

ISSN 2708-2342

*‘ ‘ Cahiers de l'ENS - Bongor ’ ’*



Série A  
Vol. 2 (1)

ISSN 2708-2342  
Juin 2021

Publié par l'Ecole Normale Supérieure de Bongor - Tchad

## **DIRECTEUR DE PUBLICATION**

DJARANGAR DJITA Issa, Professeur, Université de N'Djamena, (Tchad)

## **COMITE SCIENTIFIQUE**

GONNE Bernard, Professeur, Université de Maroua, (Cameroun);  
NDOUTORLENGAR Médard, Maitre de Conférences, Université de Sarh, (Tchad);  
AVEGNON KOMIVI Delali, Maitre de Conférences, ENS d'ATAKPAME, (Togo);  
DJARANGAR DJITA Issa, Professeur, Université de N'Djamena, (Tchad); SAIBOU  
Issa, Professeur, Université de Maroua, (Cameroun); OGOUWALE Euloge,  
Professeur, Université d'Abomey-Calavi, (Bénin); WAKPONOU Anselme,  
Professeur, Université de Ngaoundéré, (Cameroun); KHALIL Alio, Professeur,  
Université de N'Djamena, (Tchad); EDINAM Kola, Maitre de Conférences,  
Université de Lomé, (Togo); DJANGRANG Man-na, Maitre de Conférences,  
Université de Moundou, (Tchad); WOUNFA Jean-Marie, Maitre de Conférences,  
Université de Ngaoundéré, (Cameroun); PAHIMI Patrice, Maitre de Conférences,  
Université de Maroua, (Cameroun); MBASSI ATEBA Raymond, Professeur,  
Université de Maroua, (Cameroun); AMOUSSOU Ernest, Maitre de Conférences,  
Université de Parakou, (Bénin); BACHIR Bouba, Maitre de Conférences, Université  
de Maroua, (Cameroun).

## **COMITE DE LECTURE**

Ndigmbayel Reoular Urbain, Ngaryam Bénoudjita, Maimouna Ymba, Tévéché Abel,  
Tob-Ro N'dilbé, Réounodji Frédéric, Gormo Jean, Kouago Abdoulaye, Armi Jonas,  
Djebé Mbaindogoum, Balna Jules, Zouyané Valentin, Boniface Ganota, Baska Toussia  
Daniel Valeri, Altine Mathieu, Paré Daouda, Magloire Dadoum Djeko, Michel  
Naitormbaide, Félix Watang Zieba, Djikoloum Dombor Dingao.

## **SECRETARIAT DE REDACTION**

Dr REOULAR NDIGMBAYEL Urbain, *Maitre-Assistant CAMES, ENS de Bongor*

Dr Barthélemy TIDASNA, *Maitre-Assistant, ENS de Bongor*

Dr ARMI Jonas, *Université Adam Barka d'Abéché*

Dr Haroune ABDOULAYE WADDAYE, *ENS de Bongor*

## **REALISATION**

Dr GOUATAINE SEINGUE Romain

Vol.2 (1) - Juin 2021

ISSN 2708-2342

© Copyright: ENSB, 2021

Edition, Juin 2021

## NORMES DE PRESENTATION D'UN MANUSCRIT

Les manuscrits soumis pour publication à la revue *Cahiers de l'ENS-Bongor* doivent être conforme aux normes du CAMES. Cette norme rédactionnelle respecte les consignes recommandées par le CAMES (NORCAMES/LSH) adoptées par le CTS/LSH lors de la 38ème session des CCI. Les manuscrits soumis ne doivent pas excéder 30 000 caractères (espaces compris), soit 15 pages environ.

Pour un article qui est une contribution théorique et fondamentale, la structure est la suivante: Titre (en gras et majuscule), Prénoms et Nom de l'auteur, Institution d'attache, adresse électronique, Résumé en Français [250 mots maximum], Mots clés [7 mots maximum], [Titre en Anglais] Abstract, Keywords, Introduction (justification du thème, problématique, hypothèses/objectifs scientifiques, approche), Développement articulé, Conclusion, Bibliographie.

Pour un article qui résulte d'une recherche de terrain, la structure est la suivante: Titre (en gras et majuscule), Prénoms et Nom de l'auteur, Institution d'attache, adresse électronique, Résumé en Français [250 mots au plus], Mots clés [7 mots au plus], [Titre en Anglais], Abstract, Keywords, Introduction, Méthodologie, Résultats et Discussion, Conclusion, Bibliographie.

Veillez noter que les articulations d'un article, à l'exception de l'introduction, de la conclusion, de la bibliographie, doivent être titrées, et numérotées par des chiffres (exemples: 1. ; 1.1. ; 1.2. ; 2. ; 2.2. ; 2.2.1 ; 2.2.2. ; 3. ; etc.).

La police conseillée est Garamond (taille de 12 points). Les références de citation sont intégrées au texte citant, selon les cas, de la façon suivante :

- (Initiale (s) du Prénom ou des Prénoms de l'auteur. Nom de l'Auteur, année de publication + le numéro de la page à la laquelle l'information a été tirée) ; Exemple : (B. Gonné, 2014, p. 7).
- Initiale (s) du Prénom ou des Prénoms de l'auteur. Nom de l'Auteur (année de publication + le numéro de la page à la laquelle l'information a été tirée). Exemple : B. Gonné (2008, p. 7).

Les sources historiques, les références d'informations orales et les notes explicatives sont numérotées en série continue et présentées en bas de page.

### Les illustrations

Les tableaux, les figures, les graphiques, les photos et les cartes doivent être annoncés, numérotés en chiffre arabe (Exemple : Tableau I, Photo 1, Figure 1, etc.), présentés et commentés. Les titres des tableaux doivent être placés en haut, c'est-à-dire au-dessus des illustrations et les sources en bas. Les titres des figures et des photos doivent être placés en bas. Ces deux éléments doivent être bien centrés. Les titres doivent être en gras (Taille 12) et les sources en gras, italique avec la taille 8. Les photographies doivent avoir une bonne résolution.

Les divers éléments d'une référence bibliographique sont présentés comme suit : NOM et Prénom (s) de l'auteur, Année de publication, Zone titre, Lieu de publication, Zone Éditeur, pages (p.) occupées par l'article dans la revue ou l'ouvrage collectif. Dans la zone titre, le titre d'un article est présenté en romain et entre guillemets, celui d'un ouvrage, d'un mémoire ou d'une thèse, d'un rapport, d'une revue ou d'un journal est présenté en italique. Dans la zone Éditeur, on indique la Maison d'édition (pour un ouvrage), le Nom et le numéro/volume de la revue (pour un article). Au cas où un ouvrage est une traduction et/ou une réédition, il faut préciser après le titre, le nom du traducteur et/ou l'édition (ex : 2nde éd.). Les références bibliographiques sont présentées par ordre alphabétique des noms d'auteur.

## Sommaire

<b>Eloundou MESSI PAUL BASILE et Ovono NOGO BEAUGARD</b> .....	7
Élevage urbain et risques sanitaires à Maroua, Extrême-Nord du Cameroun .....	7
<b>Dieudonné LEKANE TSOBGOU</b> .....	18
De l'incertitude de la crise sanitaire du covid-19 à la paralysie de l'industrie touristique mondiale .....	18
<b>YETONGNON Judith Eric Georges</b> .....	31
Caractéristiques des aménagements hydro-agricoles dans la commune de Adjohoun au Sud du Benin .....	31
<b>Calvin Patrick BANDAH PANGA</b> .....	43
Mobilité des objets d'art, difficile conciliation entre la réalité historique et les exigences contemporaines : le cas de l'Allemagne .....	43
<b>Bruno MOREMBAYE</b> .....	54
Effets de la dégradation des sols dans le département de Ngourkosso ; la rigidité des pratiques agricoles en question.....	54
<b>Akibou A. AKINDELE</b> .....	71
Stratégies endogènes d'adaptation des peuples Shabe de l'arrondissement de Challa-Ogoï (commune de Ouesse) aux contraintes climatiques.....	71
<b>TCHAOU A. Gabin et KOUMASSI D. Hervé</b> .....	82
Déterminants environnementaux de la qualité de l'eau et de la fluorose dentaire dans l'arrondissement de Gobada, commune de Savalou .....	82
<b>Bosson Brigitte Charleine KOUAKOU Épse BARRAU</b> .....	93
Typologie des personnages dans les contes africains : une lecture de <i>Le pagne noir</i> (Dadié Binlin Bernard) et <i>Les aventures de Topé-l'araignée</i> (Minan Touré Théophile) .....	93
<b>Luc Ogousinya BIAOU CHABI, Alix Servais AFOUDA et Toussaint VIGNINOU</b> .....	104
Effets d'électrification sur la vie des ménages périurbains dans la commune d'Abomey-Calavi (Sud-Benin) .....	104
<b>NAKOPEN AMIDOU Bobbo Amos</b> .....	115
Conquérants musulmans, missionnaires norvégiens et mise en place des lamidats dans l'Adamaoua au Nord Cameroun : <i>cas de Mbé</i> .....	115
<b>William DJÉDANEM ALMBANG et Marie Madeleine MBANMEYH</b> .....	125
Difficultés d'accès à l'électricité dans les quartiers périphériques de Moundou, conséquences socioéconomiques et perspectives : cas de Guelkol et Dokab (Tchad) .....	125
<b>Valentin NGOUYAMSA</b> .....	137
COVID 19 au Cameroun : les relations communautaires à l'épreuve des mesures barrières, entre crise de solidarité et solidarité dans la crise .....	137
<b>David TISSIDI</b> .....	148
Evaluation de la gestion participative et difficultés de conservation des ressources ligneuses dans la réserve forestière de Kalfou (Extrême-Nord Cameroun).....	148
<b>Abel TEWECHE et Paul KALDAOUSSA</b> .....	159
Dégradation des peuplements ligneux d'une végétation sahélienne sous l'effet de la variabilité pluviométrique et des pratiques paysannes à l'est de Mokolo (Extrême-Nord, Cameroun) .....	159
<b>Stanislas GANG LANG'NE, Boniface GANOTA, Félix WATANG ZIEBA et Bernard GONNE</b> .....	173
Evaluation de la dynamique du couvert végétal du massif forestier de Ouro-Doukoudje dans la région du Nord-Cameroun .....	173
<b>Saïdou OUEDRAOGO et Cœovi Aimé Bernadin TOHOZIN</b> .....	188
Analyse multicritère pour l'installation de nouvelles succursales bancaires à Ouagadougou au Burkina Faso .....	188

<b>NORDJOE KOSSI Kouma et AVEGNON Komivi Delali</b> .....	<b>202</b>
L'expression du développement dans les paremies eue .....	202
<b>Dorothée Béatrice NDOUMBE</b> .....	<b>218</b>
Les journalistes, acteurs des crises sociopolitiques au Cameroun .....	218
<b>Stanislas GANG LANG'NÉ, Simon Pierre PETNGA NYAMEN, Félix WATANG ZIEBA et Bernard GONNE</b> .....	<b>233</b>
Fondements socio-économiques de la mutation du territoire de Guider, une ville secondaire du Nord Cameroun .....	233
<b>NDAM NJOYA Youssouf Nasser</b> .....	<b>247</b>
Les œuvres d'art, une contribution à la conservation et à la transmission d'une mémoire au Cameroun à travers l'exemple des dessins chez les Bamoun, des origines à nos jours .....	247
<b>Robert MAMADI et Kouago ABDOULAYE</b> .....	<b>257</b>
Pérégrinations lors de la quête d'emploi dans <i>Au pays des démocrates ou la débrouillardise</i> de Ahmad Taboye et <i>Au pays du non voyant</i> de Olivier Guiryman .....	257
<b>Laurent MININAMOU WINA, Abraham KRAME et Evelyne MAIWAHNTI WARAI</b> .....	<b>272</b>
Quartiers peuplés face à la problématique de l'enregistrement des naissances : cas de Maroua, Extrême-Nord Cameroun .....	272
<b>Emmanuel DEKANE</b> .....	<b>282</b>
Les <i>baby-sitters</i> et ou <i>femmes de ménages</i> au Cameroun : nécessité de recadrage et de professionnalisation d'un métier controversé entre abus, protection et <i>prédation</i> .....	282
<b>Dényse KWENDAHOUA NSANGOU</b> .....	<b>298</b>
VIH/SIDA et pulsion de mort chez les personnes infectées à Yaoundé .....	298
Ifadjouro Félix BADIAGOU et Abdoulaye OUMONROU.....	311
Conflits intercommunautaires et développement local dans la Commune de Glazoué au Bénin de 2007 à 2019.....	311
<b>Louissette PIEPPOUO GNIGNI NSANGOU</b> .....	<b>325</b>
Éleveurs bororos et agriculteurs Bamouns de l'ouest-Cameroun : des territoires rivaux aux territoires complémentaires .....	325
<b>Abbo MAHAMAT</b> .....	<b>340</b>
Projets de développement et amélioration des conditions d'apprentissage des élèves de l'Extrême-Nord du Cameroun .....	340
<b>Hamadou FAISSAL</b> .....	<b>352</b>
Dynamiques hydro-pluviométriques et évolution morphologique des cours d'eau en zone soudano-sahélienne : le cas du Logone dans le tronçon Yagoua (Extrême-Nord Cameroun) ..	352
<b>Paul DJIBRILLA, Maurice TSALEFAC et Boniface GANOTA</b> .....	<b>365</b>
Calendriers des saisons des pluies potentiellement utiles dans le sud de la région de l'Extrême-Nord Cameroun.....	365
<b>Julienne WOYANG et Abel TEWECHE</b> .....	<b>375</b>
Les effets de la variabilité pluviométrique sur les rendements de <i>Muskwaari</i> dans la plaine de Salak (Extrême-Nord du Cameroun) .....	375
<b>Mohamed Alabi BISSIRIOU</b> .....	<b>390</b>
Influence des normes socioculturelles sur la gouvernance du Lac Ahémé au Sud-Bénin.....	390
<b>Abraham DAOKA</b> .....	<b>404</b>
Eboussi Boulaga et le devenir-libre du sujet africain dans un état postcolonial .....	404
<b>Salamatou LOUMBAIN NTANTIÉ et Théodore NGOUFO SOGANG</b> .....	<b>413</b>
L'évolution de la participation politique des femmes dans le département du Noun (1992-2013) .....	413
<b>Jean - Joël WANGSO</b> .....	<b>422</b>

Les enjeux du regard en contexte multiracial dans le roman francophone postcolonial : l'Africain de J.M.G LE CLEZIO et de Marie France l'orpailleuse d'Angeline Solange Bonono .....	422
<b>Katchédé Etienne IWIKOTAN</b> .....	<b>432</b>
A study of the teaching of ESP in vocational agricultural secondary schools in Benin.....	432
<b>Abdouraman TOM</b> .....	<b>442</b>
Insécurité, fermeture de frontière et mutation des circuits de commercialisation dans le Nord-Cameroun.....	442
<b>Dagbégnon A. Jaures AKIGBE et Cyriaque C. S. AHODEKON</b> .....	<b>456</b>
Facteurs institutionnels de la faible intégration professionnelle des personnes handicapées visuelles dans la ville de Cotonou .....	456
<b>Gwladys Laure NGUIEYEP</b> .....	<b>467</b>
Insécurité foncière et appropriation de l'espace par les personnes déplacées internes de la catastrophe du lac Nyos au nord-ouest Cameroun.....	467
<b>Joel KPENONHOUN et Sylvie de CHACUS</b> .....	<b>470</b>
<b>Le deuil sans les rites de mort dans le Bénin méridional : comment devenir résilient ?</b> .....	<b>470</b>
Didier LAWSON .....	480
La parenté chez les populations du Nord-Ouest du Togo : essai d'anthropologie moderne.....	480

**Le deuil sans les rites de mort dans le Bénin méridional : comment devenir résilient ?**

**Joël KPENONHOUN et Sylvie de CHACUS**

*UAC-Bénin, Ecole Doctorale Pluridisciplinaire Espace, Cultures et Développement: kjoelpaterson@gmail.com / (+229) 96507416  
UAC-Bénin, Laboratoire de Psychologie Appliquée : dechacusylvie@hotmail.fr/ (+229) 97246896*

**Résumé**

Cet article est le résultat d'un long processus d'investigation empirique dans la partie méridionale du Bénin sur le traumatisme psychologique lié à la mort tragique et à l'abandon des rituels endogènes de gestion y afférent. Il trouve son ancrage dans la description du processus psychologique mis en place lors du rituel et qui favorise l'amendement des symptômes et le retour à l'équilibre à l'issue de cette perte traumatique. Il s'appuie donc sur une démarche compréhensible et sur une démarche de causalité et de ce fait, opte pour la méthode analytique et descriptive. Les données ont été collectées auprès de 45 enquêtés identifiés et recrutés par boule de neige et choix raisonné. Ainsi, à l'issue des observations directes et des 27 séances d'entretiens cliniques d'une durée moyenne de 45 minutes menées durant les mois de Mai et Juin 2021, les informations ont été collectées.

Les résultats issus de l'investigation montrent qu'avec les rites, les mécanismes sociaux de soutien et d'accompagnement des endeuillés en contexte de mort tragique s'affaiblissent. De plus, les stratégies et les espaces à l'échelle sociale de tutorat à la résilience sont dysfonctionnels ou n'existent plus. Face à la douleur de la perte tragique d'un proche, des endeuillés vivent le sentiment d'abandon, deviennent vulnérables et développent des psychopathologies de deuil.

**Mot clés :** traumatisme psychologique, résilience, rites, deuil, Bénin méridional

**Abstract**

This article is the result of a long process of empirical investigation in the southern part of Benin on the psychological trauma linked to tragic death and the abandonment of endogenous management rituals related to it. It finds its anchor in the description of the psychological process set up during the ritual and which promotes the improvement of the symptoms and the return to balance at the end of this traumatic loss. It is therefore based on an understandable approach and on a causal approach and therefore opts for the analytical and descriptive method. The data was collected from 45 respondents identified and recruited by snowball and reasoned choice. Thus, following direct observations and 27 clinical interview sessions lasting an average of 45 minutes, conducted during the months of May and June 2021, the information was collected.

The results of the investigation show that with the rites, the social mechanisms of support and accompaniment of the bereaved in the context of tragic death fade. On top of that, social-scale strategies and spaces for resilience tutoring are dysfunctional or no longer exist. Faced with the pain of the tragic loss of a loved one, the bereaved experience the feeling of abandonment, become vulnerable and develop psychopathologies of mourning.

Keywords: psychological trauma, resilience, rituals, mourning, southern Benin

**Introduction**

La finitude et le vécu douloureux que la mort engendre ont motivé les sociétés à chercher des moyens pour l'éviter ou faciliter son vécu. Des recherches dans diverses disciplines scientifiques permettent de lutter contre des maladies ou des pandémies à forte potentielle mortelle. L'euthanasie et des stratégies de soins palliatifs visent à amoindrir la douleur du mourant. Pour amoindrir le chagrin des vivants face à la mort, les conduites ont été codifiées sous forme de rites. Ainsi, quelles que soient l'époque, la culture ou la civilisation, les humains ont toujours réalisé des rituels de mort pour de diverses finalités. Les pratiques rituelles de morts sont surtout réalisées lorsque la mort est estimée violente et se produisant dans des contextes inhabituels. Elles sont plus fréquentes et

deviennent une nécessité sociale lorsque la perte se produit dans des contextes de catastrophes. Mais, au fil du temps, la conception et même la gestion de la mort ont connu des changements successifs liés très souvent aux diverses mutations qu'ont connues les sociétés humaines (Benharkat, 2005). Au Bénin, et notamment, dans la partie méridionale, les rituels de mort se sont affadés. Ils apparaissent aux esprits contemporains comme superflus, irrationnels, passéistes, obscurantistes voir même un obstacle à la modernisation. Pour d'autres encore, ce sont des pratiques aliénantes et de non-sens. C'est le cas, de tout ce qui relève des pratiques culturelles (vodoun) en lien avec la mort.

Les nouvelles formes d'expression clinique en matière de psychopathologie du deuil nécessitent de repenser l'accompagnement et la prise en charge de la souffrance psychologique. Cela implique naturellement de reconsidérer la portée des rituels de deuil. Cette recherche qui s'intéresse à la résilience au contact du deuil traumatique, part du principe que les rituels traditionnels de gestion de la mort violente sont d'une utilité sociale indéniable et il serait dommageable d'y renoncer. L'argumentaire est organisé autour du postulat que les rituels funéraires et de deuils permettent l'émergence des phénomènes de groupe notamment la solidarité et le soutien social qui entraînent un vécu communautaire de la perte. La mise en évidence de la portée psychothérapeutique des rituels de deuils surtout dans les contextes de pertes traumatiques n'est point du syncrétisme ou la manifestation d'un désir effréné de légitimer des vieilleries ou des pratiques barbares et rétrogrades. L'enjeu majeur ici, est de mettre en évidence les mécanismes psychologiques mis en jeu à travers le rituel, et qui restructure le tissu social et inscrit les subjectivités individuelles dans un réseau de places et de rapports sociaux recousus autrement. Ces rituels de deuils guérissent et préviennent des décompensations psychopathologiques en lien avec le deuil. Ils rassurent, déculpabilisent, réconfortent et revitalisent les endeuillés directs et indirects voir même la communauté toute entière. Au cours des rituels, la situation individuelle devient collective ; les émotions et les sentiments sont partagés ; le soutien social est effectif ; le mort est humanisé et les endeuillés se sentent compris et valorisés. La culpabilité liée à la perte se métamorphose en sentiment d'acquiescement de dette envers le défunt avec son effet de soulagement. Le travail de deuil amorçe sa résolution. Ainsi, en dépit de cette perte traumatique avec un potentiel de complication, les endeuillés vivent moins douloureusement la situation, se réorganisent et se reconstruisent avec un élan vital plus accru. Les rituels de morts tragiques dans le Bénin méridional apparaissent à cet effet comme un espace symbolique d'éducation ou d'apprentissage à la résilience. Les réactions communautaires qui s'organisent en ce temps de conflits internes et de questionnement profond sur le sens précis de la vie en lien avec la mort ont motivé l'intérêt pour cette recherche qui inscrit les questions de vulnérabilité, de psychotraumatisme et de résilience au cœur du culturel et du cultuel dans le Bénin méridional.

Le deuil traumatique pourrait avoir des répercussions aussi bien psychologiques, médicales que sociales sur le sujet qui en est soumis. Les victimes peuvent donc développer une dépression, une mélancolie, un deuil pathologique, un état de stress post-traumatique, une décompensation psychotique ou névrotique, un trouble de l'adaptation, une pathologie psychosomatique ou somatique. En conséquence, le deuil peut augurer toutes les formes de pathologies mentales ou somatiques. Toutes les civilisations s'accordent sur le fait que la mort violente de proches et les parcours de vie délétères ont un effet désorganisateur sur le mental. Ce sont des situations qui confrontent les sujets à des crises qui peuvent être considérées comme des bouleversements psychiques face à des changements d'origine interne ou externe et nécessitent de réorganisations (M. Hanus, 1998). Il n'est point de vie psychique qui ne comporte en soi un risque de souffrance et de folie, lesquelles apparaissent donc comme foncièrement inhérentes à la condition humaine (Fonagy, sd). Les situations aiguës, les contextes traumatogènes provoquent des crises qui mettent à l'épreuve les facteurs dynamiques et économiques internes. Cependant, les individus confrontés aux mêmes événements traumatogènes ne vivent et ne développent pas les mêmes réactions face à la situation. Certains vont plutôt y résister, d'où au cœur du traumatisme se trouve la résilience, qui est passée des sciences physiques aux sciences sociales. Elle renvoie à l'aptitude d'un objet à résister aux chocs. Le terme objet ici conserve tous ces sens en psychologie. Ainsi, la résilience considérée

par les pionniers comme étant un trait de personnalité, de tempérament (Y-M. Allieux, 2019) ou encore un sentiment de cohérence (M. Anaut, 2015), est située aujourd'hui dans une perspective dynamique et s'apparente à un sentiment « d'invincibilité ou d'invulnérabilité ». De là, considérée comme étant la capacité pour une adaptation réussie ; un fonctionnement positif ; la compétence malgré un stress chronique ou à la suite de traumatisme psychologique sévère et prolongé, est en fait une force d'autoconservation de l'individu.

L'adaptation face à une situation adverse nécessite l'existence des facteurs de protection. Le facteur protecteur externe fait référence à l'environnement de vie qui doit assurer un soutien sécurisant contribuant à l'épanouissement de la personne endeuillée et qui l'aide à faire une adaptation réussie et à espérer en la construction des projets. C'est sur cet aspect précis que s'inscrit cette recherche qui montre qu'une résilience communautaire élevée a un effet protecteur contre les réactions de stress chronique ou de trauma prolongé, en temps de conflit. Les rituels de mort qui sont des émanations communautaires constituent des dispositifs sociaux reconnus et partagés de tous et qui permettent de contenir la douleur des endeuillés et de prévenir les éventuelles décompensations psychopathologiques. Ils servent d'occasions ou de circonstances pour faire taire les suspicions et la panique au sein de l'entourage. Les rituels de mort dans cette circonstance tragique trouvent leur quintessence dans la mesure où ils produisent une épuration de l'environnement émotionnel et relationnel pollué par la mort. Au regard de l'importance des rites de mort et l'hérésie sociale qui prône l'abandon de ces rites, le psychothérapeute qui de par sa profession est tenu d'écouter et de vivre de façon transférentielle et empathique la douleur du patient s'interroge. Comment devenir résilient face à la mort violente dans un contexte social d'étiollement des rites ?

## **1. Méthodologie**

En estimant que l'une des tâches du psychologue est de mettre les institutions d'une culture en relation les unes avec les autres, Sabatier (2014) invitait les professionnels de la santé à s'intéresser à la réalité vernaculaires. Cette tâche nécessite d'avoir une connaissance approfondie de cette société, et l'observation scientifique reste un outil déterminant dans la conduite d'une telle connaissance. Cette étude qui inscrit le traumatisme psychologique et la résilience au cœur du culturel et du cultuel à travers les rites de mort violente s'appuie sur une collecte des données effectuée à l'aide d'un guide d'entretien, d'un questionnaire et d'une grille d'observation. Ces outils ont été administrés à 75 personnes dont 45 endeuillés directs, 17 dignitaires et ritualistes et 13 personnes ressources. Par boule de neige, nous avons retenu neuf familles qui ont été confrontées à la mort violente d'un membre. Au sein de chaque famille cinq acteurs notamment les plus proches ont été enquêtés. Les dignitaires et les ont été sélectionnés par la technique dite de choix raisonné. Seule, la légitimité sociale constitue le critère d'inclusion. La commodité est la technique d'échantillonnage qui a été utilisée pour la sélection des personnes ressources. Les informations fournies par ces acteurs ont été traitées avec le logiciel Ipi-Info version 7 pour ce qui concerne les données de nature qualitative. L'analyse de l'énonciation catégorielle a permis de retenir la substance des données issues des sources orales.

## **2. Résultats**

### **2.1. Les motifs de non réalisation des rituels**

Les populations qui n'avaient pas réalisé les rituels funéraires prescrits par la société au moment de la perte tragique de leur proche évoquent plusieurs raisons qui justifient leurs conduites. Le tableau suivant présente un inventaire des motifs évoqués.

**Tableau I** : motifs de non-réalisation des rituels.

<b>Raison de non-réalisation du rituel</b>	<b>Effectif</b>	<b>Pourcentage %</b>
<b>Pas de moyens</b>	10	6,37
<b>Pour des raisons religieuses</b>	60	38,22

<b>Par indifférence</b>	87	55,41
<b>Total</b>	157	100,00

Source : données de terrain\_2021

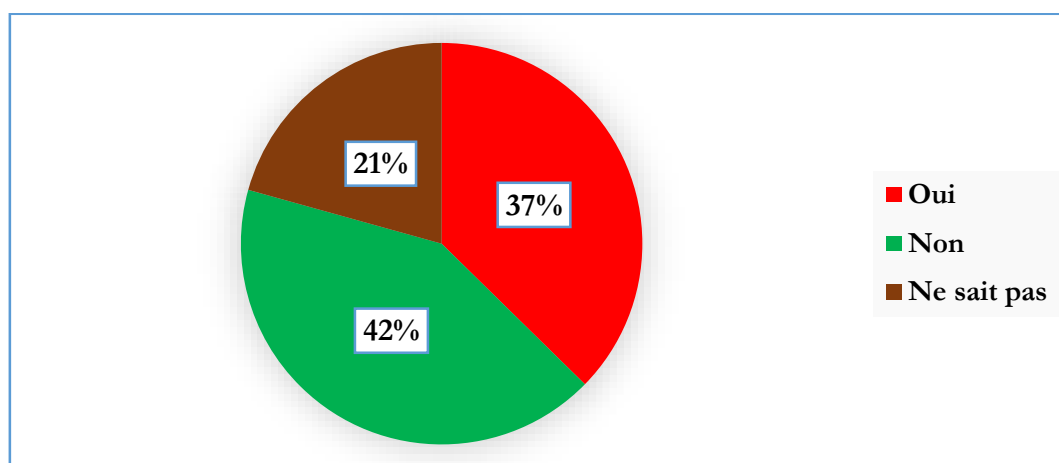
De ce tableau, il apparaît que la raison fondamentale qui justifie la non-réalisation des rituels traditionnels était l'indifférence. Les populations à plus de 55% s'estiment indifférentes à ces pratiques. Il y a 38,22% de cette catégorie d'enquêtés qui justifie leurs conduites par l'incompatibilité de ces pratiques avec leur foi religieuse. Par contre, 6,37% déclarent n'avoir pas eu les moyens financiers nécessaires à la réalisation des rituels. D'autres raisons sous-tendent le comportement affiché par ce groupe d'enquêtés. Le tableau suivant met en évidence la conviction profonde de cette catégorie de population.

**Tableau II : déterminants des motifs de non-réalisation des rites de gestion de mort tragique**

	<b>Effectif</b>	<b>Pourcentage %</b>
<b>Pratique rétrograde et non-sens</b>	60	80,00
<b>Pratique diabolique et occulte</b>	20	26,67
<b>Pratique budgétivore</b>	11	14,67

Source : données de terrain\_2021

De ce tableau, nous voyons que les populations admettent que ces pratiques rituelles sont rétrogrades et non-sens. 80% de la population partage ce point de vue. De même, 26,67% estime également qu'elles constituent des pratiques diaboliques et occultes. De plus, il y a 14,67% qui qualifient ces pratiques de budgétivore.

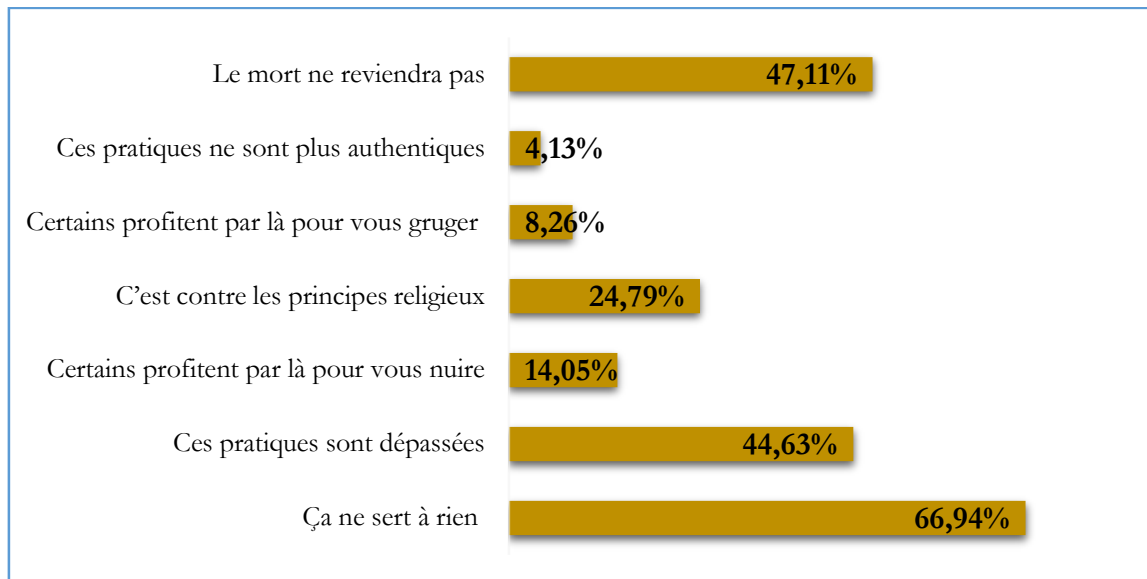


**Graphique 1: maintien ou non des rituels de gestion des morts tragiques**

Source : données de terrain\_2021

Sur la question du maintien ou non des pratiques rituelles de gestion traditionnelle de la mort et du mort, le point de vue des enquêtés est partagé. Dans 42% des cas, les populations ont estimé qu'il faut conserver ces pratiques. Par contre, 37% des populations souhaitent que la société se départît enfin de ces pratiques. Dans le même temps, il a environ 21% des populations qui ont adopté une position mitigée par rapport à cette problématique de maintien ou non des pratiques rituelles en circonstance de mort violente. Diverses raisons motivent le point de vue de chaque catégorie de groupe.

Ceux qui optent également pour un abandon de ces pratiques évoquaient plusieurs raisons pour justifier leurs opinions. Le graphique suivant montre l'inventaire des motifs évoqués par les populations pour supprimer les pratiques rituelles de gestion de la mort.



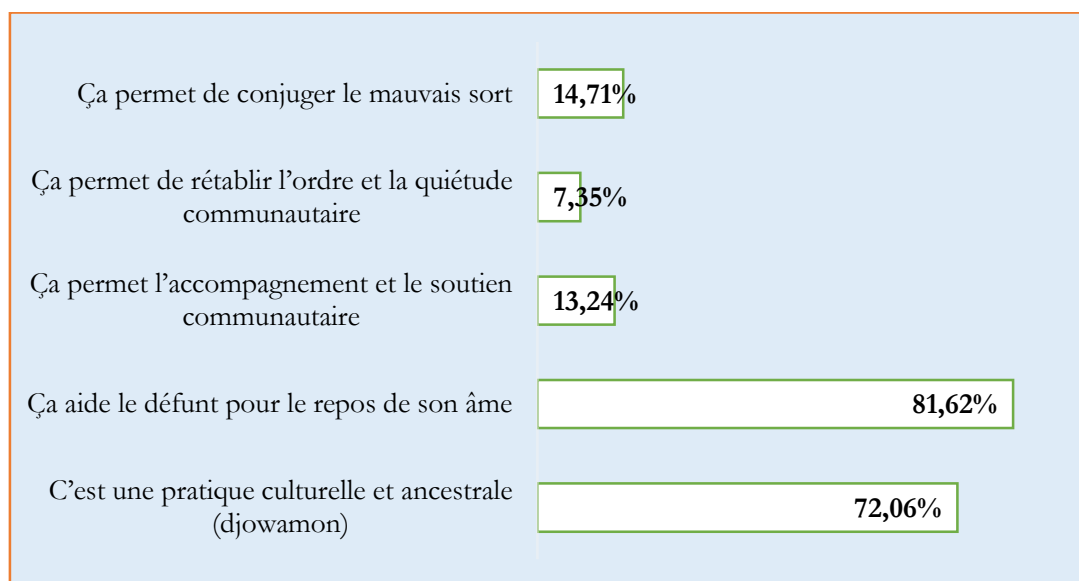
**Graphique 3** : motifs de suppression des pratiques rituelles de la gestion de la mort violente  
Source : données de terrain\_2021

Pour ce qui est de la suppression ou non des pratiques rituelles de gestion de la mort et du mort, les populations qui optent pour une suppression de ces pratiques pensent qu'elles ne servent à rien (66,94%) et que le mort ne reviendra plus (47,11%). Pour ces raisons, il est inutile de s'adonner à des pratiques qui sont de surcroît contre les principes de la foi chrétienne (24,79%). D'aucuns estiment que ces pratiques rétrogrades et donc dépassées (44,63%). Elles ne sont plus authentiques (4,13%). D'autres pensent également qu'elles servent d'opportunité pour des individus malveillants pour gruger (08,26%) et pour nuire à l'endeuillés (14,05%).

Au regard de ces constats, cette catégorie de populations partage l'idée qu'il faut opérer une rupture entre le passé et le présent en lien avec les pratiques rituelles.

## 2.2. Motif de maintien des rituels de gestion de la mort violente

Le graphe suivant présente un inventaire des opinions émises par les enquêtés qui optent pour la pérennisation des pratiques et rites de gestion de la mort violente dans la communauté.



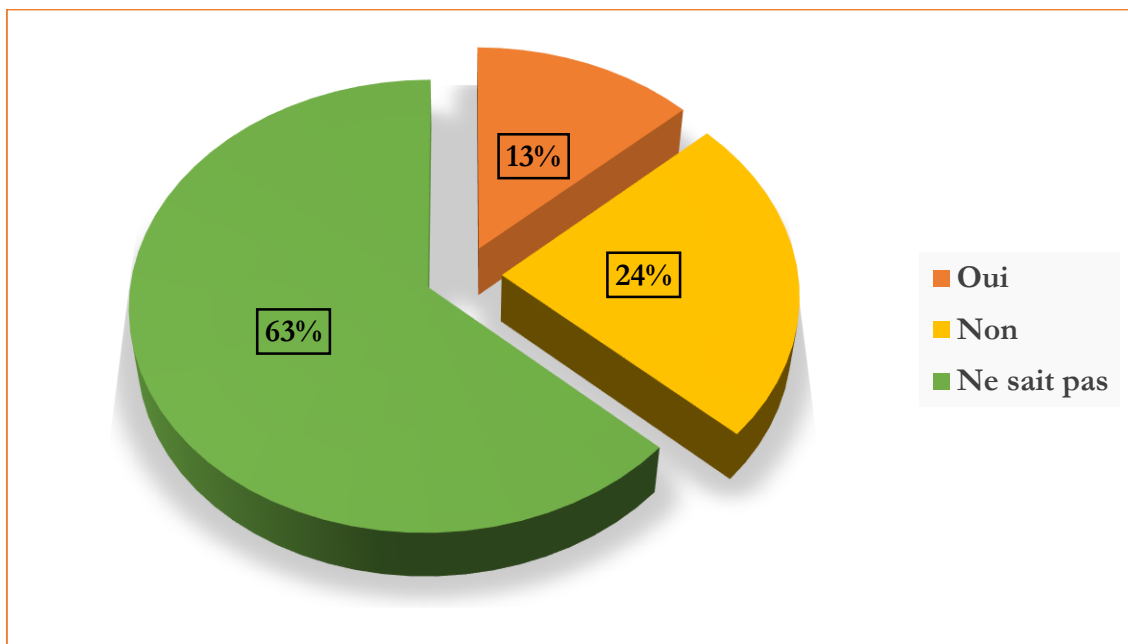
**Graphique 2** : motifs de maintien des pratiques rituelles de gestion traditionnelle de la mort  
Source : données de terrain\_2021

Nous pourrions, à partir des opinions de ceux qui soutiennent l'idée de la conservation des pratiques rituelles de gestion traditionnelle de la mort, établir deux catégories. Il y a d'abord ceux qui concentrent l'importance de ces rituels sur le mort. Ceux-là représentent 81,62%. Ils pensent en effet que ces pratiques rituelles aident le défunt pour le repos de son âme. Pour eux, ce sont des rituels sans lesquels, l'âme du défunt est condamnée à l'errance. Or, du repos de son âme dépend la paix et la quiétude des vivants de sa famille ou de sa communauté entière. C'est surtout le cas lorsqu'il s'agit d'une mort violente. De l'avis populaire, on estime qu'autant la mort violente surprend les vivants, autant elle suspend le défunt. Ce dernier n'aurait pas eu le temps de préparer son retour dans le pays des morts.

La seconde catégorie de ce sous-groupe concerne ceux qui concentrent l'importance de ces rituels sur les vivants et les endeuillés. Pour ceux-là, les rituels sont d'abord des pratiques ancestrales (72,06%). Les anciens utilisaient ces moments pour une réorganiser et insuffler une nouvelle dynamique à la société. Il serait de l'avis de ceux-là, une erreur de s'en départir. Dans la même logique, ils affirment que ce sont des pratiques qui permettraient de conjurer le mauvais sort (14,71%). Ils servaient aussi à rétablir l'ordre et la quiétude au sein de la communauté (07,35%) et d'accompagner les endeuillés dans ce moment particulièrement éprouvant. Ils permettraient ainsi de manifester aux endeuillés, la solidarité et le soutien de la communauté (13,24%).

### 2.3. Existence de néo-mécanisme de gestion de la mort violente

La société dans son évolution n'a pas créé d'autres alternatives ou pratiques qui permettent de gérer au mieux les cas de morts violentes. Beaucoup sont confondus à l'idée de citer des pratiques nouvelles ou modernes de gestion de la mort violente. Il convient de spécifier ici que la gestion de la mort ne saurait être confondue à la gestion du cadavre. Ainsi, la répartition de la population en fonction de l'existence ou non de nouvelles pratiques de gestion de la mort et du mort permet de constater qu'il n'y en a fondamentalement pas. La société contemporaine n'offre pas de dispositifs ou d'alternatifs qui servent de lignes ou codes de conduites aux populations en cas de morts violentes. Le graphe suivant présente un condensé des opinions relatives à cette modalité.



**Graphique 4** : connaissance de nouvelles méthodes ou de stratégies sociales de gestion de la mort violente au sein de la communauté

Source : données de terrain\_2021

De cette répartition, nous pouvons retenir que les populations ne connaissent pas de nouvelles méthodes et pratiques de gestion de la mort. 63% de la population reste dubitatifs sur la question.

De même 24% des enquêtés déclarent qu'il n'y a pas de nouvelles méthodes ou stratégies de gestion traditionnelle de la mort. Cependant, 13% de la population estiment qu'il existe de nouvelles pratiques de gestion de la mort et du mort.

Les tentatives d'inventaire de ces néo-pratiques de gestion de la mort demeurent infructueuses. Ceux qui reconnaissent l'existence de ces pratiques n'indiquent que les messes d'enlèvement de deuil et les prières. Ils estiment que ces prières aident mieux (83,72%) les gens dans le processus de deuil.

Considérant que les prières et messes d'enlèvement de deuil ont toujours existé, nous admettons qu'il n'y a pas de nouvelles méthodes ou stratégies sociales admises qui permettent de gérer les situations de mort violente avec ou sans perte de la dépouille du défunt.

### **3. DISCUSSION**

De la triangulation des données, il apparaît les rituels de mort en cas de décès tragique d'un proche sont à la fois important pour le défunt et pour les vivants. Pour ce qui concerne le défunt, ils permettent de maintenir la continuité de l'existence de l'individu après sa mort. Ne pas bénéficier de cérémonie funéraire après une mort tragique est considéré comme être banni de la société. Dans le Bénin méridional où la dépouille de certains animaux domestiques est enterrée au regard de l'importance et de la valeur qu'on lui accorde, un individu qui est privé du rituel d'enterrement a une valeur sociale inférieure à celle de ces animaux. C'est comme si sa valeur humaine est discutée et lui est retirée. C'est l'inacceptable. Cette forme de mort déshonore, entache la notoriété et bafoue la dignité familiale. C'est donc pour les endeuillés, un vécu douloureux et cauchemardesque. Selon C. Fauré (1995 :153) et M-F Bacqué (2006), ce sentiment peut être aggravé par le regard que portent les autres sur les parents, surtout en ce qui concerne leur éventuelle responsabilité dans ce décès. La mort violente est décrite par K. Agbetiafa (1985) comme étant la marque d'une malédiction ou d'une punition divine.

Ce rituel contribue non seulement à la purification de l'espace physique, mais aussi de l'univers social. Il assure la paix et la quiétude de la famille qui, à travers la fourniture de la dot pour le rituel, assure sa dette vis-à-vis du défunt. Ainsi, ce rituel marque les ruptures et les discontinuités, des moments critiques, des passages, à la fois, dans le temps individuel et dans le temps collectif et social (Molinié, 2008) son efficacité réside dans le fait qu'il donne un sens à l'événement et permet d'ordonner le désordre créé par cette situation accidentelle et incompréhensible. En somme, ce rite permet de réguler les relations sociales du groupe autour d'un consensus qui devient par habitude une sorte de règle ou de loi qui régit les différents comportements, actes et paroles des individus afin de favoriser le savoir-vivre ensemble et de faire face aux événements tragiques et traumatiques. Ils créent, par la même occasion, des repères qui comblent le désordre provoqué par l'événement. Le rituel permet d'abord de restaurer l'espace à travers la purification. Il permet ensuite d'assurer un cadrage social des conduites nuisible en termes de vol, de banditisme et de malversations. Il oblige insidieusement les populations à se garder des actes irrespectueux de la nature et de la vie. Il facilite enfin la gestion de cette morte violente et traumatique qui vient trouver la quiétude et la tranquillité des populations. Les acteurs de ce rituel détiennent des connaissances sur la vertu thérapeutique de certaines plantes qui pourraient être mises au service de la communauté. Avec le projet de création des centres intégrés qui allient la médecine moderne et la médecine traditionnelle, l'utilisation des connaissances relatives à la gestion des accidents par le courant électrique constituerait une avancée technologique importante pour notre pays.

Ces communautés se reconnaissent par une caractéristique identitaire : celle de disposer d'un capital physique et social et de connaissances techniques suffisantes pour être capables d'innover et de réagir de manière flexible en cas de choc. Pour renforcer la résilience, les programmes d'aide doivent veiller à ce que tous les acteurs partagent la même conception du succès, se concentrer à la fois sur le court et sur le long terme, pouvoir s'adapter aux changements et rester axés sur les effets plutôt que sur les produits. C'est au vu de cela que les rites constituent un capital social important qui favoriserait l'apprentissage à la résilience et l'éducation de la population générale au principe de la solidarité sociale et de l'humanité. La conception du rite répond à cet idéal. Les rites sont en effet

des préoccupations communes qui à un moment donné de l'histoire ont obtenu l'unanimité sur les conduites à tenir en termes de résolution. Sur cet aspect, les points de vue convergent. Lorsqu'on questionne la littérature relative aux rites, on se rend rapidement compte que le rite constitue des moyens de mise en actes des questions existentielles. Estenne M. et *al.* (2017) rappelle à cet effet que le rite est en fait l'histoire des difficultés d'une société racontée de manière codifiée pour la transmission intergénérationnelle afin de régler à jamais l'impuissance face à une situation douloureuse vécue par la société dans un contexte spécifique. C'est bien en ce sens que le rite est codé et fait référence à des réalités non dites, mais connues et exprimées indirectement et symboliquement. De ce fait, un rite a toujours un certain volume, une réelle épaisseur dans le temps et dans l'espace. C'est ce que retiennent les grandes voies de l'anthropologie des rites comme M. Segalen (1998, p.20.). Ceux-ci conçoivent le rite comme un ensemble d'actes formalisés, expressifs, porteurs d'une dimension symbolique, qui se caractérise par :

- une configuration spatiotemporelle spécifique ;
- le recours à une série d'objets ;
- des systèmes de comportements et de langages spécifiques ;
- des signes emblématiques dont le sens codé constitue l'un des biens d'un groupe

Dans la même logique, Joubert Ch. (2010) a estimé que les pratiques rituelles donnent à vivre des symboles passablement codifiés par une culture qui ont du sens pour un individu ou une collectivité. Elles sont relatives à des moments de vie, et si, elles sont souvent teintées de mystère, c'est parce qu'ils rappellent aux hommes leur jardin intérieur, leur identité et leurs conduites vis-à-vis des forces qui les débordent. Dans cette perspective, le rite trouve son efficacité dans une logique symbolique fondée sur ce qu'il rapporte en termes existentiels (apaisement, assurance, protection, paix de l'esprit, sécurisation, participation, libération, remémoration, purification intérieure, guérison, autorisation, passage, maîtrise de soi, transformation, différenciation, reconnaissance, identification, relance, appartenance à un groupe, surplus d'énergie, enchantement, etc). Ces pratiques traditionnelles visent à restaurer les personnes affligées par la perte d'un proche dans des contextes tragiques. Elles ont donc une fonction individuelle et collective. Mais, M. Hanus (1998) avait rappelé que la dimension communautaire du rite l'emporte sur sa dimension privée. Car dans le rite intime, voire solitaire, le lien social inhérent au rite est d'essence spirituelle. Il est là pour s'adresser aux autres puisqu'il est dans sa nature d'affirmer des liens avec eux, si ce n'est même pas de les entretenir, voire de les créer. Ces liens sont porteurs de significations symboliques qui s'expriment justement dans ces comportements plus que dans les paroles qui les accompagnent le plus souvent en renfort. Ces gestes, ces paroles, ces objets dont l'organisation séquentielle structure la trame du rite sont des symboles. Ces symboles, au-delà de la matérialité de ce qu'ils sont, ils signifient autre chose, qui relève du culturel, du spirituel et de l'histoire originelle mythique du groupe. C'est en cela que face au deuil le rite a un effet qui potentialise le narcissisme et favorise l'émergence des forces de résiliences individuelles et collectives.

La culture de la solidarité peut être développée en favorisant le maintien actif dans la société des populations fragilisées, en renforçant le « vivre ensemble », la cohésion sociale, et les partenariats entre les acteurs publics et les associations. Encourager les actions locales de solidarité en matière de soutien social et d'entraide est un élément clé qui vient renforcer la résilience collective. La solidarité permet de créer des expériences de relations valorisantes et sécurisantes. C'est justement à ce niveau que les rites funéraires prennent toute leur importance. En dépit du fait que ces rituels semblent prendre appui sur la présence du cadavre ou de son symbole, les rites funéraires sont aussi centrés sur la prise en charge des survivants. Les rassurer, les apaiser, leur offrir un garde-fou contre l'angoisse existentielle, mais également permettre l'expression d'émotions intenses et déstabilisatrices pour l'individu et pour le groupe. Dans cette logique, le temps de deuil constitue une importante zone de turbulences, une traversée du désert pour lesquelles on ne veut pas abandonner celui ou celle qui s'y engage. Ainsi, les rites de deuil facilitent et encadrent le travail de deuil et en conséquence, ils aident au rétablissement de l'ordre perturbé après expression codifiée de l'angoisse et après hommage au disparu (Thomas, 2000).

Mais, il convient de reconnaître avant tout que le rituel funéraire concerne généralement le mort et le rituel de deuil implique le mort, mais concerne plus les vivants qu'il rétablit dans la continuité. Le rituel de mort implique l'acceptation de la perte et l'abandon ou le détachement des liens affectifs qui nous unissent au défunt. Ceci nécessite un apprentissage. C'est en cela qu'après une période déterminée par la collectivité et la culture, des rituels de morts sont réalisés pour réintégrer le mort confirmant ainsi le défunt dans son nouveau destin. C'est d'abord le but ultime du rituel de mort qui permet de s'occuper tout à la fois du devenir corporel et spirituel du défunt. Le recours à la médiation rituelle permet à l'humain un contact moins ambigu avec les mythes fondateurs à travers cette passerelle plus concrète et immédiate avec le quotidien. La finalité du rituel est de procéder à une sublimation et à une idéalisation. Cette fonction est éminemment structurante pour les communautés qui se surpassent afin de retrouver leur intégralité initiale. Le rite crée l'occasion de la rencontre sociale qui régénère, de cette communion renouvelée aux valeurs fondatrices du groupe social concerné. Ces fonctions du rituel font de lui un promoteur de résilience. Le rituel procure d'abord une fonction de sécurité en ce sens qu'il propose des attitudes, des comportements et des formules largement stéréotypés qui relèvent d'un code symbolique partagé. Leur caractère conventionnel, en leur ôtant toute ambiguïté, les rend immédiatement compréhensibles, donc rassurants. Il assure en suite un climat de sens, car apporte une dimension existentielle (apaisement, protection, participation, libération, remémoration, guérison, autorisation, passage, etc.) à ce qui échappe à l'être humain, à ce qu'il ne peut entièrement maîtriser (la nature, la divinité, le temps, la mort, etc.). Le rituel assure après un climat éducatif en fournissant des modèles de conduite et actualise des symboles qui expriment les dimensions culturelles les plus profondes. En ce sens, ils ont valeur d'apprentissage, car il enseigne ou rappelle à chacun l'identité de la communauté à laquelle il appartient. Le rituel assure enfin un climat de cohésion sociale par d'abord la création d'interactions sociales qui créent une réalité et contribuent à la constance des liens ; ensuite par sa valeur communicative à travers des codes opératoires de communication et de comportement. En ce sens les gestes et les répliques s'enchaînent de façon prévisible et les risques sont réduits au minimum. Ils facilitent ainsi la communication en lui ôtant tout aspect aléatoire et donnent une signification symbolique claire à la situation ; enfin par la création d'un sentiment d'appartenance. Ils possèdent également une fonction de régulation et de médiation à travers sa capacité à consolider l'unité groupale aussi bien face aux tensions communautaires internes que face aux pressions exercées par les situations externes. Les rites assurent par ailleurs, une fonction de continuité, car, il est pratiqué dans le respect de la tradition et dans un souci de continuité. A travers ces performances symboliques, les identités individuelles et du groupe communautaire sont légitimées et la tradition ainsi transmise se renouvelle.

Ces mécanismes sociaux constituent des stratégies de tutorat à la résilience face au traumatisme psychologique provoqué par la mort tragique d'une figure affective investie. En effet, le potentiel destructeur de la perte est fort que nul n'est éternellement résilient. Ainsi, la nature et l'expression des symptômes psychotraumatiques chez un individu informe sur la qualité des forces et lignes de résilience qui quant à lui renseigne sur les vulnérabilités. La résilience permet d'amortir l'impact du trauma et de conserver par voie de conséquence l'équilibre psychologique de l'individu pour une néo-maturité. Cette force n'est jamais acquise une fois pour toutes, mais se construit de façon permanente. Personne n'en est suffisamment pourvu. Les facteurs génétiques, les facteurs individuels en matière de traits de personnalité, les facteurs écosystémiques et familiaux ainsi que les facteurs collectifs et communautaires interviennent dans le processus d'élaboration ou de construction de la résilience. C'est la combinaison harmonieuse de ces facteurs qui permet un équilibre dynamique nécessaire à l'équilibre psychologique au contact du trauma.

## **Conclusion**

Les rites pratiqués en contextes de mort violente ont une portée curative et préventive. Elles facilitent le rétablissement de l'équilibre psychologique de la personne qui est directement concernée par la perte. Ils lui permettent de donner un sens à la situation tragique et d'admettre qu'il est compris dans sa douleur. Ce dispositif encourage l'endeuillé à entamer la rupture des liens

avec le défunt. Ce sans quoi, il peut accéder à un bien-être. L'endeuillé est parfois contraint pour son bien-être à accepter cette rupture des liens sous le fallacieux prétexte que cette rupture est indispensable pour le repos de l'âme du défunt. Or, se culpabilisant déjà, pour n'avoir pu rien faire pour que survive le défunt, l'endeuillé ne souhaite à aucun prix, être à nouveau le responsable de l'errance de cette "âme qui fut l'objet de son amour et de son investissement. Ainsi, de façon volontaire ou involontaire la société traditionnelle oblige l'endeuillé à faire son deuil en dépit de tous les contextes. A travers le rite, le coutumier vise donc d'abord le bien-être endeuillé avant d'entrevoir une possible contribution au repos de l'âme du défunt. Cependant, l'intérêt pour le défunt n'est pas absent des rituels. Les prières et autres sacrifices entrent dans cette perspective. Et, même si personne n'est certain de l'aide des vivants pour le repos de l'âme des morts, la tradition a le mérite de penser que les vivants peuvent aider les morts, car les relations et les liens sociaux ne prennent pas fin dans la mort. On admet que la mort n'est qu'une absence physique et irréversible de l'individu. La croyance en cette idée annihile l'idée de finitude que représente la mort qui hante la conscience humaine. L'homme ne finirait pas donc dans la mort. Toutes les sociétés s'accordent sur la transcendance des relations humaines sur la mort. Même si nous sommes en droit de penser qu'il s'agit là d'un mécanisme de blindage psychologique pour supporter la certitude de la mort et l'angoisse qu'elle génère, le principe est socialement acquis. Toutes les sociétés croient à l'immortalité des relations sociales. En absence de cette espérance, l'existence serait plus chaotique. En abandon les rituels les vivants abandonnent un mécanisme destiné à les réparer en cas de détresse psychologique lors de la perte tragique d'un proche.

### **Références bibliographiques**

- Agbetiafa Komla. (1985). Les ancêtres et nous : analyse de la pensée religieuse des Bè de la commune de Lomé. Lomé : les nouvelles éditions africaines.
- Allioux Yves-Marie. (2019). Laissez les morts ensevelir les morts. Etude sur la mort, vol 1, N° 151, p131-141.
- Anaut Marie. (2015). Psychologie de la résilience (3e édition). Paris : Armand Colin.
- Bacqué Marie-Frédérique. (2006). Deuils et traumatismes. Faculté de psychologie et des sciences de l'éducation, 12, rue Goethe, 67000 Strasbourg.
- Benharkat Imène. (2005). Le deuil face à la mort violente d'un proche : étude des réactions de deuil. Université Mentouri de Constantine Faculté des Sciences Humaines et Sociales. Département de psychologie et des sciences de l'éducation
- Fauré Christophe., (2012). Vivre le deuil au jour le jour. Albin Michel, p.56
- Estenne Marc. Jamart Claude. et Marchal Pierre. (2017). « *Nécessité et fonction des rites aujourd'hui : qu'en pense la psychanalyse ?* » Dans Heinis M. (2017). « Le Bulletin freudien : Devons-nous encore avoir des rites ? Revue de
- Hanus Michel., (1998). « *Paroles, pratiques, rites et rituels* », dans Études sur la mort, n°114, Rites et rituels, L'Esprit du Temps, p14-15.
- Joubert Christiane. (2010). « *La transmission : une violence nécessaire dans les liens* », in Le Divan familial, vol 24 , in Press, p71-82.
- Segalen Martine (1998). Rites et rituels contemporains, Paris, Nathan, p. 20.
- Molinié M., (2008). Logique du deuil et construction du sens. Pratiques psychologiques.
- Thomas Louis-Vincent (2000). Rites de mort, pour la paix des vivants, Paris, Fayard p.115.