermé. Donc là, du point de vue sanitaire, tout est maîtrisé ».* Toutefois, pour certains, cette maîtrise s'accompagne d'une perte de cohérence avec l'imaginaire écologique attaché à la terramation : *« La transformation, elle est faite dans un caisson, dans un milieu artificiel. Ben non les gars. Punaise, vous gâchez tout quoi »* (Emma).

Ainsi, les positionnements oscillent entre la valorisation d'un retour véritable à la nature, incarné par le concept d'humusation, et une appréciation plus pragmatique des NOR Process, jugés fiables mais éloignés de la dimension sensible et symbolique que plusieurs professionnels associent aux rites funéraires dits naturels. Ces tensions structurent les analyses qui suivent.

d) <u>Professionnels du funéraire : la terramation, entre écologie sensible et encadrement technique</u>

La dimension écologique et le rapport à la nature constituent le premier prisme par lequel les

professionnels appréhendent l'humusation et les NOR Process. Pour certains, il s'agit avant tout d'un retour « authentique » à la nature et aux cycles du vivant. Pour d'autres, l'écologie passe par un encadrement technique, garantissant la maîtrise du processus et la sécurité sanitaire. L'humusation est majoritairement perçue comme une pratique qui se rapproche au plus du cycle naturel. Menée en milieu ouvert et au contact du sol, elle est associée à un retour direct à la terre, ce qui renvoie à des représentations positives du lien entre mort et régénération. À l'inverse, les NOR Process, réalisés en milieu clos, dans des caissons hors-sol et sous contrôle technique permanent, sont perçus comme moins en prise avec le cycle naturel, tout en étant reconnus pour la sécurité sanitaire qu'ils offrent.

Plusieurs enquêtés associent l'humusation à des images de transformation lente et de continuité écologique, inscrites dans un cadre pleinement paysager. L'idée que le corps puisse se réintégrer au sol en nourrissant la vie végétale est fréquemment évoquée comme une forme d'hommage au défunt et comme un prolongement du cycle de la vie. Ces représentations rejoignent des sensibilités écologiques contemporaines, où la mort est envisagée comme une étape du recyclage naturel des matières et de la préservation des écosystèmes (Anstett, 2015). Julie mobilise par exemple explicitement le langage et les savoirs du compostage domestique pour se familiariser avec le procédé :

> « Je sais qu'à l'échelle de mon petit composteur individuel à la maison, ce qui est important c'est qu'il y ait un équilibre entre l'azote, le carbone, tout ça, et puis l'air. Je me souviens d'une très belle image qu'on m'a donnée un jour, un maître composteur (…) nous dit qu'un composteur, c'est comme un être humain. Il a besoin d'eau, de nourriture et d'air. Donc l'eau, tu l'apportes par les épluchures de légumes, le marc de café. La nourriture, tu l'apportes par les éléments secs, les essuie-tout, les rouleaux de papier toilette, les boîtes d'œufs en carton. Et l'air, il faut penser à mélanger, parce que sinon, effectivement, ça entre en putréfaction et les gens trouvent ça dégueulasse. Et ils n'ont pas envie qu'on assimile leur corps à un déchet qui va pourrir au fond du jardin. Non. Par contre, si tu l'assimiles... à quelque chose de fertile et qui se transforme en terre, qui sent bon la forêt, c'est déjà un peu plus séduisant ».

Ici, la comparaison entre le corps et le compost vise à déplacer les représentations : passer d'une image répulsive, celle de la « pourriture », à une image positive et sensorielle, « de la terre qui sent bon la forêt ».

Dans cette même logique, la critique des environnements perçus comme artificiels ou « industriels » est forte. À propos des dispositifs de type Recompose (NOR Process en caisson hors-sol), Julie estime que :

> « Le côté Recompose il est trop, trop, technologique et je trouve qu'il perd son charme. Alors peut-être

> qu'on a le côté écologique mais on n'a pas le côté émotionnel, affect, tu vois dans ce procédélà et moi je trouve que c'est important. (…) Il n'y a que cet aspect technique (…). Je trouve que l'environnement, (…) en tout cas un bâtiment qui est high-tech, je ne trouve pas ça accueillant. Tu sais futuriste, moderne. Pour moi un endroit il doit être, pour qu'il soit accueillant, chaleureux, il faut qu'il y ait du bois, du verre, ça, ça me donne envie. Et donc du coup je préfère quelque chose qui est le plus naturel possible malgré les contraintes qu'on peut avoir ».

La naturalité ne renvoie pas seulement à l'absence de machines ; elle englobe une atmosphère, des matériaux, un cadre sensible qui rendent le lieu « accueillant » (voir notamment les travaux de Julier-Costes et al., 2018, sur l'accueil des familles en Pompes Funèbres).

Cette idée du végétal comme prolongement du défunt revient chez d'autres, parfois avec des nuances fortes sur ce que l'on peut ou non faire pousser grâce aux restes. Certains professionnels expriment ainsi des réticences face à l'utilisation possible de l'humus pour fertiliser des cultures destinées à l'alimentation humaine. Ce refus, largement partagé, repose à la fois sur des considérations éthiques et sur un sentiment d'inconfort lié à un tabou symbolique. Les usages ornementaux ou paysagers, tels que la plantation d'arbres ou de fleurs, sont en revanche largement privilégiés, car jugés plus compatibles avec les représentations symboliques et écologiques qui entourent la terramation. Ces positions, souvent exprimées avec force, ne concernent pas seulement des considérations sanitaires mais touchent à des représentations profondes du rapport au corps et à la mort.

À l'inverse, certains contestent la promesse écologique au nom de l'hygiène et de la contamination. Samira exprime des réserves fortes sur la faisabilité sanitaire, y compris en milieu fermé :

> « du point de vue de l'hygiène […] ça ne passera pas […] ça peut développer des germes […], de nouveaux virus […]. [Et] avec toute la pollution aujourd'hui, c'est devenu difficile. On est constamment exposés à toutes sortes de toxines dans l'air, dans l'eau, dans notre alimentation, même dans nos vêtements. Comment peut-on envisager de transformer des corps pollués en compost ? ».

L'argument écologique se retourne alors : loin de rendre à la terre un corps supposé sain, on risquerait de recycler des toxiques et des agents pathogènes. Dans un registre voisin, Monique critique vivement les soins de conservation actuellement au formol : *« on met un produit dégueulasse dans le corps pour stopper le processus naturel et après il nous enterre avec ça. Ça va se larguer doucement, gentiment »*. Elle invite ainsi à *« reprendre les choses du début »* si l'on veut être *« écologique jusqu'au bout »*, en questionnant le béton, le cercueil, et les soins de conservation. Sa réflexion articule une critique de l'artificialisation des pratiques actuelles

avec une ouverture à l'expérimentation : *« il faut vivre avec son temps, on fait des essais, des erreurs et on avance comme ça »,* au même titre que *« la crémation quand ça a démarré c'était très, très difficile à entendre, c'était incompréhensible »*. Dans cette perspective, les modes de sépulture alternatives, comme l'humusation, apparaissent comme envisageables *« à partir du moment où on va avoir solutionné la problématique de la modalité de mise en œuvre et qu'on aura la certitude que les choses vont se faire naturellement, normalement, sans trop... que l'homme n'intervienne je pense que ce sera jouable ».*

À cette dimension écologique et sanitaire s'ajoute une réflexion sur la faisabilité technique et organisationnelle des procédés. Les NOR Process, grâce à leur milieu clos et contrôlé, offrent aux yeux de certains professionnels une sécurité sanitaire optimale et une meilleure prévisibilité. Delphine souligne qu'il s'agit d'un procédé *« contrôlé, [avec] une procédure (...), un process mis en place par des personnes professionnelles et compétentes »*, ce qui garantit selon elle un haut niveau de sécurité et pour elle, de respect. Cette maîtrise inspire confiance à ceux qui redoutent les risques sanitaires, voire de profanation. Mais elle se heurte aussi à un reproche récurrent, celui d'une artificialité qui rompt avec l'esprit d'un retour à la nature.
L'humusation en milieu ouvert séduit par sa naturalité, mais suppose un savoir-faire précis et une surveillance constante. Pour plusieurs professionnels, l'humusation reste un procédé encore à éprouver. Monique estime que certaines questions techniques et pratiques ne sont *« pas résolues ni suffisamment expérimentées »*. La faisabilité dépend donc d'un travail préalable important, à la fois en termes de protocole et de formation.

Ce constat est renforcé par un paradoxe réglementaire : à ce jour, le seul procédé qui n'a pas été légalisé, en France comme ailleurs, est précisément celui de la terramation en milieu naturel et au contact du sol. Les méthodes validées et pratiquées aux États-Unis ou en Allemagne relèvent toutes d'un traitement hors-sol, en caisson fermé. Ce décalage interroge : alors que l'humusation au sol est perçue comme la plus authentique sur le plan écologique et symbolique, c'est aussi celle qui concentre le plus de réticences institutionnelles, notamment en raison des craintes sanitaires et de la difficulté à en standardiser les conditions. Le NOR Process bénéficie, à l'inverse, d'une image de procédé abouti et standardisé. Delphine insiste sur la présence de *« personnes professionnelles et compétentes »* et sur la rigueur de la procédure. La durée réduite du processus (un à deux mois) est vue aussi comme un atout logistique qui facilite l'organisation des espaces et opérations funéraires.
Les contraintes liées au lieu et à l'organisation complètent ces considérations. Certains plaident

pour que la gestion reste du ressort des collectivités, afin de garantir un suivi et un encadrement homogènes. D'autres envisagent des formes plus personnalisées, mais toujours dans un cadre maîtrisé. La question des coûts entre également en jeu : les installations fermées nécessitent un investissement initial plus important, mais réduisent les aléas ; les dispositifs ouverts apparaissent moins coûteux mais plus dépendants des conditions naturelles et du savoir-faire des opérateurs.

En somme, le rapport écologique et à la nature, tel qu'exprimé par les professionnels, articule désormais trois enjeux majeurs : une écologie sensible, où l'humusation est désirable lorsqu'elle « sent bon la forêt », s'inscrit dans un cadre chaleureux, et s'incarne dans l'arbre-mémoire. Des limites éthiques claires, marquées par le refus d'un usage alimentaire direct et la méfiance envers les environnements jugés trop artificiels ou industriels. Et une faisabilité technique et sanitaire traversée de controverses : pour certains, les environnements fermés (NOR) rassurent ; pour d'autres, ils réintroduisent une artificialité contraire à l'imaginaire du « naturel ».
Ces tensions ouvrent sur une autre question, centrale pour de nombreux professionnels : celle de la destination de l'humus et du statut qui lui serait attribué, un sujet qui cristallise les enjeux juridiques, symboliques et mémoriels développés dans la partie suivante.

e) <u>Professionnels du funéraire : l'humus, entre statut juridique, symbolique et destinations envisagées</u>

La destination de l'humus issu de la terramation est l'un des points qui cristallisent le plus les débats parmi les professionnels interrogés. Derrière la question en apparence simple de « que peut-on en faire ? Et ne pas en faire ? » se joue bien plus qu'un choix pratique. C'est tout un ensemble d'enjeux écologiques, éthiques, symboliques et juridiques qui se nouent. En filigrane, se dessinent différentes visions du corps, du rapport à la mort, de l'inscription du souvenir dans l'espace et, plus largement, de la place que l'on souhaite – ou non – donner aux morts dans le monde des vivants.

Parmi les usages possibles, l'un provoque un rejet presque unanime : l'emploi de l'humus pour fertiliser des cultures destinées à l'alimentation humaine. Emma exprime clairement cette opposition : *« de me dire que les légumes que je vais manger […] ont été fertilisés par un défunt… je pense que je serai un peu dégoûtée. […] éthiquement parlant je suis pas très fane*

de l'idée. » Pour elle, la transformation doit avoir une finalité ornementale, non alimentaire. Philippe formule une objection du même ordre, mais en y ajoutant une dimension anthropologique : *« On peut aussi faire pousser des radis, manger des carottes, grâce à ça. [Et ça serait pire que planter des arbres ?] Oui ! Parce qu'on mange nos morts ! J'ai du mal. D'ailleurs, quand vous dites ça à la communauté des gens du voyage : 'Mange tes morts !'... C'est tout ce qui n'est pas possible de faire. Cette espèce de cannibalisme-là qui me… »*. Ici, le refus dépasse largement la crainte d'une contamination : il relève d'un interdit symbolique fort, voisin du tabou du cannibalisme, même lorsqu'il s'agit d'une ingestion indirecte par des produits végétaux.

Pour Jérôme, la frontière se situe moins dans le résultat final que dans l'intentionnalité du geste. Il accepte l'idée qu'un arbre fruitier puisse être nourri par un défunt, en étant planté sur sa tombe par exemple, mais refuse qu'un tel usage soit volontairement organisé : *« parce qu'on ne m'a pas dérangé pour ça. On m'a laissé tranquille et c'est la nature qui l'a fait. On ne m'a pas pris, on ne m'a pas transporté ».* Ce témoignage révèle ainsi une distinction essentielle : l'acceptabilité ne s'arrête pas à la question du devenir biologique du corps, mais à l'usage qui en est fait. Planter un arbre fruitier sur la tombe est perçu comme un geste mémoriel et relationnel – l'arbre devenant un signe et un support de lien – tandis que l'extraction et le déplacement de l'humus à des fins utilitaires sont vécus comme une instrumentalisation, *« je préfère le laisser tranquille que de l'utiliser pour quelque chose ».* Autrement dit, ce n'est pas l'idée que le corps nourrisse la vie qui pose problème, mais le fait d'être dérangé, déplacé et réaffecté dans une logique purement fonctionnelle.
En miroir de ces interdits, la plantation d'arbres apparaît comme l'option la plus consensuelle et valorisée. La figure de l'arbre condense cette écologie sensible. Pour Julie, *« la symbolique de l'arbre est quand même chouette parce qu'on sent à quel point il y a vraiment ce cycle de la vie. Il y a vraiment la mort a donné la vie et […] tu gardes le lien avec la personne »*, jusqu'à faire de l'arbre un *« arbre un peu mémoriel »* auquel *« tu peux t'adresser »* à ton défunt, *« il est quand même présent, ça le matérialise quand même »* : le végétal matérialise la continuité entre mort et vivant tout en offrant un support de mémoire et de présence. L'arbre devient à la fois un repère physique, un support de mémoire et un symbole de régénération.

Ces préférences se doublent d'une réflexion sur le statut même de l'humus. Pour Christophe, cette matière reste liée au corps humain et ne devrait donc pas passer dans la sphère privée sans encadrement : *« à partir du moment où le corps ne nous appartient plus… pour moi il doit être*

géré par la collectivité, comme pour les cimetières ». Derrière cette position, se pose la question fondamentale de la qualification juridique de l'humus : doit-il être considéré comme une « terre » ou comme un « reste mortel » ?

Dans le premier cas, il pourrait être librement utilisé, y compris dans des propriétés privées ou pour des inhumations en pleine nature. Cette liberté élargie risquerait toutefois d'aboutir à une banalisation de l'humus, à l'image de ce qui s'est produit avec les cendres issues de la crémation avant la loi de 2008, lorsque leur statut non encadré avait permis des usages parfois éloignés du registre funéraire. Dans le second cas, l'humus relèverait du régime funéraire, entraînant un encadrement strict de son déplacement, de son utilisation et de sa conservation, comme c'est le cas aujourd'hui pour les cendres.

Ce statut intermédiaire – à mi-chemin entre matière organique et reste humain – ne dispose actuellement d'aucun équivalent précis dans le droit français, ce qui alimente incertitudes et divergences.

Les pratiques de la terramation montrent que le statut attribué à l'humus qui en est issu engage bien plus qu'une simple question technique : il traduit des choix symboliques et sociaux sur la manière de qualifier ce reste. En Belgique, le projet d'humusation oscille entre deux registres : d'une part, l'humus est pensé comme une matière organique anonyme destinée à nourrir les sols ; d'autre part, il est reconnu comme un reste humain lorsqu'une petite fraction (environ 1%) peut être déposée au pied d'un arbre mémoriel dans une forêt du souvenir. Aux États-Unis, la qualification est différente : l'humus est assimilé aux cendres, avec un statut juridique qui permet de le partager, de le conserver à domicile et/ou de l'inhumer dans des terrains privés comme publics. L'accent est ici mis sur la liberté des familles et l'appropriation individuelle du devenir des restes. En Allemagne enfin, l'expérimentation en cours tend également vers une assimilation aux cendres : l'humus ne peut être inhumé qu'au cimetière, dans une sépulture, soulignant le rôle central du cadre institutionnel et collectif dans la gestion de la mort.

En France, les professionnels du funéraire expriment des positions contrastées quant à la destination possible de l'humus. Certains mettent en avant la possibilité d'un usage familial, à condition que celui-ci demeure circonscrit à un cadre intime choisi par le défunt ou ses proches, et qu'il conserve une signification explicitement funéraire. Dans cette perspective, l'humus ne saurait être réduit à une simple ressource organique : il doit rester porteur d'un sens mémoriel, permettant un recueillement. Comme l'explique Emma :

> « Moi je trouve que c'est au bon vouloir de la famille. (…) Je verrais pas l'inconvénient à le mettre chez soi où on veut quoi, après tant que c'est dans un lieu soit public soit à soi, privé, (…) dans un lieu

> significatif. On peut planter un arbre dessus ou autre, mais vraiment cette utilité de symbole, de recueillement ».

À l'inverse, d'autres enquêtés insistent sur la nécessité d'un encadrement public et collectif, perçu comme la seule garantie contre des détournements d'usage et une perte de sens. Pour Philippe, la légitimité de la destination de l'humus repose avant tout sur le maintien d'un cadre institutionnel : *« Je respecte, bien sûr les choix qui sont faits légalement. Mais non, le corps reste dans un lieu, alors plutôt au public, qui va être le cimetière (...). Mais non, le* lieu [de destination de l'humus]*, c'est un lieu où il y a les morts ! Moi, j'ai pas envie de vivre avec mes morts ».*

Ces deux orientations, l'une davantage tournée vers l'appropriation familiale et l'autre vers la responsabilité collective, se rejoignent néanmoins dans une même inquiétude : la crainte que l'humus devienne une « terre comme une autre ». Derrière ce risque de banalisation se joue l'effacement de la dimension mémorielle et rituelle qui, aux yeux des professionnels, doit rester au cœur du procédé et en justifie la valeur symbolique. Comme le souligne Philippe, la perspective d'un détournement utilitaire apparaît particulièrement problématique : *« L'arbre qu'il soit à côté de la tombe, je trouve ça très bien, qu'il se nourrisse de là où on a inhumé quelqu'un (...) ok, mais le prendre pour aller le disperser je sais pas où... Parce que là, on risque d'en retrouver, pourquoi pas, aussi dans les sacs de terreau. Pourquoi pas hein ?! ».*

Cette crainte traduit une tension centrale : tant que l'humus reste associé à un lieu de mémoire (maison familiale, cimetière, arbre de souvenir), il conserve son statut de reste humain et de support rituel. Mais dès lors qu'il risque de circuler comme une matière banale, comme souhaite le faire le projet Humusation, il franchit la frontière symbolique qui sépare le sacré du profane. L'encadrement institutionnel, défendu par certains professionnels, apparaît alors comme une manière de protéger ce seuil, en empêchant que le défunt ne soit dissous dans l'anonymat de l'ordinaire.

En définitive, la question de la destination de l'humus ne se réduit pas à des considérations logistiques ou sanitaires. Elle engage la signification même de la terramation : ce que l'on choisit de transmettre à la Terre, ce que l'on accepte que la nature en fasse, et la manière dont la présence du défunt s'inscrit – ou non – dans un lieu durable. L'arbre-mémoire, la dispersion en milieu naturel ou l'intégration à un aménagement paysager deviennent alors autant de choix qui traduisent des conceptions différentes de la mort, de la nature et du rôle que l'on attribue aux morts dans le monde des vivants.

Ces débats sur la destination et le statut de l'humus renvoient inévitablement à une autre

question cruciale : celle de la faisabilité concrète des procédés, de leur maîtrise technique et de leur adaptation aux cadres existants. Les représentations symboliques et écologiques se confrontent alors aux contraintes matérielles, sanitaires et réglementaires, révélant d'autres lignes de fracture dans les discours professionnels.

f) Professionnels du funéraire : transformation du corps mort en compost, entre enjeux éthiques et symboliques

La question de la valeur éthique du compostage humain traverse l'ensemble des discours recueillis. Elle ne se limite pas à un jugement sur la technique : elle engage des représentations profondes du corps, de la mort et de ce que signifie respecter un défunt. Elle met aussi en lumière des sensibilités différentes selon que l'on privilégie la continuité avec le cycle naturel, la préservation de l'intégrité corporelle ou la maîtrise technique du devenir du corps.

Pour une partie des professionnels, l'humusation incarne un prolongement naturel du cycle de la vie, où la dépouille conserve un rôle actif après la mort. Jérôme résume ainsi sa vision : *« on continue de donner quelque chose (…), continuer de donner un petit peu de soi, même si on s'en va »*. Ce geste, interprété comme une forme de transmission posthume, rejoint les discours qui valorisent le lien entre le corps et le vivant, via les plantations mémorielles ou l'intégration à un environnement naturel. Dans cette conception, le corps, devenu humus, participe à nourrir la vie végétale, créant un lien tangible et durable entre le défunt et un espace vivant, voire le vivant en général. Cette approche s'accompagne d'une vision positive de la transformation. Julie par exemple, compare le corps à un compost fertile *« qui sent bon la forêt »* plutôt qu'à un déchet qui pourrit, renversant ainsi les connotations négatives de la décomposition. Dans ce registre, la transformation n'est pas vécue comme une atteinte à l'intégrité, mais comme un processus naturel valorisant, porteur de sens et d'émotion. L'image olfactive – la forêt, l'humus sain – joue ici un rôle clé pour rendre le procédé acceptable et même désirable.
Le contraste est fort avec d'autres professionnels, pour qui la transformation est problématique dès lors qu'elle implique une intervention humaine trop poussée. Delphine le dit clairement : *« Je n'ai pas envie qu'on me tripatouille (…), je préfère le simple, efficace, rapide »*. Ici, la préservation de l'intégrité corporelle prime sur la finalité écologique, et le respect du défunt passe par la sobriété des gestes et la limitation des manipulations. Cette réserve ne se limite pas à la terramation : elle interroge plus largement tout procédé funéraire nécessitant une

transformation encadrée du corps.
Ces divergences renvoient à une tension anthropologique intéressante : faut-il envisager le corps mort comme un don à la collectivité naturelle – un retour au cycle écologique – ou comme un reste intouchable, qui doit être protégé et mis à l'abri des manipulations ? Comme l'exprime Jérôme, *« donner quelque chose »* revient à concevoir la mort comme une continuité de la vie ; à l'inverse, pour Delphine et d'autres, c'est la non-intervention qui constitue le véritable respect.

La question du temps renforce encore ces divergences. Si la lenteur de l'humusation – près d'un an – peut être perçue comme un gage de naturalité, certains y voient au contraire un obstacle émotionnel et pratique. Un professionnel souligne ainsi sa préférence pour une approche rapide : *« je préfère le simple, efficace, rapide, pouf pouf quoi »* (Delphine). À l'opposé, d'autres insistent sur l'idée qu'il faut *« laisser la terre agir sur le corps »* (Samira), valorisant la temporalité longue comme garante de continuité avec les rythmes naturels.
Les NOR Process bénéficient, dans ce cadre, d'une image ambivalente. Leur protocole standardisé et leur durée raccourcie – deux mois environ – rassurent sur la maîtrise technique et sur l'absence de manipulations prolongées. Mais ce cadre clos et technologisé suscite aussi un malaise : Samira y voit moins un rituel funéraire qu'une série d'« expériences scientifiques ». Un autre enquêté va dans le même sens en notant que « ça fait très industriel, on recrée de l'artifice » (Jérôme), ce qui traduit une difficulté à percevoir dans ce procédé autre chose qu'une opération technique dépourvue de chaleur symbolique.
Ces ressentis traduisent un enjeu plus large : le funéraire n'est pas seulement une gestion matérielle du corps, mais aussi un espace de ritualité et de sens. Lorsque la technique occupe tout l'espace – comme dans certains discours sur les NOR Process – le risque est de voir la dimension symbolique s'effacer, au profit d'une perception de froide efficacité. L'histoire funéraire montre que ce type de tension n'est pas nouveau : la crémation industrialisée ou encore les soins de conservation ont déjà suscité des débats analogues autour de la frontière entre soin, technique et rite.

En définitive, si les procédés de compostage humain partagent un même objectif écologique, leur acceptabilité repose sur un équilibre délicat entre efficacité technique, intégrité corporelle et symbolique rituelle. C'est cet équilibre, variable selon les sensibilités, qui déterminera en grande partie leur capacité à trouver une place durable dans le paysage funéraire. Les propos recueillis auprès des professionnels montrent combien la question des valeurs et du rapport au

défunt structure la perception de la terramation. Entre désir de prolonger le cycle naturel et refus de manipulations jugées excessives, entre recherche de cohérence écologique et exigence de respect corporel, ces positions dessinent un spectre de sensibilités où se mêlent considérations techniques, éthiques et symboliques.

Mais ces choix et ces tensions ne se jouent pas uniquement dans l'espace professionnel : ils prennent une autre résonance lorsqu'ils sont envisagés du point de vue des familles, pour qui l'expérience de la perte, la mémoire et l'attachement affectif modulent profondément la réception de ces procédés. L'analyse qui suit s'attache à explorer cette dimension intime et personnelle, en restituant les discours des proches sur l'humusation et les NOR Process.

g) Familles : Découverte de la terramation, entre curiosité, étonnement et incompréhensions techniques

Les premières réactions des familles face à l'humusation et aux NOR Process traduisent une confrontation immédiate avec leurs représentations de la mort, du corps et des pratiques funéraires. Elles oscillent entre surprise, curiosité bienveillante, adhésion raisonnée et rejet instinctif. Cette dynamique de curiosité initiale a également été observée dans l'étude de Martin Julier-Costes sur l'acceptabilité de la terramation, où « le sujet de la terramation suscite la curiosité chez la plupart des personnes interviewées [...] *'Je ne connais pas encore trop grand-chose, mais par contre je sais que je suis enthousiaste !'* (Coline) » (Julier-Costes, 2024, p. 3). Autrement dit, la méconnaissance technique du procédé n'empêche pas une disposition favorable, ce qui rejoint les propos recueillis dans notre enquête sur la terramation. Les enquêtes d'opinion confirment par ailleurs cet écart entre notoriété et intérêt. Ainsi, le 6ème baromètre *Les Français et les Obsèques* (CSNAF-CREDOC, 2024) indique que seuls 10 % des Français déclarent avoir déjà entendu parler de la terramation, contre 31 % dans le sondage OpinionWay pour Humo Sapiens et la Maif (2022). En revanche, respectivement 20 % et 46 % des Français affirment qu'ils seraient prêts à y recourir pour eux-mêmes si cette alternative était accessible en France. L'ignorance du procédé reste donc majoritaire, mais elle s'accompagne d'un intérêt croissant, qui témoigne d'un potentiel d'adhésion important.

Chez nos enquêtés, cette première confrontation se joue d'abord autour d'une opposition entre naturalité et technicité. L'humusation séduit par son inscription dans un cycle écologique simple (« quelque chose qui nourrit la terre et la vie »), mais peut heurter par son vocabulaire

jugé trop cru (« faire du compost avec un corps humain »). À l'inverse, les NOR Process apparaissent comme une technologie d'accélération, perçue par certains comme plus neutre, mais aussi comme artificielle, coûteuse et énergivore.

La temporalité du processus constitue un autre filtre d'adhésion : pour certains, l'année nécessaire à l'humusation offre un temps favorable au deuil et à la ritualisation ; pour d'autres, elle représente un frein insupportable. Les procédés accélérés séduisent ceux qui souhaitent un adieu rapide, mais apparaissent parfois en rupture avec le rythme naturel de la mort.

Enfin, les réactions initiales révèlent deux autres tensions : entre sacralité et matérialité, lorsqu'il s'agit de réduire le corps à un substrat organique ; et entre sécurité et exposition, avec l'émergence immédiate d'inquiétudes sanitaires (risque de contamination, exposition aux animaux, etc.).

En somme, ces réactions inaugurales ne se réduisent pas à une compréhension technique des procédés. Elles mobilisent, souvent de manière implicite, des représentations profondes de la mort et du devenir du corps. Derrière l'enthousiasme écologique ou la sidération lexicale, derrière l'attrait de la rapidité ou la peur de l'artificialité, se dessine un socle symbolique fait de croyances, d'héritages culturels et de sensibilités personnelles. C'est ce socle, parfois stable, parfois contradictoire, qui conditionne la manière dont les familles envisagent – ou rejettent – l'humusation et les NOR Process.

La thématique suivante explore précisément ces représentations sociales de la mort et du devenir du corps, pour comprendre comment elles structurent la réception de ces nouvelles pratiques.

h) Familles : retour à la terre et cycle du vivant, entre perceptions symboliques et influences culturelles

L'analyse des discours des enquêtés montre que les représentations sociales associées à la mort et au devenir du corps structurent de manière décisive la réception des procédés de terramation. Deux grands registres apparaissent, souvent en tension, parfois articulés dans un même discours : un registre sacralisant, qui maintient la mort dans un horizon symbolique et rituel, et un registre naturaliste, qui l'inscrit dans un cycle matériel et écologique.

Pour une partie des enquêtés, le corps humain conserve, même après la mort, une valeur qui dépasse sa seule matérialité. Ce respect « ontologique » du corps se traduit par une forte

réticence à l'idée de le transformer en matière compostable. Aude affirme ainsi que *« c'est trop sacré l'être humain pour en faire du… compost »*, et ajoute que le terme lui-même lui paraît dissonant : *« il faudrait donner un autre nom tu vois un peu plus fun »*. Derrière la réaction lexicale se joue une question anthropologique centrale : nommer le corps « compost » revient à l'associer à une matière ordinaire, banalisée, ce qui brouille la frontière entre sacré et profane. Dans le rapport sur l'acceptabilité de la terramation (Julier-Costes, 2024), d'autres témoignages traduisent une forte charge négative associée aux images du procédé. « Dans quelques entretiens, le compost renvoie au fumier (Françoise) ou à la pourriture (Claude) et l'image du linceul [...] à une momie (en opposition au cocoon) ou un meurtre » (p. 12). Ces associations, marquées par des registres sensoriels ou visuels déplaisants, créent un effet de rupture avec l'imaginaire positif du retour à la terre. Elles soulignent que les procédés de transformation corporelle, qu'ils soient mécaniques ou biologiques, ne mobilisent pas tous les mêmes représentations et peuvent, selon les mots choisis ou les images évoquées, susciter soit un sentiment d'harmonie, soit un malaise profond. Jacques, de son côté, marque une limite nette :

> « J'ai du mal à imaginer que le corps peut servir de compost pour faire des plantations. 'Tiens, on va mettre un morceau du corps de grand-mère ici'. Enfin, tu vois, c'est dans l'excès de son imagination. 'On va mettre un morceau du corps ici pour faire pousser nos carottes'. Voilà, cette notion de respect du corps humain qui va servir de... de fumier. (…) S'en servir, à faire un potager. C'est gênant. Là, ça commence à me titiller ».

Même s'il admet le mettre au pied d'un arbre, c'est *« très bien, ça sert pas à autre chose que l'arbre »*. Ce qui heurte ici est le passage du devenir de l'humus vers une finalité productive, perçue comme un abaissement du *« respect de l'enveloppe charnelle ».* Sarah exprime une position voisine : elle se dit troublée par l'idée d'arbres, *« genre avec les os broyés des gens. C'est horrible »* et revendique un ancrage traditionnel : *« le corps en paix, c'est dans la terre »*. Ses propos illustrent le poids de représentations ancrées dans des pratiques séculaires où l'inhumation, au sein d'un espace funéraire identifié, reste la norme de respect et de clôture symbolique. Enfin, Huguette refuse que *« transformer le corps en compost »* devienne une pratique ordinaire *: « moi je trouve qu'on n'a pas besoin de ça »* et *« tu n'es pas là pour nourrir les arbres »,* plaidant pour *« laisser en paix »* le corps et maintenir une séparation nette entre mort et usages écologiques. Cette inquiétude rejoint une tradition funéraire où le corps, même vidé de vie, reste porteur d'une dignité particulière, que la technique doit protéger plutôt que dissoudre dans un processus biologique commun. Léa, attachée au caractère symbolique des lieux funéraires, n'adhère pas à l'idée d'un humus dispersé dans un potager. Elle aime *« le petit côté un peu mystique dans les cimetières »*, mais considère qu'une répartition de l'humus *« dans un jardin d'une commune ou dans un potager »* ça *« enlève cette magie-là »*, cette charge

symbolique et affaiblir le sentiment de lien avec les morts. Elle ne *« passe pas le pas »* de l'incorporation au jardin familial, tout en envisageant l'inscription dans un espace funéraire identifié *« mettre une partie [de l'humus] dans un parterre de fleurs ou un truc, je n'arrive pas psychologiquement à passer le pas. J'arrive à passer le pas si ça reste dans l'ensemble d'un cimetière. Mais je n'arrive pas à passer le pas si c'est dans la commune »*. Elle s'interroge aussi sur le statut de l'humus (*« ça n'aurait pas le même statut qu'un cadavre »*), et sur les risques (maladies, dissémination), ce qui montre que l'acceptabilité passe par un travail de qualification symbolique et sanitaire du matériau.

À l'opposé de ces réticences centrées sur la dignité de l'enveloppe charnelle, certains enquêtés expriment une vision apaisée et harmonieuse du devenir du corps, marquée par une symbolique de continuité avec la nature. L'étude sur l'acceptabilité de la terramation (Julier-Costes, 2024) met en évidence cette dimension : Coline parle d' *« une remise à la terre. Une osmose, une réintégration à la terre »* (p. 10). Cette formulation, où le défunt se fond dans un cycle naturel perçu comme protecteur, rejoint les propos recueillis dans nos entretiens, où la métaphore végétale et la symbolique du sol sont souvent mobilisées pour exprimer une continuité avec le vivant. Plusieurs enquêtés mobilisent explicitement l'idée de continuité entre le corps et la terre. Antoine assume une vision résolument cyclique *:*

> « Poussière tu es né, tu retourneras poussière. Je suis carrément pas contre, j'adore le principe. (…) Le côté nature, tu vois. Le fait qu'à un moment donné, ça remette un petit peu les choses en place, je trouve. On est de la matière, tu vois. Ouais. Enfin, le corps est de la matière. Et on fait partie d'un cycle. Et le fait est que nos manières de faire, contrairement à certaines cultures, font qu'il y a quand même... peut-être pas un arrêt, mais au moins un gros retardement sur la réintégration dans le cycle naturel des choses. Et c'est vrai que l'humusation, ça peut être pas mal, tu vois, à ce niveau-là ».

Il insiste sur le caractère pédagogique de l'humusation, qui fait *« re-rentrer dans la tête des gens qu'on fait partie d'un tout, et que notre chair, l'un dans l'autre, elle fait partie de la terre, et elle peut très bien, en fait, servir d'engrais ».* Il justifie cette position par son expérience personnelle et professionnelle du compost, qui vient renforcer sa conviction : même si tu as utilisé *« tes propres matières fécales et l'urine »,* après une phase de maturation, *« tu plonges ta main dedans, c'est… c'est incroyable, c'est de la terre. Et pourtant, il y a un an, tu as vu que tu avais mis des trucs qui n'étaient clairement pas comme ça… »*. Si bien que, ayant conscience que le phénomène de dégradation a déjà eu lieu, pour lui *« ce n'est pas ton père que tu vas mettre sur tes aubergines, c'est de la matière animale et végétale, etc., qui a déjà été dégradée »*. Max exprime la même idée de façon décomplexée : *« Nous on est des humains mais on fait partie de la même chaîne »*, ajoutant que consommer des végétaux nourris par cet humus ne le

dérange pas. Pour David, cette intégration relève presque d'une philosophie : la terramation devient

> « le fondement même de l'immortalité. C'est ça 'On utilise l'eau, on utilise l'humus. Une plante va pousser, qui va servir à nourrir un être humain. Un être humain qui va vivre grâce à ces plantes'. Donc qui va en conserver des... un millionième dedans… mais c'est d'autant plus une immortalité que cette personne, la première génération qui sera nourrie de ces plantes, va elle-même mourir, va elle-même être replantée et retransporter une partie de ce qu'on aura donné avant. C'est bien le début de l'immortalité ».

Une immortalité non pas individuelle mais matérielle, chaque génération nourrissant la suivante, ce que Davies et Rumble rapprochent d'ailleurs de la théorie du don de Mauss (Mauss, 1925), en considérant le corps humain lui-même comme un don qui pourrait profiter aux générations futures. Pour David, dans une approche très pragmatique et matérialiste,

> « les inhumations telles qu'on les fait actuellement dans les cimetières, c'est juste un gâchis énorme de matière organique. Pour moi, à l'état de mort, un corps d'être humain ne vaut pas plus qu'un corps de renard ou de biche. Pour moi, ce qui fait l'humanité, ce n'est pas ça. C'est notre esprit, c'est notre âme, ce n'est pas le corps ».

La continuité naturaliste est souvent associée à des lieux vivants et identifiés. Aude dit aimer *« la forêt du souvenir »*, parce que *« les Hommes sont très connectés avec les arbres. (…)* et si l'humus ne représenterait matériellement pas le défunt, *« symboliquement, la forêt du souvenir représenterait, (…) plein d'âmes ».* Elle apprécie aussi « l'idée de ne pas avoir d'accessoires » (cercueil, pierre tombale, etc.), jugés contraires à ce rapport immédiat à la terre. Maxime insiste pour sa part sur l'importance d'un repère de mémoire. Il *« aime bien le fait du corps qui disparaît mais qui [laisse] un endroit de recueillement »* et se projette aisément dans *« l'arbre »* comme support de pensée et de visite ; ce qu'il aime bien, *« c'est la symbolique du retour à la terre* ».

Enfin, certains enquêtés minorent la rupture symbolique en désacralisant l'humus. Aurélie tient une position de banalisation assumée : *« c'est du terreau après, donc tu en fais ce que tu veux du terreau »,* tout en replaçant ce devenir dans une cosmologie ordinaire *« on vient du sol et on retourne dans le sol »*. Elle sépare nettement âme et corps : le premier relève de la spiritualité, le second « retourne » à la nature. Dans ce cadre, l'humusation devient acceptable, car elle respecte l'ordre naturel, tandis que les NOR Process, plus techniques, rappellent l'univers clos du cercueil qu'il critique. Ici, le corps est pensé comme matière en circulation, et la dignité n'est plus attachée à une séparation stricte mais au cadre général (moins de « boîtes » – cercueil, caisson de NOR Process – plus de nature).

D'autres adoptent une position hybride, en séparant les dimensions rituelle et technique. Léa exprime également une position plus nuancée, en distinguant les dimensions rituelles et techniques. Pour elle, des procédés comme la terramation ou la crémation, s'ils *« enlèvent un peu le côté symbolique et spirituel »*, n'excluent pas *« une belle cérémonie [avant, ndlr.] »*. Cette dissociation permet de préserver la fonction sociale et symbolique du rite, tout en adoptant une technique funéraire jugée écologiquement plus pertinente.

En définitive, les discours recueillis montrent que la terramation et, plus largement, l'idée de « retour à la terre » ne relèvent pas d'un consensus, mais se déclinent en registres symboliques pluriels. Si certaines réticences s'expriment en lien avec des appartenances religieuses (notamment juive ou musulmane dans notre enquête), d'autres, chez des personnes se déclarant non-croyantes, traduisent davantage un malaise éthique ou imaginaire face à la décomposition du corps. Entre vision cosmologique d'une continuité avec le vivant, vigilance éthique face à l'usage utilitaire du corps et désacralisation assumée de la dépouille, les familles expriment des sensibilités contrastées qui révèlent la complexité du rapport contemporain à la mort. La terramation apparaît ainsi comme un révélateur des tensions entre sacré et nature, entre mémoire et matière, entre respect de l'intégrité et valorisation écologique. Loin de se réduire à une alternative technique, elle engage des conceptions profondes de ce qu'est un corps après la mort, de la place des défunts dans l'espace social et de la manière dont les vivants souhaitent inscrire la mort dans le cycle du vivant. Comprendre ces registres est essentiel pour analyser l'acceptabilité de l'humusation et des NOR Process, car ils déterminent ce que chacun juge digne, supportable ou au contraire inacceptable.

i) <u>Familles : entre ouverture et réticences, les conditions d'acceptabilité sociale de la terramation</u>

L'acceptabilité des procédés d'humusation et de NOR Process se construit dans un espace de négociation entre innovation technique, contexte culturel et religieux et expériences personnelles de la mort. Ce n'est pas la technique seule qui suscite l'adhésion ou le rejet, mais la manière dont elle s'articule – ou entre en conflit – avec les normes, les sensibilités et les besoins du groupe social.

En anthropologie, le temps des rituels funéraires et du deuil est une dimension fondatrice des

rites funéraires : il organise la séparation progressive entre le monde des vivants et celui des morts, et donne au défunt sa nouvelle place dans l'ordre social. C'est à ce prisme que se lit la tension entre procédés rapides et procédés lents, comme déjà évoqué avec l'aquamation.

Pour certains enquêtés, la durée d'environ un an propre à l'humusation est perçue comme une opportunité de ritualisation prolongée, qui n'existe pas pour d'autres modes de sépulture. Blandine le formule explicitement : *« dans la chronologie d'un deuil, un an c'est génial quoi. C'est vraiment la meilleure période à mon sens pour que, les familles ritualisent autour de ça »*, suggérant que l'humusation permet un récit en deux temps – mise en transformation, puis récupération de l'humus. Cette temporalité s'inscrit pleinement dans ce que l'anthropologue Robert Hertz appelait les secondes obsèques (Hertz, 1928) : une première phase liminaire où le corps n'est pas encore tout à fait passé dans le monde des morts, suivie d'un second temps d'agrégation, une fois le corps en état de dessication, ici sous forme d'humus. Le rapport d'acceptabilité sociale de la terramation confirme cette perception : Pierre insiste ainsi sur le fait que « nous laissons faire la nature, tranquillement, à son rythme » (Humo Sapiens-Maif-OpinionWay, 2022, p. 16), valorisant la lenteur comme une forme de cohérence symbolique avec le cycle du vivant.

À l'inverse, d'autres expriment une gêne face à cette temporalité longue, même accélérée grâce aux NOR Process. Maxime insiste sur le besoin d'un adieu rapide : *« si tu ne peux pas dire au revoir avant un mois… au secours »*. L'étude met également en évidence que « les techniques au sol ou en sous-sol sont largement plébiscitées et la hors-sol est rejetée […], car reconnues, rassurantes et douces » (*Ibid*. p.15). Ce rejet du hors-sol traduit bien que ce n'est pas la durée en tant que telle qui est déterminante, mais la compatibilité perçue entre le procédé, le rythme naturel et les attentes sociales.

Cette position reflète une conception plus contemporaine du deuil, marquée par la recherche d'une clôture rapide, dans un contexte où les rythmes sociaux (travail, vie quotidienne) ne laissent guère de place à des étapes prolongées. L'acceptabilité temporelle ne dépend pas d'un critère objectif (long vs court) mais de la compatibilité entre le rythme technique et le rythme socialement et émotionnellement attendu.

L'adhésion à ces procédés repose aussi sur la possibilité d'une appropriation. La liberté laissée aux familles – qu'il s'agisse du choix de la technique, du lieu ou de la destination de l'humus – est perçue comme une condition de dignité. David va même jusqu'à préciser que *« c'est pas loin d'être parfait, ça l'humusation. Il faudrait qu'on ait le choix. Il faudrait que le mort ait le choix de ne pas... pas donner la partie à la famille s'il le désire. Qu'il n'y ait pas de possibilité*

mémorielle s'il ne le souhaite pas ». Elle s'inscrit ainsi pleinement dans le contexte contemporain où la personnalisation des obsèques est devenue un enjeu central, allant parfois au-delà des marges déjà offertes par la crémation.

Maxime, favorable à l'idée que *« le corps disparaisse »*, pose néanmoins l'exigence de disposer d'un endroit de recueillement. Ce besoin traduit une constante anthropologique : même dans les dispositifs les plus écologiques, la trace matérielle ou symbolique du défunt reste indispensable pour maintenir le lien. Léa exprime la même idée en imaginant une belle cérémonie avant le procédé, afin de préserver un moment de rassemblement, marqueur social fort du décès.

En ce sens, les procédés qui offrent des marges de personnalisation apparaissent plus acceptables. Ils permettent d'inscrire l'innovation dans des formes rituelles familières, réduisant ainsi la rupture avec les modèles funéraires traditionnels. L'étude d'acceptabilité de la terramation souligne d'ailleurs cette attente : « Les techniques au sol ou en sous-sol sont largement plébiscitées, et la hors-sol est rejetée [...], car reconnues, rassurantes et douces » (*Ibid*. p. 15). Ces dispositifs sont également en lien direct avec le rythme naturel, qui est valorisé et fait pleinement écho à l'idéologie portée par la terramation : « Nous laissons faire la nature, tranquillement, à son rythme » (Pierre, *Ibid.* p. 16). Ces éléments confirment que l'adhésion repose sur une combinaison de repères techniques, temporels et symboliques.

L'humusation, par sa disposition en milieu naturel, au sol, suscite cependant des questions sur la sécurité et l'intégrité du corps. Laurence exprime son malaise face à l'idée d'un corps « contaminant » ; Marie évoque sa peur concernant la « propagation de maladies » ; Léa craint que des « ados en manque de sensations » ou des animaux puissent accéder à la dépouille. Bref, pour Olivier ça *« paraît moins carré »*. Ces craintes rejoignent celles exprimées dans le sondage OpinionWay (Humo Sapiens-Maif-OpinionWay, 2022), où 29 % des personnes défavorables à la terramation invoquent des raisons sanitaires, et 23 % la peur d'une atteinte physique à la dépouille. Même lorsqu'elles ne reposent pas sur des risques réels, ces représentations mettent en lumière un principe anthropologique central : la gestion des restes humains s'accompagne toujours de protections physiques et symboliques destinées à éviter le retour du mort dans l'espace social sous une forme jugée inappropriée. Dans les cultures occidentales, le cercueil et le caveau jouent historiquement ce rôle de barrière. La crainte de contamination traduit ici ce que Mary Douglas analysait comme l'expérience de la souillure : un corps hors de sa place menace l'ordre social autant que l'ordre sanitaire (Douglas, 2005). L'acceptabilité passe donc par la démonstration que ces procédés innovants possèdent leurs propres dispositifs de

protection – clôtures physiques, protocoles sanitaires, signalisation claire. Ceux-ci remplacent symboliquement les barrières traditionnelles, autrefois directement assurées par le cercueil ou le caveau, et aujourd'hui par les dispositifs des NOR Process.

Enfin, la réception de ces procédés dépend fortement du registre discursif qui les accompagne. Les termes *compost* ou *fumier* déclenchent un rejet instinctif, car ils associent le corps à des matières première ou agricoles perçues comme indignes, profanes. En revanche, parler de *retour à la terre*, de *cycle de vie* ou de *régénérescence* active un imaginaire plus favorable, positif. Une technique ne s'impose pas seulement par sa performance, mais par sa capacité à s'inscrire dans un récit culturellement intelligible. Ici, le choix du vocabulaire est un acte rituel en soi : il définit le cadre symbolique dans lequel la transformation est perçue et oriente la manière dont elle s'intègre au répertoire funéraire.

En définitive, l'acceptabilité sociale de l'humusation et des procédés de type NOR Process ne repose pas uniquement sur leurs qualités techniques ou environnementales. Elle s'élabore dans un équilibre subtil entre la temporalité du processus et le rythme émotionnel du deuil, la possibilité pour les proches de personnaliser et de s'approprier le dispositif, la perception que le corps est protégé par des barrières physiques et symboliques adaptées, et enfin le récit qui accompagne la pratique, porté par un vocabulaire jugé digne et compréhensible. C'est de la rencontre harmonieuse de ces dimensions que dépend la capacité de ces innovations à s'inscrire durablement dans le paysage funéraire, au-delà de leur seule pertinence écologique.
Ces conditions d'adhésion s'articulent directement avec une autre dimension centrale : le lieu et la manière dont l'humus est destiné ou déposé. Car si la technique détermine la transformation du corps, c'est bien la destination finale et la relation au lieu qui ancrent le défunt dans un espace social et symbolique durable, et qui conditionnent, pour beaucoup, la mémoire et la continuité du lien.

j) Familles : lieux, usages et symbolique jugés acceptables de l'humus

La destination finale de l'humus concentre une partie essentielle des débats autour de l'humusation et, dans une moindre mesure, des NOR Process. Au-delà de la technique elle-même, c'est l'inscription du défunt dans un espace – naturel, ritualisé ou utilitaire – qui cristallise les adhésions et les résistances. Ce choix engage des représentations symboliques

fortes sur la mémoire, la sacralité et la place du corps dans le monde des vivants, mais aussi sur ce qu'est exactement l'humus : simple matière organique, reste mortel ou substance ambivalente.

Pour beaucoup, le lieu où sera déposé l'humus doit rester identifiable, afin d'offrir un point d'ancrage mémoriel. Maxime résume cette attente : *« un endroit qui fasse un peu une image symbolique de recueillement. Un arbre, je trouve ça par exemple très beau, tu vois. Ou dans un jardin »*. Derrière cette demande se lit une constante anthropologique : le corps, une fois transformé, doit être réinscrit dans un territoire de mémoire, individuel ou collectif, qui permette aux proches de continuer à matérialiser la relation avec le défunt. La proximité des dispositions de terramation avec des formes funéraires familières (terre, tombe, arbre) joue ici un rôle décisif, comme le rappelle Léa, la terramation *« je trouve ça un peu plus proche de se faire juste enterrer sous la terre dans un cimetière naturel. Donc, dans l'absolu, je trouve ça... ça me parle plus que les deux solutions dont on a parlé avant* [la Promession et l'aquamation, ndlr.] *»*.

Parmi les destinations jugées acceptables, la forêt occupe une place particulière. Le sondage OpinionWay, *Les Français et la terramation,* montrait déjà que près d'un tiers des Français souhaitent que l'humus « soit exclusivement utilisé pour faire pousser un arbre de mémoire au sein d'une forêt mémorielle » (2022). Le dépôt d'humus dans un espace arboré permet de créer un sanctuaire naturel, où la présence des défunts se fond dans un paysage vivant et collectif. On retrouve ici une logique proche de certains cimetières paysagers ou forêts cinéraires, où la mémoire individuelle se mêle à un environnement partagé. L'arbre devient dès lors un substitut au tombeau, porteur de la symbolique de croissance, de continuité et de lien entre ciel et terre. Dans le rapport de Julier-Costes sur l'acceptabilité de la terramation (2024), un enquêté exprime cette vision en affirmant : « Nous laissons faire la nature, tranquillement, à son rythme » (Pierre, p. 16). Cette représentation « apaisée » de la dissolution du corps, perçu comme nourrissant la forêt dans son ensemble plutôt qu'une plante particulière, favorise l'acceptabilité en réduisant la personnalisation trop marquée du support mémoriel et en prolongeant les fonctions sociales et émotionnelles du cimetière dans un autre environnement.

En revanche, l'utilisation de l'humus pour fertiliser des plantes comestibles suscite de fortes résistances. Jacques s'insurge à l'idée de « faire pousser nos carottes » avec de l'humus humain, et Romain, sur un ton mi-sérieux, parle de « cannibalisme ». Chloé trouve l'idée « bizarre »,

Maxime la juge « plus choquante » qu'un arbre. Ces rejets s'ancrent dans un tabou alimentaire largement partagé : même transformée, la matière issue du corps humain reste symboliquement porteuse de l'identité du défunt. L'ingestion potentielle de cette matière est alors vécue comme une transgression des frontières entre vivants et morts. Le rapport d'acceptabilité le confirme : « Le compost renvoie au fumier (Françoise) ou à la pourriture (Claude) », et la perspective d'un usage agricole est fortement rejetée (*Ibid*., p. 12). Quelques voix minoritaires, telles celles d'Antoine ou Marc, considèrent pourtant que l'humus n'est plus « le défunt » mais une matière dépersonnalisée, au même titre que Léa *« non, ça n'aurait pas le même statut qu'un cadavre »*, montrant que l'acceptabilité pourrait évoluer à mesure que se diffuse un récit plus naturaliste de la transformation corporelle.

L'acceptation du lieu dépend également de sa configuration et de son statut. Un site clairement identifié, protégé et géré – forêt mémorielle, jardin du souvenir, terrain sanctuarisé – renforce la légitimité de la pratique. À l'inverse, l'idée d'une dispersion « ouverte » ou d'une utilisation domestique soulève des inquiétudes : banalisation, dilution de la mémoire, risques sanitaires ou perte de contrôle. En anthropologie, le lieu funéraire, même réinventé, reste un espace de séparation : il marque la frontière entre le monde des morts et celui des vivants, tout en permettant leur cohabitation symbolique. Lorsque cette séparation n'est pas claire, l'acceptabilité se fragilise.

En définitive, la destination de l'humus et le rapport au lieu dépendent étroitement de la manière dont la matière finale est perçue. Vue comme simple terre, elle peut être intégrée à une grande variété d'espaces, y compris utilitaires. Vue comme reste humain, elle appelle un lieu explicitement funéraire. Vue comme substance ambivalente, elle nécessite un espace qui conjugue respect écologique et continuité symbolique. Dans tous les cas, c'est la capacité à articuler transformation matérielle et inscription spatiale qui conditionne l'intégration de ces procédés dans le paysage funéraire contemporain.
Ces perceptions et choix de destination se trouvent également nourris — ou freinés — par la manière dont l'humusation et les procédés analogues sont perçus sur le plan écologique. Car au-delà de la mémoire et du rapport au lieu, ces innovations se présentent aussi comme des réponses à des enjeux collectifs de durabilité, de réduction d'empreinte environnementale et de recherche sémantique. C'est cet aspect que la prochaine thématique explore.

k) Familles : convictions, doutes et visions collectives de la dimension écologique de la terramation

Si l'humusation et les NOR Process sont présentés comme des innovations funéraires respectueuses de l'environnement, les enquêtés ne reçoivent pas tous cet argument de la même façon. Leur perception écologique se déploie sur un spectre allant de l'adhésion enthousiaste à un doute persistant, en passant par des approches plus nuancées qui tentent de concilier bénéfice collectif et exigences individuelles liées au deuil.
Ce spectre est également observé dans l'*Étude d'acceptabilité sociale de la terramation* (2024). Certains y voient un prolongement naturel de leur rapport à la nature : « C'est quelque chose qui est fondamental dans ma vie (…) j'ai ce rapport à la nature depuis que je suis petite » (Julie, p. 6). Pour d'autres, elle « fait écho à [un] engagement pour une forme de sobriété et de respect de leur corps, de la nature et du vivant » (Élodie, p. 7). Ces propos font écho à ceux recueillis sur la terramation, où le choix de cette pratique est souvent envisagé comme un acte écologique cohérent avec un parcours de vie. 73 % des Français trouvent d'ailleurs qu'il est intéressant de pouvoir prolonger ses efforts en matière de protection de l'environnement jusqu'à ses funérailles, et 59 % souhaitent que le devenir de leur corps contribue à régénérer l'environnement. 77 % pensent également que la terramation a un impact positif sur l'environnement (OpinionWay, 2022).

Pour certains, la terramation est presque immédiatement associée à un retour harmonieux au cycle de la vie. Aurélie décrit le procédé avec simplicité et évidence *: « Tu recouvres le corps avec du broyat, il y a des plantes dessus, la nature fait son travail… et puis ça nourrit la terre et la vie. C'est comme ça que ça devrait être ».* Romain y voit un *« retour à quelque chose de plus naturel »,* débarrassé des artifices coûteux et polluants, *« les cérémonies, en tout cas le cercueil et tout, c'est purement business »*. Antoine va plus loin en y associant une dimension presque éducative : *« Ça remet dans la tête [des gens] qu'on fait partie d'un tout. On croit qu'on est à part, mais non… on redevient de la matière qui nourrit autre chose ».* Dans le rapport de Julier-Costes (2024), ce registre naturaliste s'exprime aussi chez Ulysse : « Pouvoir être enterré dans la terre et consommé par les bactéries de mon corps et les autres espèces vivantes présentes là où je suis décédé...c'est pour moi la mort qui aura le plus de sens possible » (p. 7). Claude, de son côté, insiste sur le rôle fondateur de la mort dans l'équilibre écologique : « La mort est la condition nécessaire de la vie. Si la mort s'arrêtait, ce serait extrêmement triste parce qu'il n'y aurait plus de vie possible, aucune régénération. Donc là on est bien dans un

cycle qui est vertueux entre la vie et la mort » (p. 10).

Ce registre naturaliste trouve aussi un écho fort dans les entretiens que nous avons réalisés : David, au même titre que Laurence, Florence, Blandine, Antoine, Léa, Jacques, Michel, Célestine, Sonia ou encore Catherine affirment *« tu es poussière, tu redeviens poussière »*.

Lorsque les procédés NOR sont évoqués, l'argument écologique suscite plus de réserves. Laurence interroge : *« j'ai peur que le fait de gagner du temps connaissant un peu les américains j'ai peur que de gagner du temps coûte de l'argent et donc les systèmes mis en place polluent »*. Bastien reconnaît que *« ça fait gagner du temps »*, mais note que cela nécessite *« une production d'énergie »* et un suivi technique. Dans le rapport, Yasmine formule une inquiétude proche : « C'est pas écologique. J'imagine que pour mettre des gros ventilateurs ou du gros chauffage (...) ça doit bien pomper bien de l'énergie » (p. 15). Ici, la promesse de durabilité est relativisée par l'idée qu'une technologie complexe a nécessairement un coût énergétique, voire une empreinte environnementale qui peut contredire l'objectif initial.
D'autres enquêtés expriment plus largement une forme de désenchantement écologique. Michel confie : *« J'ai un peu peur que ce soit un combat perdu d'avance… »*. Olivier, de son côté, doute d'un effet global : *« Que l'on fasse tous nos morts de manière écologique, parce que sinon ça va pourrir la planète, j'y crois pas »*, même s'il reconnaît l'intérêt de gestes tangibles comme le reboisement : *« Oui, si ça permet de replanter des arbres, ça peut faire sens »*.
Ces réflexions montrent que l'adhésion ne repose pas seulement sur la perception du geste comme « écologique », mais aussi sur l'évaluation de sa cohérence technique. Les enquêtés cherchent à savoir si l'économie de ressources (terre, matériaux, espace) n'est pas annulée par d'autres formes de consommation.

Chez beaucoup d'enquêtés, la perception écologique relève davantage d'une sensation de justesse que d'un calcul précis de l'empreinte carbone. La terramation « sent bon la nature » dans le discours de certains, parce qu'elle s'accorde à une représentation valorisée du cycle biologique. À l'inverse, un procédé technique, même potentiellement performant sur le plan environnemental, peut sembler moins écologique s'il apparaît artificiel ou industriel. Pour d'autres, l'adhésion écologique repose sur un principe moral plus que sur une pratique quotidienne. Comme le dit Catherine : *« Je n'ai pas trop besoin d'aller dans la nature pour me réconforter, pour m'apaiser (…) mais que la nature soit respectée, ça, je suis à 100 % pour »*.

En définitive, la dimension écologique de la terramation est perçue à travers un mélange d'intuition, de jugement pratique et de préoccupations symboliques. Elle mobilise à la fois un imaginaire du cycle naturel, une attente de cohérence technique et une exigence de compatibilité avec les formes sociales et émotionnelles du deuil. L'adhésion écologique ne se réduit donc pas à un calcul d'empreinte environnementale : elle est aussi affaire de récits collectifs, de hiérarchies de priorités (le deuil avant l'écologie), et de visions du futur oscillant entre espoir et désenchantement. L'enjeu, pour que ces pratiques soient acceptées, est de rendre cette promesse environnementale tangible sans éclipser la fonction symbolique des funérailles.

l) La terramation : entre innovation technique et imaginaire symbolique

La terramation met en lumière les tensions entre innovation technique et traditions, entre attentes professionnelles de faisabilité et besoins de sens pour les familles, qui traversent aujourd'hui le champ funéraire. Du côté des professionnels, le procédé interroge d'abord sur un plan normatif et symbolique : peut-on envisager la transformation du corps en compost sans altérer la dignité des morts et la fonction structurante du rite des funérailles ? Cette question ne se limite pas à une interrogation technique, mais renvoie à la capacité du cadre juridique, des institutions et des opérateurs funéraires à encadrer une innovation susceptible de bouleverser l'économie symbolique des rites. L'histoire de la crémation, devenue une pratique légitime après des décennies de résistances, rappelle que toute innovation funéraire doit passer par un processus de régulation et de ritualisation avant d'être socialement intégrée. En ce sens, les professionnels se situent dans une posture de veille et de médiation, garants d'une continuité symbolique et institutionnelle.

Les familles, à l'inverse, appréhendent la terramation de façon plus intuitive et émotionnelle. Elles y projettent d'un côté une aspiration forte à un retour à la terre, en phase avec des convictions écologiques ou une sensibilité naturaliste, et de l'autre un malaise devant les images de compost, de broyat ou d'humus, vécues comme une réduction excessive de l'humain à une matière brute. Cette ambivalence traduit bien une tension entre deux registres : l'attrait pour un cycle de vie écologiquement valorisé et la crainte d'une désacralisation du corps. Ce qui prime pour elles, ce n'est pas la technicité du procédé mais la capacité à maintenir un horizon symbolique : des lieux identifiables, une temporalité adaptée au deuil, une ritualité claire permettant d'inscrire la mort dans un récit individuel, mais aussi collectif.

La confrontation entre ces deux logiques met en lumière un clivage structurant : les professionnels privilégient la dimension de contrôle, de dignité et de légitimité symbolique ; les familles évaluent surtout la cohérence avec leur vécu du deuil, leur rapport à la nature et leurs attentes en matière de mémoire.
Ce clivage n'est pas inédit. La crémation fut longtemps perçue comme une pratique inhumaine et profanatoire avant d'être adoptée massivement ; l'aquamation suscite aujourd'hui des débats analogues autour de sa dimension technique, parfois jugée trop industrielle. Dans tous les cas, l'innovation ne devient acceptable qu'à condition de trouver un équilibre entre rationalisation technique et inscription symbolique. La terramation s'inscrit ainsi dans une histoire plus large des transformations funéraires, où l'écologie devient un moteur d'innovation mais ne peut, à elle seule, garantir l'adhésion sociale.
L'avenir de la terramation dépendra donc de la capacité à articuler deux horizons : d'un côté, l'encadrement institutionnel et rituel qui rassure les professionnels et assure la continuité avec les cadres normatifs ; de l'autre, les besoins émotionnels et symboliques des familles, qui exigent des repères spatiaux, temporels et mémoriels. Elle ne pourra être acceptée que si elle parvient à conjuguer dignité et naturalité, encadrement technique et imagination symbolique.

Plus largement, la terramation pose la question du devenir des cimetières. Ceux-ci n'ont pas seulement pour fonction d'abriter les corps : ils sont des archives collectives, des traces visibles de notre passé, inscrivant les morts dans l'histoire des vivants. Que deviendrait cette mémoire si les corps se disséminaient dans l'humus, sans sépulture pérenne ? Les familles expriment déjà ce besoin d'un ancrage concret, d'une trace individuelle ou collective, fût-elle sous la forme d'un arbre, d'une stèle partagée ou d'un registre mémoriel. Si la crémation a conduit à inventer des espaces nouveaux (columbariums, jardins du souvenir), la terramation devra sans doute, elle aussi, inventer ses propres formes de monumentalité écologique — capables d'articuler la régénération de la nature avec la nécessité humaine de conserver des repères de mémoire.

En définitive, la terramation n'est pas seulement un nouveau procédé technique, mais un véritable laboratoire des funérailles contemporaines. Elle oblige à repenser la place du corps, le rôle de la nature comme médiateur du deuil et les manières de concilier innovation écologique et permanence symbolique. À la différence de la crémation, qui marquait une rupture radicale avec la terre, et de l'aquamation, qui privilégie la rationalité technique, la terramation cherche à renouer le lien entre corps et milieu naturel. Son avenir dépendra de la manière dont elle saura

articuler cycle de vie et mémoire des morts, écologie et histoire collective, pour offrir non seulement un devenir au corps, mais aussi une trace durable dans l'espace social et symbolique.

CONCLUSION DU CHAPITRE III DE LA TROISIÈME PARTIE

L'étude des modes de sépulture alternatifs met en lumière un tournant majeur dans l'histoire des pratiques funéraires. Qu'il s'agisse de la Promession, de l'aquamation ou de la terramation, ces procédés témoignent d'une même ambition : dépasser les limites écologiques et symboliques de l'inhumation et de la crémation en réinventant le devenir du corps. Ils traduisent le passage d'une logique d'isolement et de pérennisation (propre au caveau et au monument funéraire) à une logique de transformation et de réintégration dans le cycle du vivant.

Toutefois, loin de constituer une réponse uniforme, ces innovations révèlent des tensions profondes. Entre idéal écologique et contraintes techniques, entre adhésion symbolique et rejet sensoriel, entre promesse de durabilité et incertitudes réglementaires, elles dessinent un paysage funéraire encore incertain. Leur réception par les familles comme par les professionnels oscille entre curiosité, intérêt et réticence, selon les imaginaires culturels mobilisés (eau, terre, compost, froid) et la sensibilité de chacun face au devenir du corps.

Ces dispositifs ne disent donc pas seulement quelque chose de l'évolution des techniques funéraires ; ils traduisent plus largement les recompositions contemporaines du rapport à la mort. Dans une société où les cadres religieux traditionnels s'affaiblissent, et où les préoccupations écologiques deviennent centrales, le corps mort devient un lieu de négociation entre mémoire, écologie et technique. Le succès ou l'échec de ces innovations ne dépendra pas uniquement de leur efficacité environnementale, mais aussi de leur capacité à produire du sens pour les vivants.

Ainsi, les modes de sépulture alternatifs interrogent la manière dont nos sociétés entendent concilier le respect dû aux défunts, la quête de symboles porteurs et l'urgence écologique. Ils constituent moins une rupture qu'un laboratoire : celui d'une mort repensée à l'aune de nouveaux imaginaires collectifs, où l'horizon de la « bonne mort » se joue désormais aussi dans notre rapport à la planète.

CONCLUSION DE LA TROISIÈME PARTIE

L'exploration des pratiques funéraires écologiques et alternatives révèle une recomposition majeure du champ funéraire contemporain. Les quatre éléments naturels apparaissent toujours comme des repères symboliques puissants, mais leur mobilisation actuelle s'inscrit dans un contexte marqué par l'urgence environnementale. Les cimetières paysagers et les forêts cinéraires traduisent la volonté de concilier mémoire et nature, tandis que les procédés techniques tels que la Promession, l'aquamation ou la terramation introduisent des manières inédites de penser la transformation du corps.

Ces différentes expériences témoignent d'un même mouvement : le passage d'une logique de conservation et de monumentalisation du défunt à une logique de retour au vivant et d'intégration au cycle naturel. Mais ce mouvement n'est pas homogène : il s'accompagne de résistances, de tensions réglementaires, économiques et symboliques, qui traduisent l'incertitude de nos sociétés face à la mort et à son devenir.

En définitive, ces innovations funéraires ne constituent pas seulement de nouvelles pratiques techniques : elles reflètent des mutations profondes de notre rapport à la mort, à la nature et au collectif. Elles montrent que l'imaginaire écologique, loin d'être périphérique, investit aujourd'hui l'un des domaines les plus sensibles et les plus symboliques de la vie sociale. Cette partie a ainsi mis en lumière un funéraire en transition, où se dessinent les contours d'une nouvelle manière d'articuler mémoire des morts, pratiques rituelles et conscience écologique.

CONCLUSION

Rappel méthodologique et posture d'enquête

Revenir à la question qui a guidé ce travail – dans quelle mesure l'écologie est-elle devenue une nouvelle entrée pour penser la mort dans le funéraire français contemporain ? – conduit à constater un déplacement profond et multiforme. Avant d'en exposer les résultats, il importe de rappeler la démarche qui les a rendus possibles.

Cette recherche s'inscrit dans une approche ethnographique, qualitative et réflexive, qui, en réalité, a dépassé les sept années du doctorat, et fut conduite sur plus d'une décennie (2014–2025). L'enquête s'est déployée à la fois dans des contextes professionnels (entreprises de pompes funèbres, salons professionnels, formations), civils (familles endeuillées, conférences grand-public, cafés mortels) et politiques (institutions publiques, collectivités territoriales, cadres réglementaires). Elle repose sur un corpus combinant observations participantes, entretiens semi-directifs et analyse documentaire. Cette diversité de matériaux a permis d'articuler les échelles micro (gestes, récits, émotions), méso (stratégies d'entreprises, discours collectifs) et macro (cadres idéologiques, réglementation, imaginaires sociaux).

Mon positionnement a joué un rôle central dans la production de ces connaissances. J'ai mené ce travail en tant qu'anthropologue, mais aussi comme consultante-intervenante dans le champ funéraire, posture double qui m'a offert un accès privilégié à un milieu et à des informations souvent inaccessibles. Cette double appartenance a constitué à la fois une ressource et une contrainte. Ressource, car elle a favorisé la confiance des acteurs, l'observation de l'intérieur et la compréhension fine des logiques professionnelles, politiques et sociales. Contrainte, car elle a parfois brouillé les frontières entre analyse et participation, entre distance critique et implication affective. Cette tension, plutôt que d'être effacée, a été intégrée à la démarche. Elle a nourri une réflexivité sur les effets de ma présence, sur les biais potentiels et sur la manière dont l'enquêtrice, impliquée, est elle-même traversée par les sensibilités du milieu qu'elle observe.

Cette recherche ne s'est pas limitée à analyser la mise en œuvre concrète de l'écologie dans le champ funéraire, mais à comprendre la manière dont elle en reconfigure le langage, les gestes et les temporalités. Dans les mots d'abord, ceux des professionnels et des familles, qui parlent

désormais d'« empreinte carbone », d'« impact environnemental », de « cycle du vivant », d'« humus » ou de « retour à la terre », révélant une sensibilité nouvelle à la matérialité du corps et à son devenir. Dans les gestes ensuite, choisir un cercueil en bois issu de forêts françaises et durablement gérées ou en carton, disperser des cendres dans une forêt, planter un arbre sur la sépulture, ou choisir une urne biodégradable – autant de pratiques qui redessinent la frontière entre soin des morts et soin du vivant. Dans les temporalités enfin, celles entre chacun des rituels, et particulièrement celles de la transformation, et disparition du corps, réintroduire de la lenteur, ou du rythme tout du moins, dans les temps de la séparation.

La recherche a également éprouvé mes propres représentations et sensibilités. L'un des exemples les plus significatifs est l'évolution de ma réflexion sur mon rapport à la mort et le choix de mes dernières volontés, au gré des échanges avec les professionnels comme avec les familles, des découvertes et des lectures. J'ai compris, au fil des entretiens et des expériences de terrain, que ce qui importe finalement n'est pas tant l'approche pragmatique d'un funéraire écologique – même si une réflexion collective sur son impact environnemental reste nécessaire – mais le sens que l'environnement donne au rite, pour le défunt comme pour les proches. L'écologie « pour l'écologie » n'a pas de portée anthropologique en soi, sinon pour celles et ceux pour qui elle constitue une idéologie vécue au quotidien, et qui lui confèrent dès lors une valeur sémantique dans le rituel. Ce déplacement intime m'a permis de mesurer combien l'étude des funérailles écologiques engage aussi une réflexion sur ce qui, dans tout rituel, relie le geste au sens.

Résultats et apports principaux

L'écologie n'apparaît pas comme un simple argument technique ou marketing superposé aux pratiques existantes : elle recompose la manière de traiter les corps, de configurer les lieux, de mener les rituels et de qualifier ce que l'on considère comme une « bonne mort ». En ce sens, ce travail montre que les funérailles écologiques sont à la fois un objet concret (procédés, fournitures, aménagements) et un espace de projection où s'expriment des tensions symboliques, économiques et politiques contemporaines.

La réponse à la question de départ se formule nettement : l'écologie agit aujourd'hui comme une grille de lecture structurante du funéraire en France. Elle requalifie le devenir matériel du corps en réouvrant l'horizon d'un « retour au vivant », transforme l'esthétique et les usages des espaces mémoriels par la re-végétalisation des cimetières et l'émergence de forêts cinéraires, déplace les supports de souvenir de la stèle minérale vers des repères vivants, et requalifie les

arbitrages entre impératifs rituels, normes sanitaires et offres de marché. Ce mouvement, encore hétérogène selon les territoires et les acteurs, s'observe dans les discours professionnels, les attentes des familles, les propositions commerciales et les cadres réglementaires : il n'est plus périphérique, il organise désormais les choix.

Empiriquement, un tournant s'est produit lorsque les acteurs ont commencé à mesurer les impacts environnementaux des pratiques funéraires. La comparaison inhumation/crémation a ouvert la voie, mais l'enjeu s'est rapidement élargi au parcours complet des obsèques : mobilités, temporalités de cérémonie, équipements, fournitures. Ce glissement, du symbole vers le calcul, modifie la conversation publique et professionnelle, car il rend visibles des éléments longtemps impensés et déplace l'attention de la seule « technique de réduction du corps » vers l'empreinte globale.

Dans les lieux, la transformation est tout aussi nette. Les cimetières paysagers ou écologiques et les espaces arborés dédiés aux cendres déplacent la frontière entre espace des morts et espace du vivant. L'arbre y devient un support de passage et de mémoire, au croisement d'attentes écologiques et de besoins rituels. Cette mutation oblige à articuler écologie de gestion (essences, biodiversité, entretien) et support rituel (repères, délimitations, accessibilité). Un tel espace, si vivant et mouvant, malgré tout dédié aux morts, c'est précisément cette dynamique qu'il faut gouverner pour qu'il puisse être efficace.

Les modes de sépulture alternatifs – Promession, aquamation, terramation – donnent à voir l'écologie en actes, et ils en éprouvent l'acceptabilité. L'adhésion ne se joue ni sur la technique seule ni seulement sur l'argument environnemental. Elle dépend de l'articulation entre les temporalités du rite et du deuil, les protections symboliques et sanitaires rendues visibles, la clarté des séquences rituelles, et le récit proposé aux familles. Les mots comptent : « rejet », « eau », « acide », « compost », « humus », « retour à la terre », « cycle » n'ouvrent pas les mêmes imaginaires et n'assignent pas les mêmes gestes. La scénographie du sens – marquer des seuils, ménager des temps, montrer ce qui protège – fait ici office de condition d'acceptabilité.

Sur le plan théorique, cette thèse propose de considérer les innovations funéraires écologiques comme des dispositifs écologico-rituels, qui articulent quatre dimensions complémentaires : les métriques (énergie, émissions, matériaux, analyses de cycle de vie), les imaginaires (terre, eau,

arbre, saisonnalité), l'économie (offres, différenciations) et le cadre juridique (normes, droits, réglementations). Dans ces dispositifs, le statut du corps se reconfigure : il n'est ni un simple déchet à transformer, ni une entité totalement sacralisée, mais une réalité à la fois matérielle et symbolique, qu'il faut respecter tout en la remettant en relation avec le vivant. C'est précisément cette tension entre protection, relation et encadrement légal qui structure les débats et guide les pratiques dans le domaine funéraire.

En observant de l'intérieur l'introduction de l'écologie dans le champ funéraire – sur les terrains professionnel, civil, législatif et politique – cette ethnographie multi-niveaux a permis de suivre, sur une période prolongée, comment elle a progressivement reconfiguré les manières de voir et de penser le rite, les pratiques liées à la mort et au corps, ainsi que la relation des enquêtés à l'environnement. Cette approche a rendu possibles l'observation fine des transformations concrètes, concernant les discours et les usages, les choix matériels et symboliques, les régulations professionnelles et légales, ainsi que les interactions entre professionnels et familles.

Limites de la recherche et réflexivité

Comme toute ethnographie, cette recherche s'inscrit dans un contexte situé. Le matériau recueilli est ancré en France, avec des comparaisons ponctuelles, et repose sur un corpus de trente-neuf entretiens, complété par de nombreuses observations participantes et un travail documentaire. Ce choix a permis une profondeur d'analyse, mais il limite la portée comparative.

Concernant la bibliographie, elle aurait pu être plus étoffée et diversifiée. J'aurais également pu élargir ce corpus à des terrains et à des travaux étrangers plus variés, notamment anglo-saxons et nordiques, où la nature est déjà profondément intégrée aux pratiques funéraires, en particulier dans l'aménagement des cimetières. Ces contextes offrent des exemples précieux de conciliation entre mémoire, écologie et design paysager, qui auraient enrichi les comparaisons et affiné les perspectives d'analyse.

Par ailleurs, la durée du travail, étendue sur sept années, fut à la fois une chance et une contrainte. Elle m'a permis d'observer les évolutions du secteur et des sensibilités dans le temps long, mais elle a aussi rendu certains matériaux rapidement datés, dans un champ en mutation accélérée. Ce décalage m'a forcée à réévaluer régulièrement mes analyses, à déconstruire mes propres cadres d'interprétation, et à accepter que la thèse soit aussi la trace d'un moment particulier.

L'un des angles que cette recherche n'a pas pleinement exploré est celui de l'économie. Le poids du marché, les stratégies commerciales et les logiques de rentabilité jouent pourtant un rôle central dans la diffusion des pratiques funéraires. C'est l'offre qui détermine la demande. Le funéraire est un secteur à la fois sensible et économique. De nombreuses entreprises « surfent » sur les tendances, et l'écologie n'y a pas échappé, au risque d'entretenir des formes de *greenwashing*. Ma réserve personnelle à aborder la question de l'argent – thématiquement éloignée de mes habitudes de pensée – m'a conduite à ne pas développer cet aspect autant qu'il l'aurait mérité. De plus, ma proximité avec le milieu professionnel a renforcé cet éloignement : évoquer le marché depuis l'intérieur demandait un équilibre délicat entre compréhension et critique. Pourtant, une approche économique fine aurait sans doute enrichi l'analyse, en montrant comment les logiques marchandes participent, elles aussi, à la reconfiguration du sens des obsèques. L'économie des funérailles écologiques, à la croisée de la valeur symbolique, morale et financière, constitue un champ de recherche à part entière : comment les opérateurs traduisent-ils une préoccupation éthique en offre marchande ? Cette problématique, encore peu explorée, mériterait d'être prolongée dans de futurs travaux.

Enfin, mon positionnement d'anthropologue a été traversé en permanence par mon activité de consultante. Cette double appartenance m'a offert une proximité précieuse avec le terrain, d'ordinaire si fermé et obscur pour le « commun des mortels », presque inatteignable : les acteurs professionnels m'ont ouvert leurs portes, confié leur quotidien, partagé leurs contraintes et leurs convictions. Mais cette proximité a aussi pu freiner certaines analyses, notamment sur les dimensions économiques ou stratégiques du secteur, où la posture critique se heurtait à une loyauté implicite envers des interlocuteurs devenus partenaires, une famille dont je faisais partie. Maintenir l'équilibre entre implication et distance a donc été un exercice constant, parfois inconfortable, mais toujours heuristique.

Ce double positionnement – celui de la praticienne et de la chercheuse – a façonné le regard porté sur l'objet autant qu'il a façonné l'objet lui-même. Être aux côtés des professionnels du funéraire m'a fait avancer, tout en me permettant de constater combien ma présence à leurs côtés avait, elle aussi, un impact. Cela a été particulièrement visible lors de mes interventions en école de formation des métiers du funéraire, où j'ai pu approfondir la compréhension de leurs représentations de la mort et de leur métier. Plusieurs m'ont confié que la perspective anthropologique les avait aidés à mieux saisir l'utilité sociale et le sens universel de leurs missions, leur offrant une véritable clé de lecture et d'analyse de leurs pratiques professionnelles.

Ces limites n'amoindrissent pas l'argument central, elles en précisent les conditions de validité et indiquent où prolonger l'enquête. Des implications pratiques se dégagent.

Pour les opérateurs funéraires et les collectivités, il s'agit de rendre visible ce qui compte, en généralisant des indicateurs transparents à l'échelle du parcours complet du défunt (provenance et conditions de fabrication des produits, matières premières, émissions de CO_2, impact environnemental global, durabilité, recyclabilité) afin de permettre une comparaison claire, et de développer l'offre. Il s'agit de concevoir des lieux vivants, lisibles et protégés, en accordant autant d'attention à l'écologie qu'au rite : repères, seuils, hospitalité, médiations symboliques. Il s'agit aussi de soigner le rituel des procédés alternatifs en explicitant et accompagnant chacune des temporalités et en travaillant le vocabulaire qui soutient à la fois la compréhension et la symbolique. Il s'agit, enfin, d'une éthique de l'offre : traçabilité des matériaux, sobriété réelle des fournitures, articulation claire entre bénéfice environnemental et valeur rituelle. Pour réguler ces pratiques, il s'agit de donner des repères clairs tout en laissant de la souplesse, grâce à des expérimentations, des évaluations publiques et des guides pratiques qui concilient écologie et qualité rituelle. Pour l'accompagnement des familles, la priorité est de réintroduire du temps et des gestes, ajustés au rythme émotionnel du deuil et soutenus par des rituels de transition.

Pour la société civile, les implications sont tout aussi importantes. Il s'agit de s'intéresser de son vivant aux questions funéraires, d'en parler avec ses proches, de partager ses souhaits et d'écouter les leurs, afin de rendre la mort plus familière et appréhensible. Cela implique aussi de prendre le temps de choisir une entreprise funéraire en accord avec ses valeurs, avec une offre de plus en plus diversifiée, des grands groupes traditionnels, aux coopératives funéraires, en passant par les entreprises indépendantes aux configurations multiples. Les familles peuvent, et gagneraient à, poser des questions, comparer, demander des précisions sur les produits, les coûts et les impacts écologiques : il existe un large champ des possibles, malgré le cadre réglementaire, mais encore faut-il en avoir conscience. En ce sens, la diffusion d'une culture funéraire plus ouverte et informée constituerait l'une des conditions d'un développement écologique du funéraire – à condition toutefois que la mort, dans notre société, cesse d'être tenue à distance. Mais l'écologie, en réintroduisant la question du cycle, de la continuité et du vivant, offre sans doute un levier pour rendre cette approche à nouveau possible.

Pour pouvoir justement éclairer ces choix, il faut produire des connaissances : des études indépendantes, publiques et partagées sur l'impact environnemental réel des pratiques funéraires, sur la traçabilité des matériaux, sur la gestion des espaces et sur les coûts. Sans ces

données, ni les collectivités, ni les professionnels, ni les familles ne peuvent agir en toute conscience et connaissance.

Sur le plan académique, plusieurs pistes se dessinent. Les funérailles écologiques invitent à croiser l'anthropologie du funéraire avec d'autres sous-champs disciplinaires : l'anthropologie de la nature, pour comprendre la requalification du rapport au vivant ; l'anthropologie de la religion, pour penser les recompositions du sacré et du profane ; l'anthropologie de la trace et de la mémoire, pour interroger les formes renouvelées de commémoration. Mais d'autres disciplines sont également concernées : l'architecture (par la conception des espaces funéraires), la géographie (par la territorialisation des morts et des mémoires), le design (par la matérialité des dispositifs rituels), et les sciences politiques (par la gouvernance environnementale du funéraire et la fabrique des normes). L'écologisation du funéraire agit comme un prisme interdisciplinaire pour repenser la place du corps, de la mort et du vivant dans la société contemporaine.

Ces orientations ouvrent des pistes de recherche. Des suivis longitudinaux documenteront l'usage réel des lieux végétalisés et leurs effets mémoriels. Des comparaisons internationales, finement contextualisées, mettront au jour ce qui relève des invariants et ce qui tient des spécificités.

Anthropologie d'un nouveau rapport au corps, à la mort et à l'environnement

Replacer le phénomène des funérailles écologiques dans l'histoire récente du funéraire aide à en saisir la portée. Comme l'essor antérieur de la crémation, l'entrée de l'écologie révèle des bouleversements de fond dans le rapport au corps, au souvenir et à la « ville des morts ». On passe d'une alternative binaire – terre ou feu – à un continuum de solutions, où l'on compose entre empreinte écologique, cohérence biographique, lisibilité rituelle et hospitalité des lieux. Plutôt qu'une substitution, il s'agit d'une logique de composition : avec la nature, qui redevient un milieu de mémoire ; avec la technique, dont il faut borner l'ambition et ménager la signification.

Au terme de ce parcours, l'écologie apparaît comme un opérateur de mise en relation, non comme un critère externe à cocher. Elle oblige à tenir ensemble ce que l'on a trop souvent dissocié : impacts environnementaux et symboliques, techniques et émotions, gestion et mémoire. Elle rappelle que des obsèques efficaces ne tiennent pas seulement à une procédure, mais à une suite de gestes, de signes et de lieux qui soutiennent une séparation et rendent possible la vie d'après. Dans ces conditions, les funérailles écologiques cessent d'être une simple idée et deviennent une pratique concrète, reconnue et partagée par les acteurs.

BIBLIOGRAPHIE

Albert, J.-P. (1999). Les rites funéraires. Approches anthropologiques. *Les cahiers de la faculté de théologie*, 141-152.

Anonin, X., & Fruiquière, M. (2023). *Les « forêts sanctuaires », alternative aux « forêts cinéraires »*. https://www.resonance-funeraire.com/magazine/actu/6756-les-forets-sanctuaires-alternative-aux-forets-cineraires.html

Anstett, É. (2015). Les funérailles « bio ». *Communications*, *n° 97*(2), 147-159.

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

Ariès, P. (1977). *L'homme devant la mort. Le temps des gisants*. Points.

Assig, S. (2007). *Waldesruh statt Gottesacker : Der Friedwald comme nouveau Bestattungskonzept. Eine k ssenschaftliche Spurensuche*. Ibidem.

Association Durapole/Verteego. (2017). *Analyse environnementale comparative du rite de la crémation et de l'inhumation en Ile-de-France.*

Augé, M., & Colleyn, J.-P. (2009). *Les objets de l'anthropologie: Vol. 2e éd.* (p. 23-78). Presses Universitaires de France.

Auzelle, R. (1965). *Dernières demeures. Conception composition réalisation du cimetière contemporain*. Chez l'auteur.

Bachelard, G. (1942). *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière.* Librairie José Corti.

Bachelard, G. (1949). *La psychanalyse du feu*. Gallimard.

Barbet, J., & Chauville, J. (2019). *Balade funéraire gourmande*. Fage Éditions.

Barrau, A. (1987). *Les services funéraires : Permanences et évolutions*.

Baudry, P. (2006). *La place des morts. Enjeux et rites*. L'harmattan.

Beaud, S., & Weber, F. (2010). *Guide de l'enquête de terrain*. La Découverte.

Beaudouin, A., & de Saint-Phalle, J.-L. (2025). *Le Coût de la mort – La Sécurité sociale jusqu'au bout*. Éditions du Détour.

Bernard, J. (2007). La gestion des émotions aux pompes funèbres, une compétence reconnue ? *Formation emploi. Revue française de sciences sociales*, *99*, 61-74.

Bernard, J. (2009). *Croquemort—Une anthropologie des émotions*. Métailié.

Berruyer-Lamoine, B. (2011). Le temps du passage. Temps psychique, temps du rite. *Imaginaire Inconscient*, *n° 28*(2), 143-157.

Berthod, M.-A. (2006). De si beaux cadavres : Réflexions sur les soins de conservation des morts. *L'Autre*, *7*(3), 427-440.

Bertrand, R., & Groud, G. (2016). *Cimetières et tombeaux : Patrimoine funéraire français*. Éditions du patrimoine.

Biotti-Mache, F. (2013). La thanatopraxie historique. *Études sur la mort*, *143*(1), 13-59.

Blanchy, S. (2016). Nature et culture en anthropologie. In *1970-2010 : Les sciences de l'Homme en débat* (p. 317-329). Presses universitaires de Paris Nanterre.

Bloch, M. (1993). La mort et la conception de la personne. *Terrain [En ligne]*, *n°20*.

Blorville, G. (2017). *Les formes d'adhésion au discours sur les « Créatifs Culturels » : Approche sociologique de la diffusion d'une croyance dans le « capitalisme vert ».* Thèse de sociologie, Université François Rabelais de Tours.

Bonnet-Carbonell, J. (2006). *Malmorts, revenants et vampires en Europe*.

Boret, S. (2013). An anthropological study of a Japanese tree burial : Environment, kinship, and death. In *Death and Dying in Contemporary Japan (dir. Hikaru Suzuki)*. Routledge.

Boret, S. (2014). *Japanese Tree Burial Ecology, Kinship and the Culture of Death*. Routledge.

Boucault, S. (2023). Les forêts cinéraires dans le brouillard. *La Gazette des Communes*. https://www.lagazettedescommunes.com/849872/les-forets-cineraires-dans-le-brouillard/

Bourdieu, P. (1977). Remarques provisoires sur la perception sociale du corps. *Actes de la recherche en sciences sociales*, *n°14*, 51-54.

Bourdieu, P. (1979). *La Distinction—Critique sociale du jugement*. Les Éditions de Minuit.

Bourdieu, P. (2004). *Esquisse pour une auto-analyse*. Raisons d'agir.

Bourdieu, P., Memmeri, M., & Tassadit, Y. (2003). Du bon usage de l'ethnologie. *Actes de la recherche en sciences sociales*, *150*, 9-18.

Bushnell, D. I. (1875-1941) A. du texte. (1927). *Burials of the Algonquian, Siouan and Caddoan tribes West of the Mississippi / by David I. Bushnell, jr.*

Calet, H. (1958). *Peau d'Ours [Édition posthume]*. Gallimard.

Caroly, S., Rocchi, V., Trompette, P., & Vinck, D. (2004). Les services au défunt. Acteurs, territoires de compétences et dynamiques professionnelles. *La Lettre de la MiRE*, *1*, 8.

Caroly, S., Rocchi, V., Trompette, P., & Vinck, D. (2005). Les professionnels des services aux défunts : Compétences, savoirs, qualifications. *Revue française des affaires sociales*, *1*, p. 207-230.

Caroly, S., & Trompette, P. (2006). De la compétence de service aux compétences de coordination et d'orchestration : Autour du conseiller funéraire. *Perspectives interdisciplinaires sur le travail et la santé*, *8-1*

Chansigaud, V. (2013). *L'homme et la nature. Une histoire mouvementée.* Delachaux et Niestlé.

Chanvallon, S., & Héas, S. (2011). L'Homme et la Nature : En quête/enquête sensible. *Natures Sciences Societes*, *Vol. 19*(4), 355-364.

Charabidze, D. (2022). Compostage des défunts : Les enjeux sanitaires d'une nouvelle pratique funéraire. *The Conversation*. http://theconversation.com/compostage-des-defunts-les-enjeux-sanitaires-dune-nouvelle-pratique-funeraire-191538

Charabidze, D., Berneur, P., & Julier-Costes, M. (2025a). Accompagner l'émergence de nouvelles pratiques funéraires : De l'undone science à la recherche-action participative. *Nouvelle revue de psychosociologie*, *n° 39*(1), 113-129.

Charabidze, D., Berneur, P., & Julier-Costes, M. (2025b). Accompagner l'émergence de nouvelles pratiques funéraires : De l'undone science à la recherche-action participative. *Nouvelle revue de psychosociologie*, *39*(1), 113-129.

Charabidze, D., & Bony, J. (2025). *Mieux enterrer les défunts : Le compostage, une nouvelle voie funéraire ?* The Conversation. http://theconversation.com/mieux-enterrer-les-defunts-le-compostage-une-nouvelle-voie-funeraire-253681

Charlier, P. (2015). La mort chez les Parsis de Bombay. *Communications*, *n° 97*(2), 107-115.

Chaudeau, H., & Gavard, S. (2023). *Études de cimetières. Ile-de-France & Grand-Ouest*.

Chevalier, J., & Gheerbrant, A. (1982). *Dictionnaire des symboles*. Robert Laffont.

Clavandier, G. (2007). La crémation : Des pratiques singulières à l'élaboration d'un cadre de référence. *Études sur la mort*, *132*(2), 65-86.

Clavandier, G. (2009). *Sociologie de la mort. Vivre et mourir dans la société contemporaine*. Armand Colin.

Clavandier, G., & Michaud-Nérard, F. (2019). *Les cimetières : Que vont-ils devenir ? À partir d'une enquête en normandie, en france et ailleurs*. Hermann Éditeurs.

Clayden, A., Green, T., Hockey, J., & Powell, M. (2014). *Natural Burial. Landscape, Practice and Experience.* Routledge.

Cousin, J. (2007). La crémation la mort. *Études sur la mort*, *132*(2), 87-100.

CREDOC. (2003). *La montée de la crémation : Une nouvelle représentation de la mort*. *162*. https://www.credoc.fr/publications/la-montee-de-la-cremation-une-nouvelle-representation-de-la-mort

Crettaz, B. (2010). *Cafés mortels. Sortir la mort du silence*. Labor et Fides.

Crombé, V. (2001). La mort dans le boudhisme. In P. Gaudin, *La Mort : Ce qu'en disent les religions*, p. 127-149.

Crubézy, E. (2019). *Aux origines des rites funéraires. Voir, cacher, sacraliser*. Odile Jacob.

Crubézy, E., Masset, C., Lorans, E., Perrin, F., & Tranoy, L. (2000). *Archéologie funéraire*. Errance.

CSNAF-CREDOC. (2016). *Les Français et les obsèques*.

CSNAF-CREDOC. (2019). *Les Français et les obsèques. 5ème baromètre*.

CSNAF-CREDOC. (2024). *Les Français et les obsèques. 6ème baromètre*.

CSNAF-OUIACT. (2024). *Comprendre l'empreinte carbone des rites funéraires en France – De la prise en charge du corps jusqu'à la fin de la dernière cérémonie*.

Cummins, E. (2022). *Inside one of the world's first human composting facilities*. The Verge. https://www.theverge.com/c/23307867/human-composting-process-return-home

Dall'aglio, L. (2023,). L'entretien des cimetières face aux impératifs écologiques : Quand le vivant rentre dans la cité des morts. *Réseau « les Morts »*.

Dall'aglio, L. (2024). Ce que les cimetières disent de notre rapport au vivant. *The Conversation*. http://theconversation.com/ce-que-les-cimetieres-disent-de-notre-rapport-au-vivant-230028

Dartiguenave, J.-Y., & Dziedziczak, P. (2012). Familles et rites funéraires : Vers l'autonomie et la personnalisation d'une pratique rituelle. *Recherches familiales*, *9*(1), 93-102.

Davies, D. (2005). *A Brief History of Death*. John Wiley & Sons.

Davies, D., & Rumble, H. (2012). *Natural Burial : Traditional - Secular Spiritualities and Funeral Innovation*. Bloomsbury Publishing.

de Bodinat, C. (2023). *Demain dès l'aube*. Flammarion.

Delaplace, G. (2011). Enterrer, submerger, oublier. *Raisons politiques*, *n° 41*(1), 87-103.

Descartes, R. (1637). *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences, plus la dioptrique, les météores et la géométrie*.

Descola, P. (2001). Par-delà la nature et la culture. *Le Debat*, *n° 114*(2), 86-101.

Dianteill, E., Hervieu-Leger, D., & Saint-Martin, I. (2004). *La modernité rituelle. Rites politiques et religieux des sociétés modernes*. L'Harmattan.

Diarra, P. (2021). 5. Les ancêtres : Prolongement de la famille dans l'au-delà. In *Gratuité fraternelle au cœur du dialogue* (p. 131-183). Karthala.

Douglas, M. (2005). *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*. La Découverte.

Dubois, I. (2009). Le cimetière de demain : Du granit au souvenir. *Études sur la mort*, *136*(2), 73-78.

Dumas, V. (2024). *Pourquoi le cyprès est-il un arbre associé à la mort ?* Historia. https://www.historia.fr/societe-religions/histoire-des-religions/pourquoi-le-cypres-est-il-un-arbre-associe-a-la-mort-2128857

Eliade, M. (1983). *Histoire des croyances et des idées religieuses, t. 3*. Payot.

Elias, N. (1939). *La Civilisation des moeurs. [Trad. Fr. 1973]*.

Elias, N. (1981). La solitude du mourant dans la société moderne. *Le Débat*, *12*(5), 83-104.

Esquerre, A. (2011a). Les morts mobiles. Étude sur la circulation des cendres en France. *Raisons politiques*, *41*(1), 69-85.

Esquerre, A. (2011b). *Les os, les cendres et l'Etat*. Fayard.

Feenberg, A. (2013). L'anthropologie et la question de la Nature. Réflexions sur L'Écologie des autres, de Philippe Descola. *Revue du MAUSS*, *42*(2), 105-118.

Fournier, E. (2018). *The Green Burial Guidebook : Everything You Need to Plan an Affordable, Environmentally Friendly Burial.* New World Library.

Fracchiolla, B. (2019). Écologie et environnement : Des mots aux discours. Mises en perspective historiques et discursives. *Mots. Les langages du politique*, *119*(1), 15-31.

Franco, D. SP., Georgin, J., Villarreal Campo, L. A., Mayoral, M. A., Goenaga, J. O., Fruto, C. M., Neckel, A., Oliveira, M. L., & Ramos, C. G. (2022). The environmental pollution caused by cemeteries and cremations : A review. *Chemosphere*, *307*, 136025.

Fruiquière, M. (2024). Genèse des sépultures arborées et naturelles. Confrontations et adaptations des logiques funéraires et écologiques dans la construction de nouvelles formes de cimetières. *Réseau « les Morts »*.

Fruiquière, M. (2025). Tree burials as undefined spatial alternatives for graves in France : Stakes and constraints of nature-based concessions within French funerary regulations. *Mortality*. https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13576275.2025.2450231

Gallot, B. (2022). *La Vie secrète d'un cimetière* (Les Arènes).

Gérard-Rosay, H. (2004). De l'embaumement au soin d'hygiène et de présentation moderne : Bref retour historique. *Études sur la mort*, *125*(1), 97-104.

Géraud, M.-O., Leservoisier, O., & Pottier, R. (1998). *Les notions clés de l'ethnologie - Analyse et textes* (Armand Colin).

Gibson, M., & Frost, M. (2018). Surfing and ocean-based death ritual : The paddle-out ceremony. *Mortality*, *24*, 1-15.

Goedefroit, S., & Lombard, J. (2007). *Andolo : L'art funéraire sakalava à Madagascar*. A. Biro IRD éd.

Gold, R. L. (1958). Roles in sociological field observations. *Social Forces*, *36*, 217-223.

Gorer, G. (1995). *Ni pleurs ni couronnes (tra. Fr. De Pornography of Death, 1955, et de Death, Grief and Mourning in Contemporary Britain, 1965).* EPEL.

Guetny, J.-P. (2011). Religions et crémation. *Études sur la mort*, *140*(2), 81-90.

Gugenheim, M. (s. d.). *Les Derniers Devoirs – Rituel juif du deuil*.

Guille-Escuret, G. (1989). *Les sociétés et leurs natures*. Armand Colin.

Gunnell, Y. (2009). *Écologie et société*. Armand Colin.

Haeckel, E. (1866). *Generelle Morphologie der Organismen. Allgemeine Grundzüge der organischen Formen-Wissenschaft, mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformirte Descendenz-Theorie.: Vol. Volume 1*.

Hanus, M. (1998). Paroles, pratiques, rites et rituels. *Études sur la mort*, *114*.

Hardy, L. (2007). De la toiletteuse au thanatopracteur. Prendre soin des corps après la mort. *Cahiers du Genre*, *42*(1), 141-158.

Hertz, R. (1928). *Sociologie religieuse et folklore* (PUF).

Hughes, E. (1996). *Le Regard sociologique. Essais choisis* (Editions de l'EHESS).

Humo Sapiens-Maif-OpinionWay. (2022). *Les Français et la terramation.*

Jeanjean, A. (2011). Travailler à la morgue ou dans les égouts. *Ethnologie française*, *41*(1), 59-66.

Jeanjean, A., & Laudanski, C. (2013). Comment « y mettre les mains » ? :Les travailleurs du funéraire face à la manipulation des corps morts. *Techniques & Culture*, *60*(1), 144-159.

Juan, S. (2011). *La transition écologique*. ERES.

Julier-Costes, M. (2024). *Etude sur l'acceptabilité de la terramation. Recueil et analyse des représentations, intentions et préférences de procédés.*

Julier-Costes, M., Feige, C., & Grange, J. (2018). *Études sur l'accueil des familles—PFI - 2018*. Pompes Funèbres Intercommunales de la région grenobloise.

Kelly, S. (2015). *Greening Death : Reclaiming Burial Practices and Restoring Our Tie to the Earth*. Rowman & Littlefield.

Kim, K.-H., Hall, M. L., Hart, A., & Pollard, S. J. T. (2008). A Survey of Green Burial Sites in England and Wales and an Assessment of the Feasibility of a Groundwater Vulnerability Tool. *Environmental Technology*, *29*(1), 1-12.

Laffont, J.-L. (2013). Les pleureuses et crieuses d'enterrements dans la France méridionale. *Études sur la mort*, *144*(2), 111-130.

Lapouge-Dejean, B., & Royant, L. (2017). *Funérailles écologiques : Pour des obsèques respectueuses de l'homme et de la planète*. Terre vivante.

Larribe, P. (2013). Une présentation des soins de thanatopraxie. *Etudes sur la mort*, *n° 143*(1), 61-78.

Le Breton, D. (1994). *La sociologie du corps*. Editions PUF.

Lecompte, P. (2013). Mourir bouddhiste à l'hôpital. In *La mort en questions* (p. 178-217). Érès.

Legenne, C. (2024). *Promenons-nous dans les cimetières : Quel potentiel pour renforcer l'offre en espaces verts et de nature ?* L'institut Paris Région.

Lévi-Strauss, C. (1949). L'efficacité symbolique. *Revue de l'histoire des religions*, *135*(1), 5-27.

Lévi-Strauss, C. (1990). *La pensée sauvage*. Pocket.

Loukil, F. (2009). Normalisation et développement durable. *Innovations*, *29*(1), 35-57.

Lowen, E. (2015). *Les rites funéraires des quatre éléments—De la conscience de la mort à sa ritualisation*.

Malamoud, C. (1989). *Cuire le monde—Rite et pensée dans l'Inde ancienne*. La Découverte.

Mancebo, F. (2007). Cultures, marquage territorial et appropriation du développement durable. *L'Information géographique*, *71*(3), 79-87.

Martin, D. (1996). On the Cultural Ecology of Sky Burial on the Himalayan Plateau. *East and West*, *46*(3/4), 353-370.

Masson, P. (1995). *La mort et les marins*. Glénat.

Maureille, B. (2004). *Les premières sépultures*. Le Pommier.

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

Mauss, M. (1925). Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. *L'année sociologique, nouvelle série*, *1*.

Mauss, M. (1938). Une Categorie de L'Esprit Humain : La Notion de Personne Celle de « Moi ». *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Irelan. Édition électronique réalisée par Jean-Marie Tremblay (2002)*, *n°68*.

Mauss, M. (2013). Les techniques du corps. In *Sociologie et anthropologie*. Editions PUF.

Mauss, M., & Hubert, H. (1902). « Esquisse d'une théorie générale de la magie». *l'Année Sociologique*.

Memmi, D. (2015). Le corps mort dans l'histoire des sensibilités. *Communications*, *97*, 131-145.

Memmi, D., Raveneau, G., & Taïeb, E. (2016). *Le social à l'épreuve du dégoût*. Editions PUR.

Metcalf, P., & Huntington, R. (1991). *Celebrations of Death* (Presses universitaires de Cambridge).

Michaud-Nérard, F. (2012). *Une révolution rituelle—Accompagner la crémation*. Les Éditions de l'Atelier.

Michaud-Nérard, F. (2016). Les morts « en mauvais état ». In *Le social à l'épreuve du dégoût* (p. 33-44). Editions PUE.

Moncoq, M. (2016). *Assistant funéraire : Compétences, savoirs, savoir-faire et savoir-être. TER de Licence III.* UFR Sciences Humaines et Arts, Poitiers.

Moncoq, M. (2017). *(L)armes chaudes—Ethnographie des stratégies défensives en crématorium*. UFR Arts et Sciences Humaines, Tours.

Morin, E. (1970). *L'Homme et la mort*.

Morin, E. (2016). *Ecologiser l'homme*. Lemieux éditeur.

Nizard, A. (2002). La mortalité en France au cours des cinquante dernières années. *Études sur la mort*, *121*(1), 9-25.

Oliveira, B., Quinteiro, P., Caetano, C., Nadais, H., Arroja, L., Ferreira da Silva, E., & Senos Matias, M. (2013). Burial grounds' impact on groundwater and public health : An overview. *Water and Environment Journal*, *27*(1), 99-106.

Ouest-France. (2022, octobre 24). *Saint-Malô-du-Bois. Au cimetière : Une œuvre pour rendre hommage*. Ouest-France.fr. https://www.ouest-france.fr/pays-de-la-loire/saint-malo-du-bois-85590/au-cimetiere-une-uvre-pour-rendre-hommage-be06397c-475a-4163-b99a-e0879def45b9

Paugam, S. (2012). *Les 100 mots de la sociologie* (PUF).

Pelt, J.-M. (2015). *C'est quoi l'écologie? Entretiens avec Émile*. Éditions de l'Aube.

Pierron, J.-P. (2002). Rites funéraires et poétique des éléments : Une métaphysique de la poussière? *Etudes sur la mort*, *no 121*(1), 73-83.

Piganiol, A. (1917). *Essai sur les origines de Rome*. Boccard.

Poirot-Delpech, S. L., & Raineau, L. (2012). *Pour une socio-anthropologie de l'environnement: Vol. Tome 1-Par-delà le local et le global* (Centre d'étude des techniques, des connaissances et des pratiques, Éd.). L'Harmattan.

Pradelles de Latour, C.-H. (1996). Les morts et leurs rites en Afrique. *Homme*, *36*(138), 137-142.

Préviséo Obsèques-OpinionWay. (2024). *Les Français et l'évolution de leur rapport à la mort*.

Rivière, C. (1995). *Les rites profanes*. PUF.

Ruellan, J. (2011). Les cérémonies « civiles » en développement et en quête de sens. *Etudes sur la mort*, *140*(2), 55-61.

Sablonnière, B. (2020). Chapitre IX. L'adaptation aux conditions extrêmes. In *ADN, histoire de nos différences* (p. 151-163). Odile Jacob.

Salmon Legagneur, A. (2019). *En 2019, les jeunes adultes sont plus nombreux que leurs aînés à préférer l'inhumation - Enquête CRÉDOC*.

Sauget, S. (2017). La mise en place d'un marché funéraire du cercueil à Paris au xixe siècle. *Annales de démographie historique*, *133*(1), 117-143.

Sauget, S. (2020). Le cercueil. In *Le magasin du monde. La mondialisation par les objets du XVIIIème siècle à nos jours*.

Segalen, M. (1998). *Rites et rituels contemporains*.

Senèze, N. (2016). *L'Église catholique précise les règles de la crémation*. La Croix. https://www.la-croix.com/Religion/Pape/LEglise-catholique-accueille-favorablement-cremation-defunts-2016-10-25-1200798662

Silver Alliance-Simplifia. (2024). *Combien ça coûte de mourir en France ?*

Souffron, V. (1999). *Brûler et non pourrir : Choix de mort, choix de vie : Pour une socio-anthropologie de la crémation* [Thèse de doctorat].

Souffron, V. (2011). *Toutes émotions consumées ? Les « conducteurs de fours » dans les services funéraires : technologie et distance*.

Sueur, J.-P. (2007). Crémation et statut des cendres : Pourquoi une loi est nécessaire ? *Études sur la mort*, *132*(2), 19-22

Tempère, D. (2009). *Vivre et mourir sur les navires du Siècle d'Or*. PU Paris-Sorbonne.

Terrolle, D. (2010). Recyclages. *Etudes sur la mort*, *n° 137*(1), 95-101.

Thiollière, P. (2019). Au contact de nos morts. *Géographie et cultures*, *110*, Article 110.

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

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

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

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

Tison, B. (2001). La mort dans la tradition hindoue. In P. Gaudin, *La Mort : Ce qu'en disent les religions* (p. 99-125).

Trainier, C. (2021). *Mariage Green*. Dessain et Tolra.

Trelohan, M. (2020). *Les femmes plus soucieuses de l'environnement ? Oui, parce qu'elles ont appris à l'être*. The Conversation. http://theconversation.com/les-femmes-plus-soucieuses-de-lenvironnement-oui-parce-quelles-ont-appris-a-letre-131314

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

Trompette, P., & Boissin, O. (2000). Entre les vivants et les morts : Les pompes funèbres aux portes du marché. *Sociologie du travail*, *42*(3), 457-482.

Trompette, P., & Caroly, S. (2004). En aparté avec les morts... Peurs, larmes et rire au travail : Les métiers du funéraire. *Terrain*, *n° 43*, 63-84.

Üçisik, A. S., & Rushbrook, P. (avec World Health Organization, & Regional Office for Europe). (1998). *The impact of cemeteries on the environment and public health : An introductory briefing.*

Urbach, J. (2022). *Angers : Dans ce grand parc, les cendres des défunts déposées dans les racines des arbres*. 20 minutes. https://www.20minutes.fr/societe/4007502-20221029-angers-grand-parc-cendres-defunts-deposees-racines-arbres

Van Gennep, A. (1981). *Les rites de passage. Etude systématique des rites*. Picard.

Vandestick, B. (2017). *Un jardin pour les morts qui apaise les vivants*. Reporterre, le média de l'écologie - Indépendant et en accès libre. https://reporterre.net/Un-jardin-pour-les-morts-qui-apaise-les-vivants

Verdier, Y. (1976). La Femme-qui-aide et la laveuse. *Homme*, *16*(2), 103-128.

Véron, B. (2010). Planifier ses obsèques : Raisons et enjeux identitaires d'une pratique nouvelle. *Sociologie*, *1*(2), 199-213.

Veyrié, N. (2013). Le cadavre éprouvé. Corps, chair et vie dans les rites funéraires. *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, *12*.

Vilaça, A., Bonilla, O., & Jacobs, E. (2014). Le contexte relationnel du cannibalisme funéraire wari'. *Cahiers d'anthropologie sociale*, *10*(1), 38-53.

Viveiros de Castro, E. (2014). Perspectivisme et multinaturalisme en Amérique indigène. *Journal des anthropologues. Association française des anthropologues*, *138-139*, Article 138-139.

Vovelle, M. (1971). *Piété baroque et déchristianisation : Attitudes provençales devant la mort au siècle des Lumières : D'après les clauses des Testaments* [Thèse d'État]. Université Lyon 2.

Vovelle, M. (1976). Les attitudes devant la mort : Problèmes de méthode, approches et lectures différentes (note critique). *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, *31e année*(N°1), 120-132.

Wahnich, S. (2006). Enquêtes quantitatives et qualitatives, observation ethnographique. *Bulletin des bibliothèques de France (BBF)*, *6*, 8-12.

Weber, P. (2022). XIV. L'arbre porteur. In *Pesanteur et portance* (p. 223-246). Hermann.

LISTE DES FIGURES

Figure 1 : Raoul Bretzel et Anna Citelli, designers italiens, aux côtés de leur création *Capsula Mundi* 39

Figure 2 : Hans Baldung Grien, *Les Trois Âges de la Vie et la Mort*, v. 1510, huile sur bois. Kunsthistorisches Museum, Vienne 106

Figure 3 : Cercueil entièrement recouvert d'une couverture végétale réalisée par les conseillers funéraires ©Emma 132

Figure 4 : Extrait de la campagne « Célébrer une vie » ©PFG 134

Figure 5 : Cercueils peints aux couleurs des maillots emblématiques du Tour de France, dans la vitrine de l'agence PFG à Valenciennes, en juillet 2025 ©Olivier Malengrez . 135

Figure 6 : Eugène Isabey, 1803-1886, *Funérailles d'un officier de marine sous Louis XVI*, 1836, huile sur toile, 243,5 x 166 cm, Musée des beaux-arts de Montréal. 226

Figure 7 : Cérémonie du paddle-out à la jetée de San Clemente, en Californie aux États-Unis, le dimanche 6 novembre 2022 en hommage au journaliste Fred Swegles ©Leonard Ortiz 228

Figure 8 : Cimetière naturel de Souché à Niort ©Noémie Guillotin..... 247

Figure 9 : Carré naturel du cimetière d'Ivry-sur-Seine ©Flavien Groyer..... 250

Figure 10 : Les Jardins de Mémoire, 2017, ©Benoît Vandestick 257

Figure 11 : Les arbres de Mémoire ©Les arbres de Mémoire 258

Figure 12 : Délimitation de l'espace sanctuarisé ©Gagnepain 261

Figure 13 : Site de recueillement mégalithique au sein de la forêt sanctuaire de Muttersholtz ©Jean-François Lejeune 262

Figure 14 : Pavé commémoratif dans la forêt sanctuaire de Muttersholtz ©Patrick Hertzog 262

Figure 15 : Alternative nature-based burial grounds in France and study fields (Fruiquière, 2025) 264

Figure 16 : Parc Mémorial de la Vienne ©Crématoriums de France 265

Figure 17 : Symbolique de l'arbre dans les logos d'acteurs du funéraire 268

Figure 18 : Un arbre en mémoire des enfants morts nés ©Ville de Nantes 273

Figure 19 : L'arbre à fleurir au cimetière de Saint-Malô-du-Bois ©Cyrille Merlet 274

Figure 20 : « Google map with all our Promessa Friends » - 2025 ©Promessa.se 281

Figure 21 : Procédé de la Promession ©Promessa.se 283

Figure 22 : Procédé de l'aquamation 296

Figure 23 : Four solaire d'Odeillo - Pyrénées-Orientales ©Odeillo 322

Figure 24 : Projet architectural du crématorium à énergie solaire concentrée ©CNRS-PROMES 322

Figure 25 : Présentation des différentes formes de terramation selon l'emplacement du corps (hors-sol, au sol, sous-sol) et le milieu de transformation (naturel ou artificiel) ©Humo Sapiens 327

Figure 26 : Les pratiques funéraires en un coup d'œil ©F-Compost 328

Figure 27 : « A vibrant mural and garden with native plants from the Pacific Northwest welcomes visitors to our funeral home in Seattle's Industrial District » ©Recompose 332

Figure 28 : Dans l'ordre, de haut en bas : hall d'accueil de la maison funéraire, « Cedar room », « The Gathering space » et « The Greenhouse ». ©Recompose 333

Figure 29 : De haut en bas et de gauche à droite : Laying-in Ceremony ©Return Home ; Return Home CEO Micah Truman shows a demonstration vessel ©AFP ; Laying-in ©Return Home ; Compost bin in the « hangar » ©Ellen M. Banner ; Mementos and pictures left by a family on a compost bin ©Meron Menghistab ; sacks of soil ©Ellen M. Banner 337

Figure 30 : Tableau comparatif de la terramation, de l'aquamation et de la crémation ©Return Home..... 338

Figure 31 : De gauche à droite et de haut en bas : « Vessel », « Earth West Coast facility » et « recyclable, biodegradable and compostable soil container ». ©Earth Funeral... 339

Figure 32 : « An NOR Investment : Describes how the NOR process starts » ©Herland Forest 343

Figure 33 : « Whole Body Interment with a Tree: Chris' Chestnut » ©Herland Forest..... 345

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 1 : Profils des enquêtés « familles » 70

Tableau 2 : Profils des enquêtés « professionnels » 71

LISTE DES ANNEXES

Annexe 1 : Proposition de canevas d'une cérémonie civile avec participation de la famille . 417

Annexe 2 : Trame de cérémonie écrite par un maître de cérémonie en crématorium 418

Annexe 3 : Exemples de textes proposés aux familles 419

Annexe 4 : Propositions de musiques pour le rituel obsèques 420

Annexe 5 : Information aux familles sur les soins de conservation 421

Annexe 6 : Répartition des décès selon le lieu de 1975 à 2021 423

Annexe 7 : Évolution de la crémation en France 424

Annexe 8 : Guide d'entretien (familles et professionnels) 426

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ **3**

ABSTRACT **5**

REMERCIEMENTS **9**

GLOSSAIRE **15**

INTRODUCTION **19**

PREMIÈRE - PARTIE METHODOLOGIE **31**

CHAPITRE I - OBJET DE RECHERCHE ET PROBLEMATIQUE 33

1. Une problématique née du terrain 34

a) Des motivations personnelles à la construction d'un rapport empirique au funéraire 34

b) De l'intuition initiale à l'objet de recherche 38

2. Questions de recherche et problématique 42

a) État de la recherche 42

b) Problématique centrale et axes d'analyse 44

CHAPITRE II - METHODES ET TERRAINS D'ENQUETE 51

1. Approche méthodologique 52

a) Approche ethnographique et posture de recherche 52

b) Les effets personnels et réflexifs de l'immersion 53

2. Une immersion prolongée : l'observation participante 56

a) Un ancrage renforcé par la formation professionnelle 56

b) Un élargissement du terrain par l'activité de consultante-intervenante 57

c) L'apport des salons et événements professionnels 60

3. L'enquête qualitative : entretiens semi-directifs et corpus 63

a) Dispositif d'entretien et guide 63

b) La population enquêtée 66

c) Conduite et analyse des entretiens 71

DEUXIÈME PARTIE - CADRES ET CONTEXTES D'EMERGENCE DES FUNERAILLES ECOLOGIQUES **77**

CHAPITRE I - LES FONDEMENTS ANTHROPOLOGIQUES DU RITE FUNERAIRE 79

1. La structure du rite : comment faire passer le défunt dans le monde des morts ? 80

a) Brève approche théorique du rite 80

b) Se séparer du mort 83

c) Laisser du temps et de l'espace à la transition 86

d) Intégrer un nouveau monde 88

2. La fonction du rite funéraire : pourquoi le rite funéraire est-il important ? 91

a) Servir le défunt 91

b) Rassurer et protéger les endeuillés 93

c) Stabiliser le groupe 95

CHAPITRE II - ÉVOLUTIONS HISTORIQUES DES PRATIQUES FUNERAIRES EN FRANCE 99
1. La mort en France : une brève approche historique 100
a) Quand la mort était familière 100
b) Naissance de l'individualité au XIème siècle 102
c) La mort romantique 105
d) La mort éjectée 109
e) Rituel funéraire moderne et déritualisation 111
f) Désocialisation et escamotage des morts 114
2. De la prévoyance à la sépulture, les pratiques funéraires aujourd'hui : états des lieux 119
a) Anticiper la mort : prévoir ses propres funérailles 119
b) « Conserver » le corps mort 122
c) Obsèques personnalisées et écologiques, vers une recomposition sémantique 130
d) La crémation comme second mode de sépulture en France 138
3. Le corps après la mort : continuités, perceptions et médiations 143
a) De la personne à la corporéité : fondements sociaux du corps vivant et du corps mort 143
b) Le corps mort, entre transformation physique et statut social 146
c) Limites et déplacements de la notion de personne face à la mort 148
d) Mutations, projections et imaginaires du corps mort et des sensibilités contemporaines 150
e) Les professionnels du funéraire, de la gestion à la mise en scène du corps mort 154
CHAPITRE III - HISTOIRE ECONOMIQUE ET ENJEUX CONTEMPORAINS DU SECTEUR FUNERAIRE 159
1. Histoire et structuration des services funéraires 160
a) De la solidarité villageoise aux confréries de charité : la prise en charge communautaire des morts 160
b) La mort comme profession : naissance et structuration des pompes funèbres 162
c) De la pompe au service : la professionnalisation moderne des funérailles 165
2. Le funéraire contemporain : logiques marchandes et modèles alternatifs 167
a) Le marché funéraire contemporain : entre standardisation, enjeux économiques et écologiques 167
b) Les coopératives funéraires : innovations sociales, symboliques et écologiques 172
CHAPITRE IV - CADRES IDEOLOGIQUES ET ECOLOGISATION DU FUNERAIRE 177
1. De la pensée à la conscience écologique en Occident 178
a) L'écologie ou l'étude des rapports à l'environnement : une notion dérivée des sciences naturelles 178
b) De la pensée écologique à la conscience des impacts anthropiques 180
2. Développement durable et construction contemporaine de l'écologie 185
a) Années 1960-1970 : contre-culture et critique de la société de consommation 185
b) La notion d'écosystème : l'interdépendance et la vulnérabilité humaine 186
c) Du rapport Brundtland à la « green economy » : normalisation et capitalisme vert 189
d) Injonction environnementaliste et recyclage des « déchets » 194
TROISIÈME PARTIE - DEVELOPPEMENT DES FUNERAILLES ECOLOGIQUES EN OCCIDENT 201
CHAPITRE I - LES QUATRE ELEMENTS NATURELS : LA MORT ENTRE SYMBOLIQUE ET ECOLOGIE FUNERAIRE 203
1. La terre, entre conservation et retour à l'humus 204
a) La mise en terre : symboles et pratiques 204

a) L'inhumation dans la tradition juive 206
b) L'inhumation dans la tradition musulmane 208
c) L'inhumation en falaise : la roche comme terre éternelle 210
2. Le feu : une purification destructrice 212
a) La mise au feu : symboles et pratiques 212
b) La crémation hindouiste, « la dernière offrande » 214
c) La crémation bouddhiste, l'une des voies de renaissance 216
3. L'air : quand les oiseaux, le vent et le soleil font disparaitre les corps 218
a) *Jhator*, l'inhumation céleste bouddhiste 218
b) Les tours du silence en Inde 220
c) La dispersion des cendres : un rituel contemporain de l'air 222
4. L'eau : funérailles maritimes et rites aquatiques 224
a) Mourir en mer 224
b) *The paddle-out ceremony* : un rituel funéraire contemporain de l'eau 227
CHAPITRE II - L'ENTERREMENT NATUREL : DES CIMETIERES PAYSAGERS AUX FORETS CINERAIRES 235
1. Les cimetières paysagers, écologiques et naturels 236
a) Le *natural burial* 236
b) Le cimetière paysager 238
c) Cimetières écologiques et naturels 245
2. Les forêts cinéraires et la symbolique de l'arbre 256
a) Cimetières cinéraires : les premières initiatives 256
b) Les forêts cinéraires 260
c) La symbolique de l'arbre 267
CHAPITRE III - LES MODES DE SEPULTURE ALTERNATIFS 279
1. La Promession : transformer le corps humain en poudre fertile grâce au froid 280
a) Origines et ambitions 280
b) Le procédé technique 284
c) Réceptions et imaginaires de la Promession 285
2. L'aquamation 293
a) Origines et ambitions 293
b) Un procédé technique présenté comme écologique 294
c) L'innovation révélatrice des tensions écologiques, économiques et symboliques des funérailles contemporaines 297
d) Les tensions entre un idéal écologique et les contraintes opérationnelles 299
e) Freins économiques et symboliques à l'innovation funéraire : le cercueil comme exemple significatif 301
f) Tensions entre écologie technophile et écologie fondamentale 304
g) Entre technique et imaginaire : les représentations symboliques de l'eau et le rapport au corps après la mort 305
h) Les temporalités funéraires : entre lenteur technique et rythme symbolique du deuil 309
i) Le rejet du rejet 310
j) Une écologie ambivalente : entre promesse, doutes et sensibilités 312
k) Conclusion : l'aquamation, entre rejet sensoriel et adhésion raisonnée 319
3. Terramation, humusation et NOR process : transformer le corps mort en humus 326
a) Différents procédés techniques 326

b) F-Compost : une expérimentation française en cours 348
c) Professionnels du funéraire : représentations générales et positionnement vis-à-vis des procédés de terramation 350
d) Professionnels du funéraire : la terramation, entre écologie sensible et encadrement technique 351
e) Professionnels du funéraire : l'humus, entre statut juridique, symbolique et destinations envisagées 355
f) Professionnels du funéraire : transformation du corps mort en compost, entre enjeux éthiques et symboliques 359
g) Familles : Découverte de la terramation, entre curiosité, étonnement et incompréhensions techniques 361
h) Familles : retour à la terre et cycle du vivant, entre perceptions symboliques et influences culturelles 362
i) Familles : entre ouverture et réticences, les conditions d'acceptabilité sociale de la terramation 366
j) Familles : lieux, usages et symbolique jugés acceptables de l'humus 369
k) Familles : convictions, doutes et visions collectives de la dimension écologique de la terramation 372
l) La terramation : entre innovation technique et imaginaire symbolique 374

CONCLUSION 379

BIBLIOGRAPHIE 389

LISTE DES FIGURES 405

LISTE DES TABLEAUX 409

LISTE DES ANNEXES 411

TABLE DES MATIÈRES 413

ANNEXES 417

ANNEXES

Annexe 1 : Proposition de canevas d'une cérémonie civile avec participation active de la famille
Source : Agence Nova formation (formation de conseiller funéraire effectuée de août à octobre 2019)

Thème	Déroulement de la cérémonie	Temps
Avant la cérémonie Arrivée du cercueil	Pendant que l'assistance prend place dans la salle, une **musique** d'introduction est diffusée jusqu'à ce que le cercueil, la famille et les proches soient entrés à leur tour.	
Recueillement	**Silence**	
Discours d'accueil	Le Maître de cérémonie lit un texte choisi par la famille entre Texte 1, Texte 2 ou Texte 3 (pages 5, 6 ou 7)	
Recueillement	**Silence**	
Invitation d'un membre de la famille ou d'un ami à témoigner	Témoignage	
Annonce morceau de musique	Chère famille, Mesdames, Messieurs, Dans un instant un morceau de musique escortera Monsieur (Madame) ……. dans son dernier voyage. Vous l'accompagnerez en pensées en vous remémorant les plus beaux souvenirs que vous avez gardés de lui(elle).(musique page15/16)	
Lecture choisie	Parmi les textes proposés aux familles pages 8 à 14	
Annonce d'un geste d'hommage	Chère famille, Mesdames, Messieurs, Pour clore cette cérémonie d'adieu, nous allons saluer une dernière fois Monsieur (Madame)…… et lui rendre dans le recueillement un ultime hommage. Vous allez pouvoir, dans le silence et le recueillement, déposer une fleur ou faire tout geste que vous dictera votre cœur. Je vous invite maintenant à vous avancer	
La séparation	L'assistance défile devant le cercueil, pendant qu'une **musique** est diffusée (page 15/16)	
Remerciements	Le Maître de cérémonie transmet les remerciements de la famille	

Annexe 2 : Trame de cérémonie écrite par un maître de cérémonie en crématorium
Source : Enquête de terrain en crématorium - Janvier 2017

Entrée dans la sale
Musique pour début de cérémonie

____

« Mesdames, Messieurs,
Nous sommes réunis aujourd'hui pour accompagner [nom du défunt].
Lors de votre cérémonie religieuse, vous avez pris le temps de prier pour elle/lui. Je vous invite simplement à vous recueillir quelques instants en écoutant quelques extraits de musique, l'occasion pour vous de vous remémorer des moments passés auprès d'elle/lui, et surtout de ce que [nom du défunt] a pu représenter pour chacun et chacune d'entre vous ».

____

Temps musicaux

____

« Notre moment de recueillement en mémoire de [nom du défunt] se termine.
Voici le temps de son départ.
Avant que son cercueil ne disparaisse de vos regards, chacun et chacune d'entre vous allez pouvoir passer une dernière fois près de lui.
Vous pouvez, si vous le souhaitez, en signe de dernier hommage, soit déposer une main sur le bois de son cercueil, bénir son corps ou faire tout autre geste que votre cœur et votre conscience vous dicteront.

Enfin, je vous inviterai bien entendu à vous réconforter les uns, les autres, mais peut-être, et je crois le plus important, à entretenir longtemps son souvenir.

Bon courage à tous »

Annexe 3 : Exemples de textes proposés aux familles

Source : Agence Nova formation (formation de conseiller funéraire effectuée de août à octobre 2019)

Ne restez pas à pleurer autour de mon cercueil,
Je ne m'y trouve – je ne dors pas.
Je suis un millier de vents qui soufflent,
je suis le scintillement du diamant sur la neige,
Je suis la lumière du soleil sur le grain mûr,
je suis la douce pluie d'automne, je suis l'envol hâtif.
Des oiseaux qui vont commencer leur vol circulaire quand tu t'éveilles dans le calme du matin,
je suis le prompte essor qui lance vers le ciel où ils tournoient les oiseaux silencieux.
Je suis la douce étoile qui brille, la nuit,
Ne restez pas à vous lamenter devant ma tombe, je n'y suis pas : je ne suis pas mort.
Stevenson

La mort n'est rien
Je suis simplement passé dans la pièce à côté.
Je suis moi. Tu es toi.
Ce que nous étions l'un pour l'autre, nous le sommes toujours.
Donne-moi le nom que tu m'as toujours donné.
Parle-moi comme tu l'as toujours fait
N'emploie pas de ton différent.
Ne prends pas un air solennel ou triste.
Continue à rire de ce qui nous faisait vivre ensemble.
Prie. Souris. Pense à moi. Prie pour moi.
Que mon nom soit toujours prononcé à la maison
comme il l'a toujours été.
Sans emphase d'aucune sorte et sans trace d'ombre.
La vie signifie ce qu'elle a toujours signifié.
Elle reste ce qu'elle a toujours été. Le fil n'est pas coupé.
Pourquoi serais-je hors de ta pensée,
Simplement parce que je suis hors de ta vue ?
Je t'attends. Je ne suis pas loin.
Juste de l'autre côté du chemin.
Tu vois, tout est bien.
Charles Péguy d'après un texte de Saint-Augustin

Annexe 4 : Propositions de musiques pour le rituel obsèques

Source : Agence Nova formation (formation de conseiller funéraire effectuée de août à octobre 2019)

MISA CRIOLLA / Kyrie José Carreras Cd Philips 420 955-2	**Ariel Ramirez**
MEDITATION DE THAÏS	**J.Massenet**
MESSE DE GLORIA/ fin du Gloria, Chœurs d'hommes	**G.Puccini**
REQUIEM / Pie Jesu	**G.Fauré**
REQUIEM DIES IRAE + Tuba mirum (trompettes de jericho)	**Verdi**
AINSI PARLAIT ZARATHOUSTRA, OP30	**R.Strauss**
LA MOLDAU	**Smetana**
CANON DE PACHELBEL	**Pachelbel**
LES QUATRES SAISONS	**Vivaldi**
CONCERTO POUR HAUTBOIS ET ORCHESTRE EN FA MAJEUR Adadgio	**G.Ferlandis**
AVE VERUM	**Mozart**

ADADGIO	**Albinoni**
9ème SYMPHONIE 4ème mouvement /final du cœur de l'ode à la joie	**Beethoven**
9ème SYMPHONIE 3ème mouvement adadgio	**Beethoven**
EMAN FRANSEZ cd Chall Ha Dicall	**Marianig Larc'Hantec**
LES FOLIES D'ESPAGNE cd Chall Ha Dicall	**Marin Marais**
Wachet auf, ruft uns die Stimme BWV 645 Œuvres pour Orgues	**JS.Bach**
Ich ruf zu dir, Herr Jesu Christ BWV 639	**JS.Bach**
LES INDES GALANTES 1) Air pour Zephyre 2) Air tendre pour la rose 3) Adoration du soleil	**Jean Philippe Rameau**
MADAME BUTERFLY Chœurs à bouche fermée	**G.PUCCINI**
LA FLUTE ENCHANTEE Chœur des prêtres (O Isis und Osiris)	**W.A Mozart**
LES VOIX DE DIEU Cantique de la Croix / Entrée en loge	**Philippolis**

Annexe 5 : Information aux familles sur les soins de conservation

Liberté • Égalité • Fraternité
RÉPUBLIQUE FRANÇAISE

Ministère des Solidarités et de la Santé

Ministère de l'Intérieur

Information aux familles sur les soins de conservation

Vous venez de perdre une personne chère et vous êtes chargé d'organiser ses funérailles.
Ce document officiel vous est destiné.
Il a pour but de vous apporter une information objective sur les interventions techniques possibles sur le corps de votre défunt, et qui pourraient vous être proposées par les opérateurs funéraires, dans ce moment douloureux.
En effet, il existe plusieurs types d'interventions **payantes**.
Elles sont exposées ci-dessous.

Les soins de conservation :

Ces soins, aussi appelés soins de thanatopraxie, constituent des opérations funéraires réglementées par le code général des collectivités territoriales (CGCT). Ce sont des actes invasifs post mortem qui procèdent par drainage des liquides et des gaz du corps et par injection d'un produit biocide en remplacement. Ils ont pour finalité de retarder le processus de décomposition du corps (thanatomorphose) et la dégradation du corps. L'ensemble de ces opérations nécessite entre 1h30 et 2h00.

Les soins de conservation ou de thanatopraxie sont des prestations **qui ne sont pas obligatoires**.
Ils peuvent être néanmoins exigés dans deux cas :

- En cas de transport international du corps, selon la législation du pays d'accueil ou de la compagnie aérienne (pour des règles de sécurité et d'hygiène) ;

- Lors d'un transport du corps en cercueil d'une épaisseur minimale de 18 millimètres après finition, avec garniture étanche, si la durée du transport est supérieure à deux heures et inférieure à quatre heures.

Les soins de conservation ou de thanatopraxie sont réalisés par des thanatopracteurs obligatoirement diplômés, au sein d'établissements funéraires (chambres funéraires) ou hospitaliers (chambres mortuaires). Ils peuvent aussi être réalisés au domicile du défunt uniquement si le décès est survenu à domicile.

Lorsque ces soins sont réalisés à domicile, celui-ci doit répondre à des exigences de configuration et d'aménagement afin de garantir la sécurité des professionnels et des proches du défunt. Dans ce dernier cas, ces soins doivent être réalisés dans un délai de 36 heures suivant le décès pouvant être prolongé de 12 heures pour tenir compte de circonstances particulières.

Les soins de conservation doivent faire l'objet d'une déclaration préalable auprès du maire de la commune dans laquelle sont pratiqués ces derniers. La réalisation des soins de conservation est également subordonnée à la détention de l'expression écrite des dernières volontés de la personne décédée ou d'une demande de toute personne qui a qualité pour pourvoir aux funérailles, après que celle-ci ait été dûment informée par l'opérateur funéraire.

Dans tous les cas, il revient à l'opérateur funéraire de s'assurer du respect des exigences règlementaires préalablement à la réalisation de tout soin de conservation.

Cas particuliers :

Certains soins spéciaux peuvent se révéler plus complexes si l'acte nécessite une restauration du corps.

Les toilettes du corps :

- Les ***toilettes mortuaires*** : elles peuvent être réalisées dans les structures hospitalières et les établissements de soins par leurs personnels et sont les derniers gestes destinés aux patients décédés.

- Les ***toilettes funéraires*** : elles peuvent être réalisées par les personnels des opérateurs funéraires et comprennent la toilette, la désinfection, le déshabillage, l'habillage et le maquillage du défunt.

- Les ***toilettes rituelles*** : elles répondent aux exigences des religions.

Les alternatives aux soins de conservation :

- La ***cellule réfrigérée*** : il s'agit d'une structure de froid permettant de conserver le corps de façon homogène à une température située entre 5 et 7 degrés afin de limiter la prolifération de la flore bactérienne.

- La ***table réfrigérée*** : il s'agit d'un matériel roulant et mobile pouvant temporairement et localement conserver un corps aux mêmes fins que la cellule réfrigérée.

- La ***carboglace*** : Il s'agit de placer régulièrement de la glace carbonique sous et autour du défunt pour conserver le corps.

Un thanatopracteur peut retirer la prothèse fonctionnant au moyen d'une pile (stimulateur cardiaque par exemple) d'un défunt lors de la réalisation d'un soin de conservation ou d'une toilette. Ce retrait des prothèses à pile est obligatoire, pour la plupart d'entre elles, avant la mise en bière du défunt.

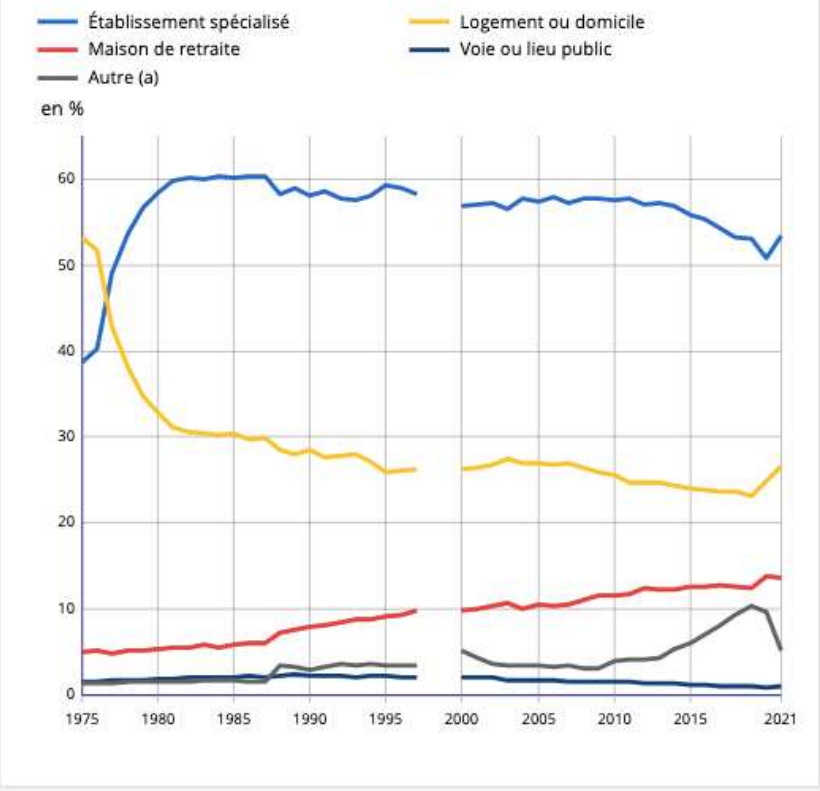
NOTA :

Les conditions de réalisation des soins de conservation sont prévues à l'article R. 2213-2-2 du code général des collectivités territoriales.

Les opérateurs funéraires sont des professionnels qui doivent être dûment habilités à exercer dans ce domaine par arrêté préfectoral.

Annexe 6 : Répartition des décès selon le lieu de 1975 à 2021
Source : INSEE

G26 - Répartition des décès selon le lieu du décès



a : La catégorie "Autre" peut concerner à la fois des jugements déclaratifs de décès, des non réponses, des mauvaises déclarations ou bien des cas très particuliers non recouverts par les autres catégories (lieu de travail, certains accidents de transport, décès dans un domicile de tiers...)".

Note : l'information sur le lieu de décès transmise par les mairies est déclarative et sa qualité dépend du degré de connaissance du déclarant sur les circonstances du décès ainsi que de sa capacité et de celle de l'officier d'état civil à choisir la modalité appropriée.

Lecture : en 2021, 53,5 % des décès enregistrés ont eu lieu dans un établissement spécialisé (établissement hospitalier ou clinique privée). En 1991, 30 ans plus tôt, 58,6 % avaient eu lieu dans un établissement spécialisé.

Champ : France métropolitaine.

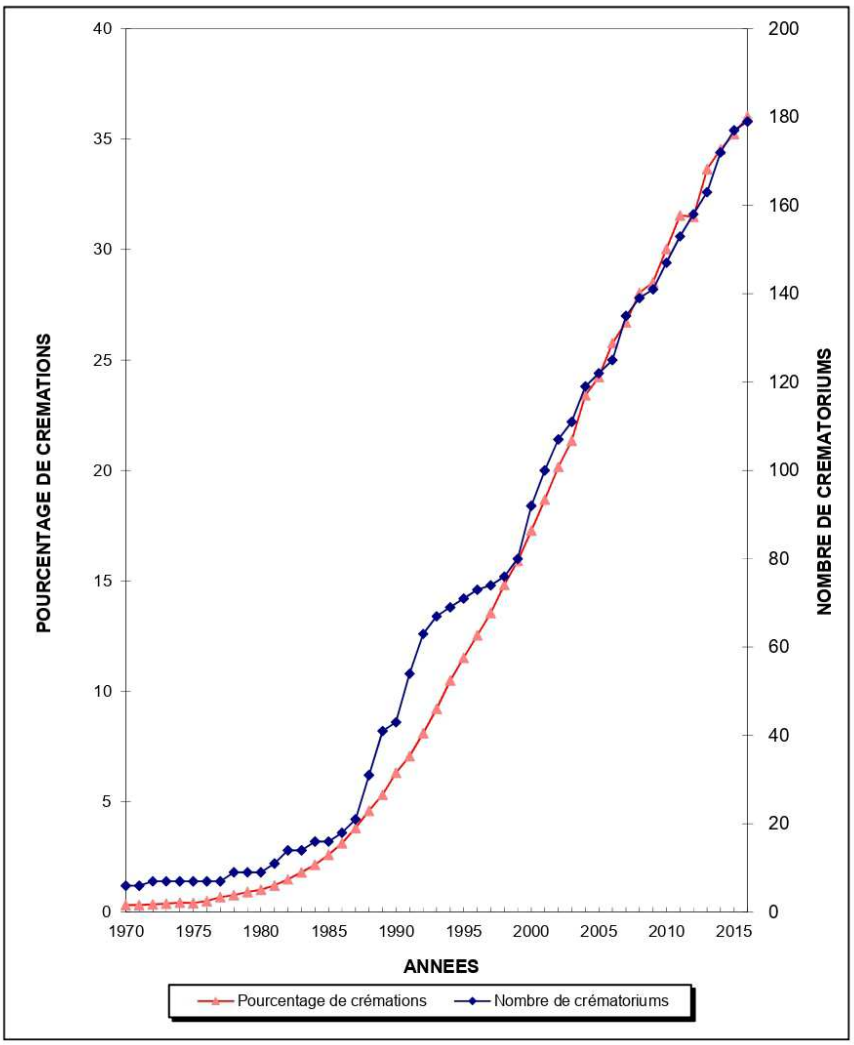
Source : Insee, statistiques de l'état civil.

Annexe 7 : Évolution de la crémation en France
Source : Association nationale crématiste

EVOLUTION DE LA CREMATION EN FRANCE

ANNEE	NOMBRE TOTAL DE DECES (selon INSEE)	NOMBRE DE CREMATIONS (selon "La Flamme", puis "Transition", puis "Crémation Magazine")	POURCENTAGE DE CREMATIONS PAR RAPPORT AU NOMBRE TOTAL DE DECES	NOMBRE DE CREMATORIA	NOMBRE MOYEN DE CREMATIONS PAR CREMATORIUM
1970	551 304	1 755	0,32	6	293
1971	562 613	1 800	0,32	6	300
1972	558 500	1 949	0,35	7	278
1973	567 389	2 139	0,38	7	306
1974	560 763	2 415	0,43	7	345
1975	568 378	2 338	0,41	7	334
1976	565 168	2 834	0,50	7	405
1977	544 046	3 676	0,68	7	525
1978	554 729	4 292	0,77	9	477
1979	549 388	4 996	0,91	9	555
1980	554 958	5 640	1,02	9	627
1981	562 428	6 798	1,21	11	618
1982	550 724	8 205	1,49	14	586
1983	567 755	10 247	1,80	14	732
1984	550 259	11 812	2,15	16	738
1985	560 393	14 565	2,60	16	910
1986	554 738	17 287	3,12	18	960
1987	535 389	20 353	3,80	21	969
1988	532 527	24 435	4,59	31	788
1989	537 527	28 592	5,32	41	697
1990	534 386	33 752	6,32	43	785
1991	532 887	37 645	7,06	54	697
1992	529 814	42 953	8,11	63	682
1993	540 533	49 743	9,20	67	742
1994	528 121	55 400	10,49	69	803
1995	540 313	62 212	11,51	71	876
1996	544 604	68 317	12,54	73	936
1997	539 267	73 025	13,54	74	987
1998	543 409	80 534	14,82	76	1 060
1999	547 266	87 010	15,90	80	1 088
2000	540 601	93 412	17,28	92	1 015
2001	541 029	101 046	18,68	100	1 010
2002	545 241	109 950	20,17	107	1 028
2003	562 467	120 035	21,34	111	1 081
2004	519 470	121 591	23,41	119	1 022
2005	538 081	130 363	24,23	122	1 069
2006	526 920	135 754	25,76	125	1 086
2007	531 162	141 862	26,71	135	1 051
2008	542 575	152 144	28,04	139	1 095
2009	548 541	156 449	28,52	141	1 110
2010	551 218	165 487	30,02	147	1 126
2011	545 057	171 949	31,55	153	1 124
2012	569 868	179 418	31,48	158	1 136
2013	569 236	191 503	33,64	163	1 175
2014	559 293	193 178	34,54	172	1 123
2015	593 680	209 192	35,24	177	1 182
2016	593 865	213 951	36,03	179	1 195
2017					

EVOLUTION DE LA CREMATION EN FRANCE



Annexe 8 : Guide d'entretien (familles et professionnels)

INTRODUCTION ET PRÉSENTATION DES PRINCIPES DÉONTOLOGIQUES
« Bonjour, vous avez accepté ma demande d'entretien et je vous en remercie. Avant de débuter notre échange je vais de nouveau me présenter et rappeler les intérêts de ma recherche. Je suis Manon Moncoq, anthropologue du funéraire, étudiante en doctorat d'anthropologie à l'Université de Tours. Je rédige une thèse sur les pratiques funéraires en France aujourd'hui. Afin de récolter des données à analyser, je souhaiterais connaître votre avis sur ces questions. Pour cela, nous aborderons certains aspects de votre rapport à la mort et votre vision des funérailles. J'interviewerai également dans les mêmes conditions une trentaine d'autres personnes et une dizaine de professionnels du funéraire. Tout ce qui sera dit pendant l'entretien sera anonymisé et confidentiel. Est-ce que ce cadre d'entretien vous convient ? Réponse de l'enquêté. Afin que je puisse pleinement me concentrer sur vos propos et éviter de prendre des notes, m'autorisez-vous à enregistrer l'entretien ? Réponse de l'enquêté. »
PROFIL DE L'ENQUÊTÉ(E)
Date : Lieu de l'entretien : Prénom et nom : Date et lieu de naissance : Sexe : Commune d'habitation (+rural/urbain) : Profession : Confessions, spiritualité : Statut matrimonial : Nombre d'enfants et âge :

L'ENTRETIEN (famille)	
Amorce : « Nous pouvons démarrer. Avant toute chose, pourriez-vous me dire ce qui vous a amené à échanger avec moi sur ces questions ? »	
Thématiques	**Questions posées**
RAPPORT À LA MORT *(La sienne et celle des autres)*	- Savez-vous ce que vous aimeriez pour vos propres funérailles ? *(Fournitures funéraires, présentation du corps, cérémonie civile ou religieuse, mode de sépulture, lieu de sépulture, etc.)* - Avez-vous consigné ces dernières volontés quelque part et/ou en avez-vous fait part à vos proches ? *(Contrat ou assurance obsèques, testament, etc.)* - Qu'en pensent vos proches ? - Êtes-vous déjà allé(e) à beaucoup d'enterrements ? o Si oui, qu'est-ce qui vous a le plus marqué ? o Si non, il y a-t-il des éléments que vous appréhendez ? - Avez-vous déjà eu le besoin d'organiser les obsèques d'un proche ? o Si oui, pourriez-vous me raconter comment cela s'est passé ? o Si non, comment l'imagineriez-vous ? - Comment qualifieriez-vous votre rapport à la mort en général ? *(Sentiment, expérience, perspective, relation aux défunts, etc.)* - Auriez-vous des aspirations/envies/volontés particulières, différentes de celles qui sont possibles aujourd'hui, pour vos funérailles ? Et celles d'un proche ? *(Cérémonie civile, digital, écologie, etc.)* o Qu'est-ce que vous ne voulez (surtout) pas ?

RAPPORT AU CORPS	- Savez-vous ce que sont les soins de conservation/thanatopraxie ?
	  o Qu'en pensez-vous pour vous ? Pour vos proches ?
	  o + veillée
	
	- Que pensez-vous des cimetières actuels ? Y-allez-vous ?
	(Fréquence, raisons)
	  o Lieu de sépulture idéal ?
	
	- Connaissez-vous les cimetières naturels et paysagers/jardins ? + forêt cinéaire
	  o Non : Qu'est-ce que cela vous évoque ?
	  o Aimeriez-vous reposer dans un tel endroit ? Ou vous y recueillir sur la tombe de vos proches ?
	
	- Pensez-vous que le corps mort puisse être utile/servir à quelque chose ?
	  o A quoi pourrait-il servir ?
	  o A quoi pourrait-il ne surtout pas servir ?

MODES DE SÉPULTURE	- Que pensez-vous de l'inhumation ? De la crémation ?
	  o Pour vous et pour vos proches ?
	(Pratiques familiales, processus, état final, lieu de sépulture, législation, symbolique)
	
	- Auriez-vous en tête un mode de sépulture idéal (dans quelle mesure) pour vous ? Pour vos proches ?
	  o Le moins idéal ?
	
	- Connaissez-vous des modes de sépulture alternatifs à l'inhumation et la crémation (Promession, aquamation, humusation et NOR Process) ?
	  o Qu'est-ce que cela vous évoque, cela fait-il sens pour vous ?
	  o Seriez-vous intéressé(e) pour y avoir recours au moment de votre décès ou celui d'un proche ?
	  o Pensez-vous qu'ils puissent être un jour légalisés et pratiqués en France ?
	
	- Pensez-vous qu'ils soit important qu'ils soient légalisés (+ de choix pour les défunts) ?
	- + Question des fournitures funéraires écologiques (capiton, urnes, cercueil, cimetière)

MORT ET ÉCOLOGIE	- Trouvez-vous que l'écologie a sa place dans les funérailles ? - Est-ce qu'on pourrait imposer un rituel au nom de l'écologique ? - Comment définiriez-vous justement votre rapport à l'écologie de manière générale ? *(Rapport et sensibilité à la nature, connaissances, engagement, pratiques du quotidien)* - Rapport à la nature ? Et à la spiritualité ? - Selon vous, quels éléments appartenant aux obsèques impactent le plus l'environnement ? *(Fournitures type cercueil, capiton, urne ; soins de conservation, mode de sépulture, lieu de sépulture, administratif, véhicules professionnels et personnels)* - Quels seraient pour vous les points importants à améliorer sur ces questions ? o Lesquels ne faudrait-il surtout pas changer ?
Pour finir : « Avez-vous d'autres éléments que vous auriez aimé aborder avec moi sur ces questions ? »	

L'ENTRETIEN (professionnel)	
Amorce : « Nous pouvons démarrer. Avant toute chose, pourriez-vous me dire ce qui vous a amené à échanger avec moi sur ces questions ? »	
Thématiques	**Questions posées**
MILIEU PROFESSIONNEL	- Pourriez-vous me décrire en quoi consiste votre métier et la structure dans laquelle vous exercez ? - Depuis quand travaillez-vous dans le secteur funéraire ? o Pour quelle(s) raison(s) êtes-vous entré(e) dans cet univers professionnel et y êtes-vous resté(e) ? o Quelles étaient vos anciennes expériences professionnelles ? - Qu'appréciez-vous le plus dans votre métier ? - Qu'appréciez-vous le moins dans votre métier ? - Pensez-vous qu'il y aurait des éléments à changer dans votre métier ? o Pour vous en tant que professionnel ? o Pour les familles et les défunts ? - Les familles expriment-elles des aspirations/envies/volontés particulières, différentes de celles qui sont possibles aujourd'hui, pour les funérailles ? *(Cérémonie civile, digital, écologie, etc.)*

RAPPORT À LA MORT *(La sienne et celle des autres)*	- Savez-vous ce que vous aimeriez pour vos propres funérailles ? *(Fournitures funéraires, présentation du corps, cérémonie civile ou religieuse, mode de sépulture, lieu de sépulture, etc.)* - Avez-vous consigné ces dernières volontés quelque part et/ou en avez-vous fait part à vos proches ? *(Contrat ou assurance obsèques, testament, etc.)* - Qu'en pensent vos proches ? - Comment qualifieriez-vous votre rapport à la mort en général ? *(Sentiment, expérience, perspective, relation aux défunts, etc.)* - Auriez-vous des aspirations/envies/volontés/idéaux particulières, différentes de celles qui sont possibles aujourd'hui, pour vos funérailles ? Et celles d'un proche ? *(Cérémonie civile, digital, écologie, etc.)*
RAPPORT AU CORPS	- Que pensez-vous des soins de conservation ? o Pour vous ? Pour vos proches ? o Pour les défunts ? Pour les familles ? - Que pensez-vous des cimetières actuels ? - Connaissez-vous les cimetières naturels et paysagers/jardin ? o Aimeriez-vous reposer dans un tel endroit ? Ou vous y recueillir sur la tombe de vos proches ? o Les familles expriment-elles l'envie d'y faire reposer leur défunt ? - Pensez-vous que le corps mort puisse être utile/servir à quelque chose ?

MODES DE SÉPULTURE	- Que pensez-vous de l'inhumation ? De la crémation ? o Pour vous et pour vos proches ? o Pour les défunts et leur famille ? *(Processus, état final, lieu de sépulture, législation, symbolique)* - Auriez-vous en tête un mode de sépulture idéal ? o Pour vous ? Pour vos proches ? o Pour les défunts ? Pour leur famille ? - Connaissez-vous des modes de sépulture alternatifs à l'inhumation et la crémation (promession, aquamation, humusation et NOR Process) ? o Qu'est-ce que cela vous évoque, cela fait-il sens pour vous ? o Seriez-vous intéressé(e) pour y avoir recours au moment de votre décès ou celui d'un proche ? o Seriez-vous intéressé(e) pour le proposer aux familles ? o Pensez-vous qu'ils puissent être un jour légalisés et pratiqués en France ? o Cercueil
MORT ET ÉCOLOGIE	- Trouvez-vous que l'écologie a sa place dans les funérailles ? o A-t-elle une place dans votre profession/entreprise ? o Sous quelle(s) forme(s) ? - Comment définiriez-vous justement votre rapport à l'écologie de manière générale ? *(Rapport et sensibilité à la nature, connaissances, engagement, pratiques du quotidien)* - Selon vous, quels éléments appartenant aux obsèques impactent le plus l'environnement ? *(Fournitures type cercueil, capiton, urne ; soins de conservation, mode de sépulture, lieu de sépulture, administratif, véhicules professionnels et personnels)* - Quels seraient pour vous les points importants à améliorer sur ces questions ? o Lesquels ne faudrait-il surtout pas changer ?
Pour finir : « Avez-vous d'autres éléments que vous auriez aimé aborder avec moi sur ces questions ? »	

Manon MONCOQ

FUNÉRAILLES ÉCOLOGIQUES. Analyse anthropologique d'un nouveau rapport au corps, à la mort et à l'environnement.

Résumé en français :

Depuis plusieurs années, l'injonction environnementaliste a touché tous les secteurs d'activité, et le funéraire n'y a pas échappé. Dans ce contexte, de nombreuses actions se mettent en place, que ce soit par le gouvernement à travers la réflexion sur les modes de sépulture alternatifs, les collectivités territoriales via la création de cimetières naturels ou bien les réponses des professionnels du funéraire en proposant aux familles des cercueils en carton, des urnes biodégradables ou des capitons en coton. Ces actions semblent illustrer un changement progressif du rapport à la mort qu'entretiennent les vivants. L'espace dédié aux morts se modifie, et semble s'inscrire progressivement dans celui des vivants. Les familles s'orientent davantage vers des funérailles respectueuses de l'environnement, mais avant tout dans l'optique d'un retour à la nature et d'une conception différente du corps mort, pouvant devenir un « bien » à offrir à la nature. Ceci nous amène à nous questionner sur la récente redéfinition de la valeur des restes humains.
Cette recherche s'inscrit ainsi dans une anthropologie dont l'objet porte sur le croisement de différents champs. Une recherche sur les funérailles écologiques repose bien entendu sur l'étude des pratiques et les représentations de la mort dans le contexte français contemporain. Mais plus largement, elle doit prendre en compte les représentations de l'environnement, le contexte économique, les techniques, le politique, les croyances, le corps et bien évidemment la place de la mort en société. Il conviendra ici de s'intéresser aux représentations des professionnels et des familles quant aux dernières innovations funéraires écologiques et de comprendre en quoi, la tendance des funérailles écologiques peut influencer, au-delà du rapport à la mort et aux morts, toute l'organisation sociale de manière générale.

Mots-clés : Anthropologie – Funérailles – Écologie – Corps – Environnement

Summary :

Over the past few years, the environmental injunction has affected all lines of business, and the funeral industry has been no exception. In this context, many actions are implemented; whether it be by the government's consideration of alternative burial methods, local authorities' creation of natural cemeteries, or the solutions offered by funeral service providers by offering families cardboard coffins, biodegradable urns or cotton paddings.
These actions seem to illustrate a gradual change in the perception the living have of death. The public space dedicated to the dead is changing. It gradually and peacefully appears to join the world of the living. Families are moving towards more environmentally friendly funerals, now seen as a return to nature. People also have a different conception of the dead body. For some, it can become a "good" to be offered to nature, which leads us to question the recent redefinition of the value given to human remains.
This research falls within an anthropology that focuses on the intersection of different fields. First of all, research on ecological funerals is based on the study of practices and representations of death in the contemporary French context. Then, on a broader scale, it must take into account representations of the environment, the economic context, techniques, politics, beliefs, the human body, and of course, death's place in society. To do so, we will focus on the representations of people and families regarding the latest ecological funeral innovations. Hence, we will also demonstrate how, beyond the relationship to death and the dead, the trend of ecological funerals can essentially influence the whole social structure.

Keywords : Anthropology – Funerals – Ecology – Body – Environment