

Recensione a

Migliore Maria Chiara & Pagani Samuela (éd.), *Inferni temporanei. Visioni dell'aldilà dall'estremo Oriente all'estremo Occidente*, Carocci, Rome, 2012, 263 p.

Giuseppe Cecere

Comment les différentes cultures religieuses qui partagent depuis des siècles les espaces autour de la Méditerranée et celles fleurissant dans l'Asie méridionale et orientale, se sont-elles représentées la « vie après la mort » ? Comment la notion d'un au-delà de la rétribution, où les justes et les mauvais seraient récompensés par leurs actions respectives, est-elle arrivée à s'imposer dans ces contextes théologiques et socioculturels variés ? Quelles images ont été produites, dans ces différentes traditions, du sort de ceux qui transgressent les normes religieuses ? Et dans quelle mesure les affinités éventuelles de certaines idées et représentations concernant l'au-delà, témoigneraient-elles d'échanges et croisements interculturels ou bien de l'affirmation, par des voies indépendantes, d'une même tendance à « utiliser » l'invisible comme un espace de projection de modèles éthiques et de visions sociopolitiques ?

C'est autour d'interrogations de ce genre que des spécialistes de différentes cultures « orientales », aussi bien que d'histoire du christianisme « occidental » et de littérature anglaise médiévale, se sont réunis à l'université de Salento (Lecce, Italie) à l'initiative de la sinologue et japonisante Maria Chiara Migliore et de l'islamologue et arabisante Samuela Pagani. Le volume collectif qui en résulte offre un regard « synoptique » sur les imaginaires infernaux d'un vaste nombre de traditions religieuses, étalées sur un espace géographique couvrant une grande partie de l'Eurasie, de l'Inde à l'Irlande, de Byzance au Japon. Les risques de dispersion comportés par une telle extension géoculturelle du champ de recherche sont compensés par l'adoption d'une démarche commune, et une approche essentiellement historique et philologique, fondée sur l'étude de textes, en grande partie inédits ou méconnus, et souvent publiés à la fin de l'article concerné. Les recherches ont d'ailleurs privilégié des corpus relevant d'une typologie textuelle commune : des textes en prose à caractère édifiant, un « genre » beaucoup moins étudié, en général, que les grands poèmes mystiques ou les grandes synthèses théologiques et philosophiques. Enfin, on a choisi de focaliser l'attention sur une même « phase » des histoires respectives des cultures religieuses concernées : non pas celle de la formation, c'est-à-dire de la constitution des textes fondateurs, mais celle que l'on pourrait définir comme relevant de la première maturité, c'est-à-dire la phase de réélaboration de ces textes fondateurs par le biais de leur exégèse, de leur traduction éventuelle dans d'autres langues, de leur « emploi » dans des genres littéraires variés (cf. p. 12). Le parti pris de se concentrer sur les phases « intermédiaires » du développement de ces différentes cultures religieuses trouve une justification historique : dans toutes les traditions prises en compte, l'émergence d'un imaginaire « infernal » structuré apparaît comme un phénomène relativement tardif par rapport à l'époque de constitution des textes fondateurs de telles traditions.

Les dix contributions réunies dans le volume laissent émerger deux « constellations » culturelles plurilingues et multi-religieuses : d'une part, l'Asie méridionale et orientale, où l'affirmation du bouddhisme joua un rôle déterminant dans la structuration des représentations de la vie après la mort, en parvenant même à modifier les visions des cultures religieuses préexistantes, en particulier du taoïsme ; d'autre part, l'aire « euro-méditerranéenne », où des traditions hellénistiques, mazdéennes et juives contribuèrent, à travers une évolution complexe et jamais univoque, à la formation d'un « au-delà du châtement » (cf. p. 13) façonnant les visions de l'enfer dans le christianisme et l'islam, marquées d'ailleurs par un haut degré de pluralité interne.

La contribution de **Maria Chiara Migliore** illustre l'influence cruciale du bouddhisme sur les évolutions de l'imaginaire « infernal » dans la culture japonaise médiévale. Le *Kojiki* (lit. : « Récit d'événements anciens »), complété en 712 apr. J.-C. et réunissant un vaste héritage de narrations cosmogoniques et mythologiques pré-bouddhiste, nous transmet une représentation du monde des morts (*yomotsukuni*, « le pays des eaux ocre ») marquée par deux aspects fondamentaux : la nette séparation du monde des vivants (que le protagoniste de l'un de ces mythes essaye de briser par amour, tout comme l'Orphée de la tradition classique et avec des conséquences aussi catastrophiques) ; l'absence de toute idée de châtement post mortem pour les mauvaises actions accomplies pendant la vie en ce bas-monde. Ce n'est qu'avec l'affirmation du bouddhisme que l'idée d'un véritable « enfer » s'impose comme lieu de châtement des âmes. En conformité avec la doctrine de la métempsychose, réglée à son tour par une loi rigoureuse de rétribution des mérites, à la fin de chacune de ses « vies », l'âme doit être purgée de ses péchés par les tourments de l'enfer, avant de pouvoir renaître sous une nouvelle forme déterminée par les actions qu'elle a accomplies dans sa précédente vie. Ces tourments ont donc un caractère temporaire, c'est-à-dire qu'ils durent jusqu'à la réincarnation suivante. Tout en affirmant la réalité de l'enfer, le bouddhisme pose néanmoins les conditions de son existence par son dépassement : non seulement le cycle des réincarnations conduit en fait à la purification individuelle des êtres, mais le principe bouddhiste de compassion aboutit à un évident progressif de l'enfer, par l'intercession des bodhisatva, jusqu'à l'affirmation explicite, dans certains textes, de l'identité entre le roi de l'enfer Enma, député à l'administration des tourments, et le bodhisatva Jizō, vénéré comme protecteur de tous les pécheurs. Au Japon, une telle évolution de l'imaginaire infernal bouddhiste croise l'émergence d'une sensibilité pragmatique nourrie par le confucianisme, aboutissant à une sorte de « laïcisation » de l'au-delà : entre le xvii^e et le xix^e siècle, l'enfer devient l'objet privilégié de représentations parodiques qui remplacent les visions terribles des époques précédentes ; dans un livre illustré datant de 1778, l'enfer est désormais complètement vide, et les démons n'ont rien de mieux à faire que de jouer aux cartes pour passer le temps.

La Chine pré-bouddhiste est le champ de recherche abordé par **Maurizio Paolillo**, qui souligne d'abord les difficultés épistémologiques, s'ajoutant à celles dérivant de la rareté des sources, auxquelles on est confronté dans ce contexte géo-historique particulier. Non seulement la Chine pré-bouddhiste ne semble pas avoir connu une vision de l'au-delà comme lieu de rétribution des actes accomplis sur Terre, mais la vision de la psychologie humaine qui y dominait, du moins à partir du ive siècle av. J.C., n'admettait aucune unité foncière et indissociable des « composantes subtiles de l'individualité » (p. 41). En revanche, le « complexe psychophysique humain » était vu comme le produit de l'association temporaire de plusieurs « entités subtiles », de nature terrestre ou céleste, correspondant avec la distinction fondamentale entre Yin et Yang. Les composantes subtiles de type Yin, constituant le po, étaient présents dans le fœtus dès sa conception, tandis que le hun, c'est-à-dire l'ensemble des composantes subtiles de type Yang, ne s'ajoutaient au complexe que dans un deuxième temps. La mort entraînait justement la séparation entre ces différentes composantes, celles de nature Yang remontant au Ciel, tandis que celles de nature Yin revenaient à la Terre. Certains témoignages littéraires datant du ve-ive siècle av. J.C. évoquent un lieu souterrain et ténébreux accueillant les forces subtiles de nature Yin après leur séparation du complexe psychophysique de l'être humain. Si quelques connotations « infernales » sont en effet attribués à ce lieu, telle la présence d'un être monstrueux, avec « trois yeux et une tête de tigre sur un corps de taureau » qui « poursuit les hommes à grande vitesse », aucune corrélation ne semble être tissée dans ces textes entre les souffrances évoquées et les actions de l'être humain lors de sa vie sur Terre. En même temps, des thèmes et motifs associant la représentation de l'au-delà à des logiques de « rétribution des mérites » sont attestés dans des traditions non bouddhistes, et tout particulièrement dans le taoïsme, à partir d'époques anciennes (voir la connotation du mont Tai comme une sorte de « purgatoire » dans un texte du ive siècle apr. J. C.), sans que l'on puisse établir s'il s'agit là d'une assimilation précoce de thématiques bouddhistes ou bien d'une évolution « parallèle » et, dans une première phase, indépendante.

L'assimilation définitive de l'imaginaire infernal bouddhiste en milieu taoïste fait l'objet de la recherche d'**Ester Bianchi**, centrée sur le Rituel pour sauver (l'âme du défunt) des Dix Rois de l'Au-delà (Difu shi wang badu yi), datant probablement du xiie siècle apr. J.C. Il s'agit d'une « réponse taoïste » à la Sūtra bouddhiste des Dix Rois, très populaire en Chine à partir du ix^e siècle apr. J.C. En proposant la première traduction du Rituel dans une langue européenne, Bianchi met aussi en évidence le complexe mélange d'éléments taoïstes et bouddhistes qui caractérise ce texte. Si l'ouverture de la culture religieuse taoïste à la logique de la rétribution des mérites dans l'au-delà était déjà bien consolidée à cette époque, on remarque ici une volonté délibérée d'assimiler plusieurs éléments rituels, philosophiques et « iconographiques » du bouddhisme, en assurant leur subordination à un discours qui se veut toujours taoïste. En effet, conclut l'auteur, ce texte est à considérer « comme l'un des nombreux exemples de l'habileté des taoïstes à s'approprier des traditions et des croyances répandues à niveau populaire, plutôt que comme une phase d'un supposé processus d'« indianisation » du taoïsme » (p. 65).

La contribution de **Federico Squarcini** porte sur l'analyse du rôle déontique et sociopolitique des représentations de l'au-delà dans la littérature en langue sanscrite aux époques védique et bouddhiste. Ces représentations sont interprétées comme autant d'exemples de la tendance, récurrente dans tous les contextes géoculturels, à produire des images de « sièges lointains » (sedi remote) dans le but d'orienter le comportement des acteurs sociaux dans la vie présente, en favorisant l'intériorisation de certaines normes de conduite individuelle et collective. Si une notion, quoiqu'assez vague, d'enfer, généralement désigné par le mot naraka, est déjà attestée dans certains recueils védiques, c'est néanmoins le bouddhisme qui marque l'affirmation d'un « au-delà de la rétribution » dans le contexte culturel indien, avec des interactions aussi évidentes que précoces entre religieux et politique. Particulièrement révélateur est le cas du roi Asoka (304-232 av. J.C.), souverain proche du bouddhisme, qui aurait recouru, de manière « pédagogique », à des mises en scène sadiquement réalistes de l'au-delà, bâtissant une prison où l'on administrerait des tortures censées « reproduire », ou bien anticiper, celles de l'enfer. La doctrine bouddhiste de la métempsychose s'avère elle aussi susceptible d'être mise au service d'un certain code normatif, comme le montre l'analyse d'un traité du iie siècle av. J.C., le Mānavadharmasāstra, sorte de « code pénal de la vie future », où à chaque transgression de l'ordre moral correspond la prédiction de la renaissance du coupable sous une forme particulière d'animal ou de végétal (p. 98-103).

L'étude de **Simone Cristoforetti** nous transporte dans l'Iran mazdéen. En avouant l'impossibilité de comprimer ou de simplifier la complexité et la plurivocité de l'histoire culturelle du mazdéisme, l'auteur concentre son analyse sur un corpus de textes en moyen-persan, produits entre les époques sassanide et islamique. Cela permet d'apprécier la complexité des relations que le mazdéisme entretint avec les autres cultures religieuses de la région – tout particulièrement le judaïsme, le christianisme et l'islam – en même temps que l'originalité de certains aspects de ses représentations de l'au-delà et même de la psychologie humaine. Tout d'abord, l'âme n'y est pas vue comme une unité élémentaire et indissociable, mais comme une agrégation d'entités différentes. Cette agrégation se dissout lors de la mort, mais pour se recomposer en partie dans l'après-mort : le pur esprit pensant (ruwān) survit, aussi bien que deux autres entités subtiles, le frahwar (sorte de « double » de l'esprit ou d'ange gardien individuel, selon les traditions) et le dēn, personnification des choix éthiques accomplis par l'individu pendant sa vie terrestre. La re-conjonction du ruwān avec la dēn, qui a lieu trois nuits après le décès, est représentée de façon particulièrement dramatique, comme une sorte de mariage de l'esprit avec une fille dont l'aspect extérieur et la moralité sont déterminés par l'histoire personnelle de l'individu. En ce qui concerne spécifiquement les « lieux » de l'après-mort, l'imaginaire mazdéen présente des affinités significatives avec les monothéismes sémitiques, même dans certains éléments de détail, tel le pont subtil (Činwad) pour les âmes, qui est tout à fait comparable au sirāṭ de l'eschatologie musulmane, et que l'on retrouve aussi dans certaines traditions chrétiennes médiévales. Ce qui distingue nettement l'eschatologie mazdéenne, par contre, est la claire affirmation de la dissolution future de l'enfer, suite au combat final entre le principe du bien, Ohrmazd, et le principe du mal, Ahreman, qui aboutira à la défaite de ce dernier et à son « expulsion » définitive du

monde. Alors, « le règne de Dieu sera établi sur la Terre, reconduite à l'âge de l'or » (p. 113) et les âmes, purifiées par le passage à travers une rivière de métal fondu, y vivront pour l'éternité.

L'émergence graduelle d'un imaginaire infernal dans la culture religieuse juive fait l'objet de l'article de **Fabrizio Lelli**, qui souligne comment les phases les plus anciennes de l'Écriture n'accordent que peu d'espace aux mentions de l'au-delà. L'intérêt prioritaire des hommes de religion portant sur la vie morale et spirituelle dans le monde « présent », et la mort étant souvent associée à une rigoureuse notion d'impureté, on assiste à une sorte de compétition entre la mentalité des élites sacerdotales et certaines mentalités « folkloriques », marquées par une plus forte préoccupation pour la vie après la mort. Si une telle tension laisse quelques traces dans certains passages anciens de la Bible, ce n'est que dans les phases tardives de l'Écriture que la distinction entre « ce monde » ('olam ha-ze) et « le monde à venir » ('olam ha-ba) se consolide et qu'une logique de rétribution post mortem des actes individuels s'affirme, en laissant émerger une opposition entre un endroit paradisiaque (gan Eden : « le jardin de l'Éden ») et un endroit infernal (Gehinnom : « la géhenne »). L'amplification progressive des données sur la vie après la mort est le fait des sources apocalyptique intertestamentaires et de la littérature rabbinique, qui montrent un haut degré de pluralité interne, en témoignant aussi d'un dialogue fécond avec la culture hellénistique et les autres religions monothéistes tout au long du Moyen Âge. Parmi les récits de voyage dans l'autre monde, le traité des Sept palais de l'impureté (Shiv'a hekalot ha-ṭum'a) affirme l'existence d'une sorte de limbes, accueillants les justes des nations qui ont protégé Israël. Dans l'imaginaire infernal juif, à côté d'éléments communs aux autres monothéismes sémitiques, un aspect s'impose à l'attention : le caractère temporaire des tourments qui, selon les traditions « majoritaires », ne durent pas plus de douze mois après la mort ; après quoi, les âmes des pécheurs sont détruites, en devenant ainsi « poussière (à piétiner) pour les pieds des justes » (p. 142). Une telle mort définitive et libératoire n'est toutefois pas accordée aux hérétiques ni aux oppresseurs du peuple juif : quant à ces catégories particulières de pécheurs « politiques », les talmudistes affirment que « l'enfer passera, mais eux ne passeront pas ».

Les représentations de l'enfer dans le christianisme font l'objet de trois contributions distinctes, concernant, respectivement la patristique (Valerio Ugenti), Byzance (Marco Di Branco) et l'Irlande médiévale (Francesco Minetti). **Valerio Ugenti** montre la variété des positions sur l'au-delà parmi les Pères de l'Église. Si l'idée d'éternité (ou, pour mieux dire, la durée infinie) de l'enfer devint majoritaire, jusqu'à la formulation décisive qu'en donna Augustin au ve siècle, des opinions contraires ne manquèrent pas de se manifester. Origène (185-254) affirma ainsi le caractère temporaire de l'enfer, destiné à être détruit lors du triomphe final du bien sur le mal, au terme d'un processus de purification aboutissant à une « réintégration » universelle (apokatastasis) où « Dieu sera tout en tous ». La complexité du débat eschatologique chrétien, qui reste dans une certaine mesure ouvert jusqu'à présent, est justifiée en premier lieu par le caractère allusif – et souvent interprétable comme métaphorique – des rares références à ce thème dans le Nouveau Testament. Si les paraboles de Jésus, à partir de celle du pauvre Lazare et du riche Épulon, se limitaient à évoquer des réalités désormais familières à la culture juive de l'époque (telle la géhenne), même un texte comme l'Apocalypse de Jean ne fournissait que peu de détails sur l'autre monde. Les fidèles désirant « en savoir plus » devaient donc s'abreuver à des sources « complémentaires ». Les premières communautés chrétiennes s'adressèrent d'abord à l'apocalyptique juive, tout particulièrement au Livre d'Énoch, que plusieurs Pères de l'Église accueillirent comme un texte inspiré, où les descriptions de l'au-delà demeuraient néanmoins assez vagues. À partir du iie siècle, une riche apocalyptique chrétienne se développa qui, quoiqu'elle ne fût pas toujours acceptée par l'Église, n'en connut pas moins une diffusion significative. Ugenti mentionne en particulier deux Apocalypses produites en milieu égyptien : celle de Petrus (iie siècle) et celle de Paul (iiiie siècle). La première, considérée comme canonique pendant quelques siècles, contribua à l'affirmation de la notion d'une correspondance inverse (contrappasso) entre la nature du péché et les modalités de son châtement ; la deuxième, présentant un voyage de l'apôtre Paul dans les royaumes de l'au-delà, constitua un modèle incontournable pour ce genre littéraire, y compris pour Dante. La pluralité interne à la culture religieuse chrétienne est également illustrée par **Marco Di Branco**, qui

explore les traditions byzantines sur la vie après la mort. En évoquant la complexité du débat dans la patristique, Di Branco propose une mise en perspective historique des différences considérables entre les traditions majoritaires des élites religieuses et certaines expressions de la culture populaire. Si les positions officielles de l'Église « byzantine » affirment sans aucun doute l'éternité de l'enfer (Constantinople, 553) et refusent, contre Rome, toute idée de purgatoire (Concile de Florence, 1439), des échos d'Origène émergent néanmoins au sein de la littérature hagiographique : dans un groupe de quatre biographies de saints datant du xe siècle, l'enfer est envisagé comme un lieu de châtement temporaire où les âmes des coupables attendent le Jugement Dernier, quand le sort définitif de chacun sera établi (p. 172). La troisième contribution concernant le christianisme, celle de **Francesco Minetti**, offre un exemple particulièrement illustratif d'« adaptation créative », en fonction d'actualisation sociopolitique, d'un texte religieux latin à un milieu de réception populaire. La traduction en moyen-anglais (Middle English), au xive siècle, de la *Visio Tnugdali* du moine irlandais Marcus (datant du milieu du xiie siècle), s'éloigne en fait du texte originel sur des points « stratégiques » pour les relations entre les élites religieuses et le peuple des fidèles. L'insertion d'une nouvelle catégorie de péché attire l'attention du chercheur : le refus de payer la dîme. Si, dans le modèle latin, le sac de blé péniblement lourd que l'âme d'un paysan est condamnée à porter sur ses épaules ne symbolise que l'addition de ses péchés, la version moyen-anglaise réinterprète le symbole : la charge qui pèse sur le paysan correspond maintenant au cumul des taxes qu'il a refusé de payer à l'Église de son vivant. Le traducteur opère donc une modification sémantique aussi discrète qu'importante, qui place le texte au sein d'un débat sociopolitique majeur : la confrontation pluriséculaire opposant l'Église de Rome et les communautés irlandaises sur la licéité de la dîme, contestée par les religieux de l'île depuis le viiie siècle.

Le processus de formation de l'eschatologie musulmane est exploré par **Samuela Pagani**, qui met en exergue une différence de perspective fondamentale entre le Coran et la sunna. L'au-delà coranique est construit sur l'opposition irréductible entre justes et pécheurs, sur l'éternité de leurs conditions futures de béatitude ou de damnation et donc des demeures respectives de leurs destinées (paradis et enfer). La foi constituant une condition nécessaire mais pas suffisante au salut spirituel, le Coran insiste sur la nécessité de respecter la loi divine. Toute possibilité de salut collectif, fondé sur la simple appartenance religieuse ou sur une intercession « communautaire » de la part des prophètes, est explicitement refusée dans le texte. En revanche, dans le corpus de ḥadīth constitué entre le viie et le ixie siècle, on assiste à l'émergence d'une nouvelle préoccupation pour le sort des « croyants pécheurs ». Un musulman qui se rend coupable de graves transgressions de la loi divine doit-il toujours être considéré comme étant musulman ? Et quel est son sort dans la vie future s'il meurt sans s'être repenti de ses péchés ? La réponse à ces interrogations est évidemment cruciale pour la définition des « frontières » de la communauté musulmane, comme le montre bien Pagani, qui met en valeur la dimension politique des idées sur le salut spirituel. Les thèses rigoristes, comme celle des khārijites identifiant péché grave et incroyance, ou celle des rationalistes mu'tazilites, partisans du libre arbitre, qui considéreraient l'éternité de l'enfer comme une conséquence inéluctable des mauvais choix éthiques librement accomplis par l'individu, impliquent une vision « exclusiviste » de la communauté. Au contraire, les positions « optimistes » prônées par les courants qui deviendront la base de « l'islam sunnite », répondent à une attitude « tolérante » : « Du point de vue du débat interne à l'islam, l'enfer temporaire peut être considéré comme la projection eschatologique d'un choix politico-religieux de compromis en faveur d'une communauté inclusive, qui admet dans son sein la pluralité et l'erreur [...]. La position sunnite consiste à accepter comme tels dans ce monde (tous) les musulmans nominaux, sans anticiper le jugement de Dieu. [...] On renonce donc à établir quels péchés conduisent à l'enfer » et « on prie sur tous les morts, sans aller chercher s'ils étaient bons ou mauvais » (p. 187). Concernant la thèse de la durée limitée des tourments de l'enfer, aujourd'hui largement majoritaire, on enregistre la convergence, bien qu'à partir de présupposés différents, entre deux figures aussi éloignées que le maître soufi Ibn 'Arabī (m. 1240), « le plus grand et le plus audacieux mystique de l'islam », et le juriste-théologien hanbalite Ibn Taymiyya (m. 1328), « précurseur du fondamentalisme contemporain » (p. 191). La dimension politique de

la notion de salut spirituel irrigue d'ailleurs la question des relations intercommunautaires. Si la doctrine dominante tend à limiter aux seuls musulmans la possibilité de sortir un jour de l'enfer, « l'exégèse classique atteste une hésitation, parmi les plus anciens exégètes traditionnalistes, entre une interprétation 'universaliste' et une interprétation 'confessionnelle' de certains 'versets de l'espoir' » (p. 190). À cet égard, Pagani relève un parallèle entre la conception platonique de l'éternité de l'enfer pour les pécheurs « politiques » et la tendance, majoritaire dans les trois monothéismes sémitiques, à exclure les « incroyants » de la possibilité du salut.

La tension entre justice et miséricorde qui, comme le soulignent les éditeurs (p. 16-17), parcourt les visions eschatologiques de toutes les traditions religieuses prises en compte dans le volume, révèle donc sa dimension politique profonde. En va de même, dirait-on, pour le rapport entre enfer et « solitude » qui caractérise plusieurs de ces représentations eschatologiques, et que l'on peut considérer comme une projection de la rupture des liens sociaux impliquée par le péché. Si, l'appartenance à une communauté religieuse ne garantit pas le salut, le manque de communion avec autrui rend les tourments de l'enfer encore plus insupportables. C'est pourquoi, dans un récit japonais, une femme morte porte au roi de l'enfer une fausse plainte contre son mari, encore vivant, afin de partager sa punition avec lui. Et aussi c'est pourquoi, dans l'enfer mazdéen, regorgeant de damnés, chacun subit un cruel tourment supplémentaire : celui de se voir, en raison d'une altération perceptive, plongé dans une solitude absolue. Si le monde contemporain affirme parfois, avec Jean-Paul Sartre, que « l'enfer, c'est les autres », ces textes issus de sociétés traditionnelles affirment au contraire que l'enfer, c'est plutôt l'absence des autres.

Auteur

Giuseppe Cecere
IFAO, Le Caire

Droits d'auteur

Le texte seul est utilisable sous licence CC BY-NC-SA 4.0. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.