HAL
open science

La ritualisation dans la trajectoire du mourir : l'action rituelle funéraire : enquête sur la crémation France-Québec

Gil Labescat

▶ To cite this version:

Gil Labescat. La ritualisation dans la trajectoire du mourir : l'action rituelle funéraire : enquête sur la crémation France-Québec. Sociologie. Université de Strasbourg, 2016. Français. NNT : 2016STRAG010 . tel-01874926

HAL Id: tel-01874926
https://theses.hal.science/tel-01874926v1

Submitted on 15 Sep 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

École doctorale ED 519 Sciences humaines et sociales

Perspectives européennes

Dynamiques Européennes

THÈSE

présentée par :

Gil LABESCAT

soutenue le : 14 juin 2016

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**
Discipline/ Spécialité : **Sociologie**

La ritualisation dans la trajectoire du mourir : l'action rituelle funéraire

Enquête sur la crémation France-Québec

THÈSE dirigée par :

M. Pascal Hintermeyer	**Professeur des universités, Université de Strasbourg**
Mme Magali Uhl	**Professeure, Université du Québec à Montréal**

RAPPORTEURS :

Mme Fiorenza Gamba	**Professeure, Université de Sassari**
M. Nicolas Moreau	**Professeur, Université d'Ottawa**

AUTRES MEMBRES DU JURY :

M. David Le Breton	**Professeur des universités, Université de Strasbourg**
M. Jean-Marc Larouche	**Professeur, Université du Québec à Montréal**

REMERCIEMENTS

Je souhaite remercier mes deux directeurs de recherche. Tout d'abord, ma gratitude va à Magali Uhl. Sa disponibilité, sa rigueur intellectuelle et ses qualités humaines ont été pour moi d'un support inestimable. Ensuite, je remercie sincèrement Pascal Hintermeyer pour sa confiance et ses conseils judicieux qui ont éclairé cette thèse. À travers la sensibilité qui leur est propre et leurs commentaires, chacun à sa manière m'a inspiré et a su enrichir ma réflexion et ma détermination dans ce parcours.

Je tiens particulièrement à remercier les nombreux professionnels avec qui j'ai eu le privilège de travailler et d'apprendre. Sans la confiance qu'ils m'ont accordée et leur curiosité, ce travail n'aurait pu voir le jour.

Cette thèse a été rendue possible grâce au soutien financier de l'équipe Migration et ethnicité dans les interventions en santé et en services sociaux (METISS), de la Fondation de l'Université du Québec et de la Faculté des sciences humaines de l'Université du Québec à Montréal. Je souhaite également souligner l'appui matériel et financier du Centre interuniversitaire d'études sur les lettres, les arts et les traditions (CELAT), du département de sociologie de l'UQAM, du laboratoire Dynamiques Européennes (UMR7367) et de Maison des Sciences de l'Homme Alsace (MISHA), ainsi que celui de l'École doctorale des sciences humaines et sociales. Grâce à leur aide, j'ai pu me consacrer pleinement à cette recherche. Je souhaite particulièrement remercier le CELAT, le DynamE et l'équipe METISS pour les opportunités académiques et l'environnement de travail stimulant qu'ils m'ont offerts. Sans les rencontres humaines que j'y ai faites et les discussions enrichissantes que cela m'a permis d'avoir, cette thèse n'aurait pas été la même. Je tiens également à remercier le ReDoc de l'AISLF de m'avoir aidé à élargir mes horizons de connaissances en dialoguant avec des chercheurs et doctorants du monde entier.

Je remercie enfin mes amis, collègues et professeurs qui ont suivi, inspiré et affermi mes pensées d'un continent à l'autre, ainsi que ma famille, pour ses encouragements et son support.

TABLE DES MATIÈRES

TABLE DES MATIÈRES iii

INTRODUCTION 1

PREMIÈRE PARTIE INDIVIDUALISATION ET POLYMORPHISME DES PRATIQUES FUNÉRAIRES. COMPRENDRE LA RITUALISATION 11

CHAPITRE I
ÉVOLUTION DES PRATIQUES FUNÉRAIRES 12
1.1 Contexte général 13
1.1.1 Données sociodémographiques 13
1.1.2 Évolution du domaine funéraire 14
1.2 Les pratiques rituelles funéraires contemporaines 26
1.2.1 Les grands paradigmes des sciences sociales en thanatologie 26
1.2.2 Psychologie du deuil 31
1.2.3 Évolution du champ des rituels 38
1.2.4 Débat sur la ritualité funéraire 48
1.3 Le phénomène crématiste 52
1.3.1 Histoire d'une pratique funéraire 53
1.3.2 La législation crématiste 60
1.3.3 Socioanthropologie de la crémation 64
1.3.4 Explications du phénomène 66
1.3.5 Religion et crémation 67

CHAPITRE II
COMPRENDRE LA RITUALISATION FUNÉRAIRE 71
2.1 Épistémologie complémentariste 72
2.1.1 Prémisses à la recherche 72
2.1.2 Sciences sociales thanatiques : dualité paradigmatique 73
2.1.3 Les fondements complémentaristes des sciences sociales thanatiques 76
2.2 Prémisses systémiques 80
2.3 Cadre d'analyse général et approche théorique 85
2.4 Processus rituel et apport de la théorie de la structuration 87
2.4.1 Théorie de la structuration de Giddens 88
2.4.2 La ritualisation comme pratique sociale dans la théorie de la structuration 92
2.5 Le processus rituel et l'apport de la théorie de l'action rituelle 93

2.5.1 Mode d'action particulier : mise en forme et en acte 96
2.5.2 Des relations particulières (humain et non humain) 98
2.5.3 Caractéristiques des relations exceptionnelles : multiplex, hautement intégratives, condensées 99
2.5.4 L'autorité des circuits de référence récursifs 101
2.5.5 Un processus de recontextualisation 103
2.6 Le processus rituel et l'apport de la psychologie sociale 105

DEUXIÈME PARTIE UN TERRAIN MARGINAL LE MILIEU FUNÉRAIRE EN ALSACE ET AU QUÉBEC 110

CHAPITRE III
LA PARTICIPATION OBSERVANTE 114
3.1 L'observation participante comme approche socioanthropologique du social 115
3.2 Le choix du terrain 119
3.3 L'entrée dans le milieu funéraire 120
3.3.1 Les raisons d'un refus ? 121
3.3.2 Prise de contact du milieu funéraire en France 124
3.3.3 Stage de deux semaines : une préenquête 125
3.3.4 Entrée dans le milieu funéraire à Montréal 126
3.3.5 Les environnements professionnels observés à Strasbourg et à Montréal 128
3.4 Les rôles et statuts occupés 130
3.5 Les conditions d'observation 131
3.6 La participation observante comme méthode d'enquête 133
3.7 La population d'enquête et la délimitation 135
3.7.1 Population et échantillon 136
3.7.2 Critères de délimitation et limites du terrain 137

CHAPITRE IV
DESCRIPTION DU TERRAIN ET *MODUS OPERANDI* DU PROCESSUS RITUEL FUNERAIRE 140
4.1 Contexte général 141
4.1.1 L'Alsace 141
4.1.2 Contexte socioreligieux 143
4.1.3 Centre funéraire de Strasbourg 145
4.1.4 Le Québec 148
4.1.5 Contexte socioreligieux 149
4.1.6 Complexe funéraire de Montréal 152
4.2 Description des participants 153

4.2.1 Les entités humaines 155
4.2.2 Les entités non humaines 180
4.3 Description des lieux 182
4.3.1 Strasbourg 182
4.3.2 Montréal 202
4.4 Description des chaînes opératoires du funéraire 209
4.4.1 La méthode des chaînes opératoires séquentielles 209
4.4.2 La méthode idéaltypique wébérienne 211
4.4.3 Les chaînes opératoires idéaltypiques du processus rituel funéraire 213
TROISIÈME PARTIE L'ACTION RITUELLE DANS LA CHAÎNE OPÉRATOIRE DU MOURIR 228
CHAPITRE V
CHAINE OPÉRATOIRE DU MOURIR 233
5.1 Caractéristiques de la chaîne opératoire 235
5.2 Représentation de la chaîne opératoire du mourir 245
5.2.1 Représentation linéaire 245
5.2.2 Carte heuristique 246
5.2.3 Étape de la fin de vie 248
5.2.4 Étape de la mort et des obsèques 251
5.3 Les maillons séquentiels de l'étape de la mort et des obsèques de la chaîne opératoire du mourir 256
5.3.1 Séquence : préparation du corps/cadavre 256
5.3.3 Séquence : préparation des obsèques, de la cérémonie (planification) 264
5.3.4 Séquence : tenue des obsèques 268
5.3.5 Séquences alternatives : Mort 2.0 271
CHAPITRE VI
RELATIONS CONTEXTUELLES DE LA RITUALISATION 279
6.1 Réseaux de relations contextuelles entre acteurs 281
6.1.1 Une expérience extraordinaire 283
6.1.2 Spécificité du mode d'action 285
6.1.3 Une relationnalité recontextualisante 289
6.2 Principes de la ritualisation dans le processus funéraire 291
6.2.1 Recontextualisation 292
6.2.2 Condensation rituelle 300
6.2.4 Interprétations 304
CHAPITRE VII
LA RITUALISATION. DISPOSITIF D'ACTION RÉDUISANT LES DISSONANCES COGNITIVES 308

7.1 La mort provoque un état de dissonance 312
7.2 Réduire la dissonance 314
7.3 Éviter de produire de la dissonance 315
7.4 L'intensité de la dissonance varie 316
7.5 Nouvelles cognitions 316
7.6 Changer des cognitions existantes 317

CONCLUSION 318

ANNEXE A DOCUMENTS COMPLÉMENTAIRES 339

ANNEXE B PHOTOS ET DOCUMENTS DE TERRAIN 350

BIBLIOGRAPHIE 373

LISTE DES FIGURES ET DES TABLEAUX

Figure 1. Entrée rue de l'Ill. 183
Figure 2. Chambre funéraire « après mise en bière ». 186
Figure 3. Chambre funéraire « avant la mise en bière ». 186
Figure 4. Vue de l'extérieur en direction de l'accueil et du parking qui suit le ruisseau. 188
Figure 5. Vue en direction opposée de la précédente. À droite se trouve le hall d'accueil. Le bâtiment au fond est la « salle de convivialité » (salle de réception) et était anciennement le bâtiment principal du crématorium. . 188
Figure 6. Vue du hall d'accueil du couloir qui borde la baie vitrée. 189
Figure 7. Le hall d'accueil. Au fond, une porte qui conduit à la « nouvelle chapelle ». 189
Figure 8. Le bâtiment de droite est la « nouvelle chapelle » vue de la rue de l'Ill. .. 190
Figure 9. Vue de la nouvelle chapelle en direction de l'assistance. 190
Figure 10. Vue de la scène de la nouvelle chapelle. 191
Figure 11. Grande chapelle, un jour ensoleillé avec une porte ouverte. 192
Figure 12. Grande chapelle avec les portes fermées en direction de la scène. 192
Figure 13. La grande chapelle de l'extérieur (après l'entrée du cimetière Nord par le bureau du gardien). 193
Figure 14. Vue de l'arrière de Centre funéraire avec le lac. 193
Figure 15. Petite chapelle avec les portes fermées en direction de la scène. 194
Figure 16. Petite chapelle avec les portes fermées en direction de la salle. 194
Figure 17. Un salon privé avec, au fond, une alcôve où est placé le cercueil les pieds en avant. On voit à droite la porte vitrée donnant sur le jardin privé. 196
Figure 18. Vue sur le jardin privé d'un salon d'exposition. 196
Figure 19. Salle à partir de laquelle les cercueils sont mis au four. 197
Figure 20. Salle de remise des urnes. 199
Figure 21. Buffet de la salle de convivialité. 200
Figure 22. La salle de convivialité. 201
Figure 23. Panneau d'ascenseur. 203
Figure 24. Parking des corbillards. 204
Figure 25. Porte d'accueil des fleuristes. 204
Figure 26. Préparation pour des obsèques du sud est asiatique. 206
Figure 27. Appareil musical utilisé lors de cérémonies. 206
Figure 28. Salon de cérémonie. 207
Figure 29. Dispositif de la scène. 207
Figure 30. Lutrin où est placé un livre pour recueillir les condoléances. 208
Figure 31. Salle à manger. 208
Figure 32. Représentation linéaire sous la forme de carte organigramme des chaînes opératoires du mourir. 246

Figure 33. Représentation sous forme de carte heuristique de la chaîne opératoire du mourir. 247
Figure 34. Carte heuristique des différentes étapes de la chaîne opératoire du mourir. 248
Figure 35. Carte heuristique de l'étape de « la mort et des obsèques » de la chaîne opératoire du mourir. 252
Figure 36. Séquence de préparation du corps/cadavre. 253
Figure 37. Photos de famille sur la niche d'un crématorium (Montréal). 273
Figure 38. Message à l'attention des employés sur la niche d'un crématorium (Montréal). 275
Figure 39. Exemple d'une nécrologie publique. 285
Figure 40. Orientation entre le disposition privée et le comportement perceptible d'une séquence ordinaire. 290
Figure 41. Orientation entre le disposition privée et le comportement perceptible d'une séquence de ritualisation. 291
Figure 42. Arrangement avec un prie-Dieu et une croix dans la bière. 298
Figure 43. Arrangement avec des bougies, catafalques en bois en position latérale. 298
Figure 44. Vitrine de mini-urnes et bijoux pour cendres. 299
Figure 45. Message accroché aux fleurs sur une niche. 307
Figure 46. Chaîne opératoire du mourir. 342
Figure 47. Séquence de préparation du corps/cadavre. 344

Tableau 1. Sous-objectifs et indicateurs de recherche 339
Tableau 2. Évolution du taux de crémation en France entre 1970 et 2013. 342
Tableau 3. Statistiques sur crémation en France (2010-2011). 346
Tableaux 4. Statistiques sur la crémation au Canada (2004-2014). 349

LISTE DES ABRÉVIATIONS, SIGLES ET ACCRONYMES

ADMD	Association pour le droit de mourir dans la dignité
AFIF	Association française d'information funéraire
AIISQ	Association des intervenants et intervenantes en soins spirituels
FFC	Fédération française de crémation
CANA	Cremation Association of North America
CNDDN	Cimetière Notre Dame Des Neiges
CSA (Institut)	Consumer science & analytics
CTQ	Corporation des thanatologues du Québec
CUS	Communauté Urbaine de Strasbourg
ICF	International cremation association
IDLAM	Institut du droit local alsacien-mosellan
INED	Institut national d'études démographiques
INSEE	Institut national de la statistique et des études économiques
CDAS	Centre for Death and Society
CDD	Contrat à durée déterminée
CIFRE	Convention industrielle de formation par la recherche
CFS	Centre funéraire de Strabsourg
CNEF	Comité National d'Ethique Funéraire
CNOF	Conseil National des Opérations Funéraires
CRÉDOC	Centre de recherche pour l'étude et l'observation des conditions de vie
CSNAF	Chambre syndicale nationale de l'art funéraire
DIY funeral	Do it yourself funeral
EHESS	École des hautes études en sciences sociales
EPIC	Établissement public à caractère industriel et commercial

IFOP	Institut français d'opinion publique
INSEE	Institut national de la statistique et des études économiques
ISQ	Institut de la statistique du Québec
NFDA	National Funeral Directors Association
OMS	Organisation mondiale de la Santé
PFG ou OGF-PFG	Pompes funèbres générales - fusion avec le groupe « Omnium de Gestion et de Financement »
PFPS	Pôle funéraire public de Strasbourg
PUF	Presses universitaires de France
PUR	Presses universitaires de Rennes
SCI	Service corporation international
SEM	Société d'économie mixte
SFVP	Services funéraires de la ville de Paris
SOFRES – TNS SOFRES	Taylor Nelson Sofres (Société française d'enquêtes par sondages)
UPFP	Union du Pôle Funéraire Public

RÉSUMÉ

Cette thèse de doctorat propose de comprendre la spécificité rituelle des pratiques funéraires au début du XXIe siècle. Les analyses rituelles classiques (interactionnistes et structuro-fonctionnalistes) nous ont conduit à nous intéresser au processus rituel plutôt qu'au rituel lui-même et à cheminer par l'entremise d'une approche de l'action rituelle, plutôt que par celle des fonctions ou des symboles. Pour restreindre la part de réalité sociale étudiée, nous avons considéré que, parmi les différentes transformations funéraires, le phénomène de la crémation était une porte d'entrée pour comprendre cette spécificité.

Cette thèse poursuit un double objectif :

1) Le premier objectif est descriptif. Dans la trajectoire du mourir, à partir d'une perspective relationnelle, nous avons exploré le processus funéraire, notamment celui ayant pour perspective la crémation comme mode de transformation du corps, en le décomposant comme une chaîne opératoire du mourir. Nos données sont recueillies par la méthode de la participation observante de pratiques au sein du milieu funéraire. L'exemplarité du phénomène crématiste, en tant que pratique réunissant les attributs de l'évolution récente funéraire à partir des années 1980, a dirigé notre sélection vers un échantillon diversifié dans deux contextes socioculturels (France et Québec) et deux agglomérations (Strasbourg et Montréal) où le taux de crémation est historiquement élevé.

2) Le second objectif consiste à comprendre la spécificité de la ritualisation funéraire à partir de ces données, en s'intéressant à l'action rituelle en train de se faire dans le processus funéraire, c'est-à-dire expliquer la mise en forme et en acte de relations sociales. Par-delà une lecture socioanthropologique de l'organisation des relations contextuelles de ritualisation, une lecture psychosociologique des actions rituelles complète l'interprétation.

Notre compréhension de la spécificité du processus rituel funéraire fait apparaître la complexité relationnelle de cette pratique sociale : d'une part, en tant qu'actions interagies par et dans des relations interindividuelles, faisant appel à des ressources réflexives (habilitantes) et permettant la réduction de l'état de dissonance provoqué par la mort; d'autre part, en tant qu'actions enserrées par et dans les règles des systèmes sociaux. La mise à jour de la prépondérance de ces caractéristiques relationnelles dans la ritualisation funéraire actuelle a pour vocation de comprendre à la fois la diversification des pratiques funéraires et leur normalisation.

Mots clés : mort, rite, rituel, deuil, crémation, thanatologie, intervention, théorie relationnelle, théorie de la structuration, théorie de l'action rituelle.

INTRODUCTION

Manger, rire, boire, danser, rien ne semble apaiser l'obsession d'une pensée humaine irrémédiablement tendue vers la mort. L'iconographie du Moyen Âge foisonnait déjà d'allégories exacerbant le sentiment d'horreur et d'effroi dégagé par la mort. À l'avenant, l'imaginaire contemporain véhicule des paraboles pour construire des mythologies de la mort. Le cadavre en lente putréfaction incarne encore et toujours l'apothéose de l'angoisse d'une souillure de la mort, autant qu'il fascine. Confrontées à ces restes humains, ultime trace tangible de l'existence incarnée, les sociétés et les cultures de l'humanité adoptent des stratégies d'une extrême complexité.

Cette recherche porte sur un type particulier de pratique sociale face à la mort, soit la ritualisation funéraire dans le contexte de la modernité tardive. Il s'agit, dans ce travail, de défendre la thèse selon laquelle la spécificité de la ritualisation résulte d'un processus de structuration d'actions relationnelles hautement évocatrices et particulièrement ambiguës. Ce processus rituel offre des contextes d'expérience spécifiques aux participants du processus funéraire. Ces contextes sont caractérisés par une valeur intégrative et une envergure d'exception qui favorisent la réévaluation des relations de l'univers social des participants. À cette spécificité socioanthropologique de la ritualisation funéraire correspond une réciprocité psychosociologique dans les composantes systémiques de l'action rituelle qui suit la logique d'une réduction de l'état de dissonance cognitive provoquée par le décès.

D'une part, notre démonstration consiste à découvrir le réseau d'acteurs agissant à partir du processus funéraire dans la trajectoire du mourir, grâce aux données d'enquête de terrain recueillies dans le milieu funéraire. Cela est fait en présentant d'abord une description de la chaîne opératoire idéaltypique et en identifiant les

composantes relationnelles entre les acteurs (humains et non humains). Ensuite, les caractéristiques essentielles de la ritualisation, en termes d'actions relationnelles régies par un dispositif d'actions spécifique, ainsi que les mécanismes de réduction de la dissonance cognitive, seront analysés.

Pour accéder à la réalité sociale étudiée et restreindre notre enquête, nous avons considéré que le phénomène de la crémation était une porte d'entrée pour notre analyse de la spécificité rituelle. En effet, devant la diversité des formes de pratiques, la crémation était toute désignée comme pratique exemplaire, car elle présente, depuis les années 1970, tous les attributs des mutations du social. Toutefois, en nous intéressant à la crémation, nous n'avons pas cherché à voir et à renforcer l'idée d'une spécificité crématiste relativement à d'autres pratiques, mais à comprendre comment les pratiques d'action des différents acteurs sont mises en place au cours du processus funéraire et comment elles se constituent spécifiquement en ritualisation. La crémation n'est donc pas considérée ici comme une alternative à l'inhumation, quoiqu'elle soit souvent présentée en France de la sorte, mais comme un mode de transformation du corps. Dans cette logique, nous avons sélectionné Strasbourg et Montréal comme contextes d'enquête. Strasbourg est historiquement une des villes françaises avec le plus haut taux de crémation, après Paris et Marseille[1]. Puis, pour diversifier notre échantillon de données, nous avons effectué un second terrain d'enquête moins influencé par le militantisme crématiste de l'histoire européenne[2].

[1] Selon les données du Rapport 2005-2006 du Comité national d'opération funéraire, le centre funéraire de Strasbourg a incinéré 3 141 personnes en 2006, le plaçant après la régie de Paris (5 078) et de Marseille (3 245).

[2] Concernant cette histoire européenne, lire Piotr Kuberski (2012), Valerie Souffron (1999, partie I), Damien Le Guay (2012) et plus largement, la revue de la Fédération française de crémation (FFC) *La Flamme*, devenue *Transition*.

De la sorte, nous avons choisi la plus grande agglomération du Québec, Montréal, qui est la province canadienne effectuant le plus de crémations[3].

La réflexion part du constat selon lequel, à partir de la fin du XXe siècle, des modifications démographiques, économiques, sociales et religieuses particulières (Taylor, 2003 [1989], 2011 [2007]) traversent la société occidentale et agissent sur les individus, les systèmes sociaux et leurs pratiques sociales. Corrélativement, les rapports au mourir, à la mort et au deuil se transforment. Commençons par introduire quelques éléments de contexte pour de situer la pertinence de la problématique.

Premièrement, un processus d'individualisation est à l'œuvre, changeant les structures de la société et les liens constitutifs d'une vie commune. Semblant paradoxale à l'apparition de nouvelles formes de socialisation, la recherche d'enracinement des individus dans une collectivité de partage demeure au cœur des pratiques sociales de ritualisation funéraire. Dans un contexte d'accélération sociale des temporalités (Rosa, 2013 [2005]), ces pratiques ne constituent pas seulement des événements de ralentissement obligatoires, mais corroborent l'expression des diversités d'adaptation aux temporalités de la modernité tardive, telle l'expérience d'une cotemporalité (Rosa, 2013 [2005]) qui accompagne les derniers moments de vie, entre le travail, les enfants et le père qui meurt, par exemple.

Ajoutons que la conjoncture démographique et les conséquences de vivre dans des sociétés avec une population vieillissante contribuent à complexifier le phénomène par les faits suivants : on meurt plus tard dans la vie et davantage en institution.

[3] En 2009, le Canada a un taux de crémation supérieur (60,5 %) aux États-Unis (39,3 %) selon le rapport annuel de CANA publié en 2015 (voir Annexe A). De plus, toujours selon le même rapport, parmi toutes les provinces canadiennes, le Québec est celle ayant effectué le plus de crémation, soit 36 114.

Subséquemment, il en résulte que la population vit plus de deuils, plus longtemps, plus souvent et dans des conditions de santé précaires induites par l'allongement de vie au grand âge.

D'un point de vue plus politique, les réseaux de santé étant soumis à des logiques de globalisation des marchés financiers, la popularisation de nouveaux modèles de gestion, tels que la nouvelle gestion publique (Trompette, 2008), contribuent à orienter les questions morales et éthiques face au mourir, à la mort et au deuil[4]. Qu'on les pense de manière concomitante et isochronique, ou complémentaire et corrélative, il reste que les pratiques funéraires se sont transformées. Elles font appel, de manière contradictoire, à des formes cérémonielles d'antan et à d'autres qui se renouvellent. Elles se distinguent alors par leur hétérogénéité, traduite dans la singularisation des personnalisations funéraires. Ainsi, les pratiques sont telles que les professionnels du milieu funéraire, les journalistes, les juristes et les chercheurs semblent successivement fascinés, enthousiastes, horrifiés, révulsés ou prudents, tandis que le public non concerné semble le plus souvent les considérer comme des curiosités amusantes[5].

De plus, depuis le début de cette recherche, force est de constater que la modification de la législation funéraire[6] vient confirmer l'augmentation des transformations des

---

[4] On peut lire sur la législation et les débats sur l'aide à mourir (Damas, 2013; Hintermeyer, 2003, 2009; Léonetti et Badinter, 2015).

[5] Lire par exemple : http://www.lesaffaires.com/techno/internet/les-rites-funeraires-prennent-le-virage-techno/584013; http://sante.lefigaro.fr/actualite/2010/10/31/10515-besoin-nouveaux-rites-funeraires; http://www.lemonde.fr/culture/article/2013/10/31/les-rituels-funeraires-20_3506521_3246.html, consultés le 30 janvier 2016.

[6] Par exemple, nous pouvons retenir pour la France les décrets et textes de loi suivants : le Décret n° 2013-1194 du 19 décembre 2013 relatif à la formation dans le secteur funéraire; le Décret n° 2012-608 du 30 avril 2012 relatif aux diplômes dans le secteur funéraire; le Décret n° 2011-1304 du 14 octobre 2011 relatif aux chambres funéraires, aux véhicules de transport de corps et aux crématoriums; le Décret n° 2011-121 du 28 janvier 2011 relatif aux opérations funéraires; le Décret n° 2010-917 du 3 août 2010 relatif à la surveillance des opérations et aux vacations funéraires; le

milieux funéraires. Le phénomène touche aussi de plein fouet les médias d'information, la politique et l'économie. On voit apparaître des changements dans le secteur funéraire, avec l'arrivée de personnes influentes telles que Guy Laliberté sur le marché québécois[7], l'ouverture du capital du groupe OGF au Fond de retraite des enseignants de l'Ontario[8] ou encore par l'arrivée de fournisseurs qui font concurrence aux entreprises locales tels que le marbre importé de Chine[9]. L'accroissement des flux migratoires et les phénomènes de réseaux transnationaux influent aussi sur les adaptions de pratiques en termes religieux et culturels[10]. Bref, le tour d'horizon du contexte occidental économique, politique et social démontre l'actualité et la pertinence sociale d'une étude portant sur les pratiques sociales de ritualisation funéraire.

D'un point de vue théorique, penser les pratiques funéraires et nos rapports à la mort contemporains, nous a conduit à sortir des cohérences disciplinaires établies et à franchir leurs frontières. Cette démarche requiert d'ancrer notre posture de sujet-chercheur en nous engageant dans la construction de notre objet de recherche. Nous travaillons avec un objet marginal, dont la « connaissance scientifique » s'inscrit dans de multiples champs de savoir. Pour cette raison, il importe de bien expliciter notre position à travers ces différents champs d'où résulte l'énonciation d'axiomes sur

---

Décret n° 2010-516 du 18 mai 2010 fixant les conditions d'organisation de la formation et de l'examen d'accès au diplôme national de thanatopracteur; le Décret n° 2009-1020 du 25 août 2009 relatif à la reconnaissance des qualifications professionnelles dans le secteur funéraire; la Loi n° 2008-1350 du 19 décembre 2008 relative à la législation funéraire et le Décret n° 2007-328 du 12 mars 2007 relatif à la protection des cendres funéraires. Dans le même temps, le Québec a proposé un projet de loi sur les activités funéraires, n° 66; et un autre projet de loi est encore à l'étude en janvier, puis adopté en février 2016.

[7] http://affaires.lapresse.ca/economie/quebec/201504/17/01-4861891-pangea-le-prochain-projet-de-guy-laliberte.php, consulté le 30 janvier 2016.

[8] Lire http://www.lesechos.fr/30/10/2015/lesechos.fr/021442930337_des-enseignants-canadiens-entrent-au-capital-du-groupe-ogf.htm, consulté le 30 janvier 2016.

[9] Lire http://www.entreprises.ouest-france.fr/article/made-in-france-lartisan-marbrier-fait-concurrence-chine-21-09-2015-228269, consulté le 30 janvier 2016.

[10] Plusieurs recherches vont dans ce sens (Bradley et Trouillet, 2011; Rachédi *et ali.*, 2010).

lesquels repose la proposition d'un schème d'explication global, capable d'articuler un dialogue des savoirs.

Depuis les 15 dernières années, il y a un regain d'intérêt autour des questions de fin de vie, de mort, de ses représentations, de ses mises en scène. Les incursions dans le champ thanatologique se multiplient dans l'univers scientifique des sciences humaines francophones, sans toutefois avoir constitué une organisation collaborative clairement établie, comme cela existe au Royaume-Uni[11]. Et, quoique des travaux remarquables existent dans l'examen des pratiques funéraires contemporaines, le renouveau théorique des approches dans le champ thanatologique se fait plus rare. La proposition qui sera ici présentée s'inscrit elle-même à la croisée de savoirs pluriels, de par notre filiation intellectuelle, à l'intersection de la sociologie, du travail social, des sciences des religions et, surtout, de l'anthropologie culturelle et sociale.

L'originalité de cette thèse repose d'abord sur la proposition d'un schème général explicatif qui s'appuie à la fois sur une épistémologie complémentariste (Devereux, 1985 [1972]) et sur une approche processuelle du rituel d'un point de vue systémique (Houseman, 1994). Notre posture théorique vise l'intégration de l'action rituelle et de la dissonance cognitive au schème d'explication général de la structuration. Elle introduit une première incursion dans le champ des analyses de réseaux et des théories de la « relationnalité » (Donati, 2004, 2012) pour comprendre les phénomènes relatifs à la fin de vie, à la mort et au deuil. Il s'agit là d'un angle qui renouvelle les possibilités d'analyses en thanatologie. Cette posture provoque un espace dialogique complémentariste (Devereux, 2012 [1967]) des savoirs et des approches. Ce faisant, il convient de préciser l'approche que nous avons adoptée dans cette thèse, soit celle socioanthropologique et psychosociologique. Cette proposition

[11] Nous pensons au Centre for Death & Society.

a émergé de manière inductive au cours de la recherche par un mouvement itératif entre l'enquête de terrain et les lectures théoriques. Notre intention était, d'une part, de contourner les approches purement disciplinaires et, d'autre part, de concilier les explications antithétiques des pratiques funéraires.

Notre constat de départ est que l'examen des analyses passées sur le phénomène de la crémation et sur les rituels et pratiques funéraires fait effectivement ressortir les deux positions que nous nommons : *reritualisation* et *déritualisation*. Celles-ci présentent des analyses de ritualisation dans différents contextes, qui doivent être complétées. Elles soulèvent, par exemple, des arguments relatifs à l'organisation des rituels en termes de structures et ses défaillances (détraditionnalisation), et se rapportent aussi à un milieu funéraire soumis à la concurrence des marchés de capitaux, faisant courir aux acteurs un risque de deuil traumataugène[12]. Dans le premier type de perspective d'orientation structuro-fonctionnaliste, une analyse macrosociale est favorisée. La posture antithétique, quant à elle, renvoie à l'explication compréhensive découvrant la capacité des acteurs à développer une grammaire du sens et à créer de la « micro-ritualité ». Ce pôle interprétatif est parfois critiqué et accusé d'une prise en considération insuffisante du macrosocial et des conceptions plus structurelles du rituel. Ces dernières considèrent que l'efficacité nécessite l'inscription des participants dans une communauté de sens notamment portée par la structure d'une mythologie (Lévi-Strauss, 1958, 1962). Le processus d'individualisation de la mort devient synonyme d'une dangereuse déliaison des réseaux de socialisation. Par ailleurs, cette perspective plus microsociologique est largement inspirée par l'interactionnisme symbolique qui, quant à lui, permet de comprendre le renouveau des rituels par le biais d'une capacité des individus à reconstruire et à reformuler une

[12] Ces arguments sont aussi d'ordre politique et ont conduit à légiférer en 2007 sur la destination des cendres en France et à augmenter le contrôle des corps (Esquerre, 2011a, 2011b). Au Québec, un débat sur les risques de « mauvaises pratiques funéraires » apparaît dans les journaux en novembre 2014.

trame symbolique efficace. Ces deux positions analytiques nous ont conduit à nous intéresser au processus rituel plutôt qu'au rituel et à cheminer par l'entremise de l'action rituelle plutôt que par celle des fonctions ou des symboles.

En prenant le parti d'aborder le « processus rituel » et non plus le « rituel », nous l'érigeons au statut d'objet général de cette recherche. Nous établissons ensuite que la récognition de la spécificité de la ritualisation funéraire passe par l'examen des actions relationnelles entre les acteurs dans le contexte du processus funéraire. Ce faisant, les indicateurs d'identification de la ritualisation sont situés dans la pratique funéraire. Pour restreindre la part de réalité sociale étudiée, nous avons considéré que, parmi les différentes transformations funéraires, le phénomène de la crémation était une porte d'entrée pour notre compréhension de cette spécificité. La crémation est généralement considérée comme un phénomène alternatif à l'inhumation, sous-entendu comme un ensemble de pratiques cohérentes spécifiques. Ce n'est pas notre avis. Pour éviter d'assimiler un ensemble disparate d'actions à un tout qualifié de « crématiste », nous avons choisi de considérer la crémation à un niveau technique d'action sur la matière. Bref, nous nous intéresserons à la crémation en tant que mode de transformation du corps et laisserons de côté les débats publics, professionnels et militants concernant la pratique crématiste en général. Cette pratique, dans son ensemble, manque trop largement d'une terminologie monosémique consensuelle et nécessiterait plus qu'un effort de définition pour supprimer le risque d'erreur d'interprétation en l'abordant quant aux questions qui nous occupent[13]. Nous cherchons à comprendre la spécificité de la ritualisation funéraire à partir de l'analyse de l'action rituelle dans les pratiques funéraires, ayant pour perspective la crémation en tant que mode de transformation du corps.

[13] L'usage courant du terme crémation est polysémique et connoté au niveau affectif.

Les deux premiers chapitres, constituant la première partie, se consacrent à l'explicitation de la problématique de la thèse. Le premier présente le problème de la reconnaissance d'une pratique sociale de ritualisation dans le contexte d'émergence de formes hétérogènes de socialisation de la mort et de dissolution de ses formes traditionnelles. L'approfondissement d'une voie de décloisonnement entre des discours thanatologiques et les analyses classiques est ainsi abordé à partir des réalités empiriques par une revue de littérature. Le deuxième chapitre élabore la proposition théorique qui permettra l'analyse de la pratique funéraire, en tant que processus, comme une pratique sociale de structuration et qui examinera la spécificité de la ritualisation à partir de l'action dans les contextes sociaux.

La deuxième partie présente l'opérationnalisation de notre recherche à travers la méthodologie et le terrain dans le milieu funéraire à Strasbourg et à Montréal. Le troisième chapitre expose et justifie nos choix méthodologiques, en rendant compte des démarches ayant conduit à effectuer une enquête de terrain à Strasbourg et à Montréal. Nous exposons également dans ce chapitre notre engagement (implication, participation, transparence) de chercheur dans l'action sur le terrain, en décrivant les difficultés spécifiques d'accès au milieu funéraire résultant de l'esprit du métier dans les rapports sociaux à la mort. Le quatrième chapitre présente les données ethnographiques ayant trait aux pratiques funéraires du Centre funéraire de Strasbourg et d'un grand complexe funéraire montréalais[14], enchâssées dans un aller-retour entre ces terrains d'enquête et nos lectures.

La troisième partie analyse nos données. Le premier objectif consiste à décrire et à identifier les étapes, séquences de la chaîne opératoire du mourir idéaltypique, autour de la crémation. Le cinquième chapitre expose la phase de traitement de nos données

[14] Nous gardons ce complexe anonyme.

d'enquête par la description des actions relationnelles se déroulant dans chacune des étapes et séquences de la chaîne opératoire du mourir. Nous décrivons l'étape de la mort et des obsèques et les séquences de préparation du corps/cadavre, préparation des obsèques, tenue des obsèques, ainsi que les actions relationnelles qui s'y déroulent. Le second objectif est d'expliquer et de comprendre les caractéristiques rendant spécifique cette organisation d'actions relationnelles en tant que pratique sociale de ritualisation. Il est subdivisé en deux sous-objectifs : le premier identifie dans cette chaîne opératoire différentes caractéristiques socioanthropologiques de l'action rituelle (chapitre 6); le second identifie les caractéristiques de réduction de la dissonance cognitive induites par le décès (chapitre 7). Les sixième et septième chapitres forment respectivement les deux pendants complémentaristes, socioanthropologique et psychosociologiques, de l'analyse du processus funéraire, à travers l'ouverture d'un espace analytique des contextes d'actions relationnelles qui permettent d'éclairer de manière concomitante la pratique sociale de ritualisation. De la sorte, non seulement nous expliquons la spécificité de la ritualisation à travers la capacité de réévaluation des relations des participants par les caractéristiques particulières des dispositifs d'actions relationnelles, mais aussi, de manière complémentaire, en considérant que les actions relationnelles participent aux logiques de réduction de la dissonance cognitive provoquée par le décès.

PREMIÈRE PARTIE
INDIVIDUALISATION ET POLYMORPHISME DES PRATIQUES FUNÉRAIRES.
COMPRENDRE LA RITUALISATION

CHAPITRE I

ÉVOLUTION DES PRATIQUES FUNÉRAIRES

Depuis le début du XXe siècle, les anthropologues, confrontés à l'altérité, se sont interrogés sur des formes de socialité particulièrement complexes : les rites. La ritualité sociale se pose comme l'objet général que cette recherche entend interroger par l'entremise des rituels funéraires dans le contexte de la modernité tardive. Plus précisément, du fait des récentes mutations sociales de nos rapports à la mort, nous nous attachons à comprendre dans quelle mesure les pratiques funéraires contemporaines peuvent encore être envisagées comme relevant de la ritualité. Plutôt que d'interroger les effets et les fonctions des ritualisations sur une vaste étendue de pratiques funéraires qui continuent de se diversifier, nous avons cherché à comprendre la spécificité rituelle à partir du phénomène de la crémation des quinze dernières années dans les sociétés occidentales. Notre recherche explore une approche théorique innovante du rituel en ce qu'elle permet de compléter le questionnement de la reconnaissance des formes rituelles et de l'efficacité symbolique dans l'évolution récente des pratiques. Les données empiriques du phénomène crématiste en Occident sont essentiellement issues de deux terrains (France, Canada). La problématisation de ce chapitre passe successivement par la présentation du contexte sociodémographique de la mort, en France et au Québec, et par un aperçu de l'évolution récente du champ funéraire, d'une part. D'autre part, puisque notre interrogation sur la compréhension de la spécificité de la ritualisation dans les pratiques funéraires actuelles fait appel à différents champs de savoirs, notre problématisation se présente à la croisée des connaissances sur les rituels, sur la mort et sur le phénomène crématiste, dont nous présentons un état des lieux[15].

---

[15] Cette revue de la littérature a été effectuée dans les bases de données CSA (Social Service, Sociological, Worldwide Political Science), PsycoINFO, FRANCIS, SAGE Full-Text Collection

1.1 Contexte général

1.1.1 Données sociodémographiques

Avant d'aller plus avant dans le questionnement sur la ritualisation funéraire contemporaine, examinons quelques données démographiques liées à des comportements funéraires afin de se faire une idée générale de l'ampleur de la population concernée. Environ 550 000 décès [16] surviennent chaque année en France[17]. Si l'on émet l'hypothèse que le décès d'une personne affecte son entourage (comptant au moins 5 personnes[18]), lequel exprime des réactions de deuil, cela signifie que près de 2 750 000 personnes sont endeuillées au minimum. Si l'on élargissait la proportion en considérant les collègues de travail, la famille élargie et les amis en relevant ce chiffre à 20, alors près de 11 millions de personnes en France seraient considérées endeuillées sur une population d'environ 60 millions, soit plus d'une personne sur six. En toute logique, cet estimatif rapide suggère qu'un sixième de la population française vit actuellement le deuil d'une personne décédée. Considérant que les réactions de deuil durent plusieurs années, le quotient de 1/6 de la population est sous-évalué puisqu'il augmente année après année et ne cesse de s'alourdir du fait de l'allongement de la vie, multipliant aussi les expériences de

---

IBSS: International Bibliography of the Social Sciences (CSA) (ProQuest XML), ProQuest Sociology, Repère, Sage journal Online, ProQuest Social Science Journals (ProQuest XML), Sociological Abstract, Web of Science, Cairn, JSTOR, ProQuest Dissertations and Theses, ATLA Religion Database, Refdoc.fr, Érudit et Persée, et dans les catalogues : Web of science, Manitou, Atrium, Ariane, Sudoc-Abes et McGill WorldCat catalogue à partir de mots-clés français et anglais (rite, rituel, rite de passage, mort, mortuaire, funéraire, *ritual*, *death*, *grief*, *beavement*, *dead ritual*, etc.) de 1960 à 2015.

[16] D'après la source : Insee, une estimation de population et statistiques de l'état civil, les résultats provisoires à la fin 2014 étaient de 544 000 décès et la population au 1er janvier de 63 920 247 en France (INED). http://www.ined.fr/fr/tout-savoir-population/chiffres/france/mouvement-population/naissances-deces-migrations/, consulté le 24 février 2016.

[17] Et près de 60 000 au Québec. En 2013, Frédéric Payeur estime à 60 800, le nombre de décès enregistrés (Institut de la statistique du Québec, 2014). La population du Québec est estimée à 8 179 000 personnes au 1er janvier 2014.

[18] Ce chiffre est choisi à partir des estimatifs faits dans les études récentes en épidémiologie du suicide (Facy et Debout, 2004, 65 et s.).

deuil, notamment chez les personnes âgées. La population affectée par la mort vit des réactions de deuil; or, ces dernières sont coextensives et, assez souvent, concomitantes aux pratiques funéraires. En considérant que ces comportements sont connectés, on s'aperçoit qu'il s'agit que la question de la ritualisation funéraire est finalement peu présente en santé publique et en sciences humaines.

1.1.2 Évolution du domaine funéraire

La question de la reconnaissance des comportements rituels s'inscrit dans l'évolution récente de l'histoire du domaine funéraire. L'histoire médicale, et la sociologie de la santé, nous apprennent qu'à partir des années 1970, le rapport à la mort se professionnalise et s'institutionnalise (Castra, 2003). C'est désormais à l'hôpital que les gens meurent le plus souvent. Ce phénomène va de pair avec, d'un côté, une « technicisation » de la mort rallongeant l'espérance de vie à la naissance et reculant l'âge de la mort, tout en laissant poindre, d'un autre côté, une critique de l'idéologie de la perte d'autonomie du malade en fin de vie. Elle concerne l'acharnement thérapeutique et la surmédicalisation en fin de vie (Lafontaine, 2008; Des Aulniers, 1997). Philippe Ariès accuse la dissimulation de la mort faite aux familles et au mourant, laissé dans son ignorance (1975a, 1975b). Pascal Hintermeyer (1981), comme Norbert Elias (1981, 1987 [1982]), constatait que le mouvement de perte d'autonomie du mourant s'accompagne d'une dépossession de sa propre mort (Baudry, 2004, 2007, 2010; Baudry et Jeudy, 2001). Cette professionnalisation s'accompagne, de manière symétrique, d'une prise de conscience de cette réalité conduisant les professionnels de la mort (opérateurs funéraires, médecins, etc.) à militer pour une réhumanisation de la mort, notamment par l'entremise de la personnalisation des soins de fin de vie et des obsèques (Barrau, 1993; Déchaux *et al.*, 1998; Hirsch, 2006).

Conséquemment au prolongement de la prise en charge de la fin de vie institutionnalisée par les hôpitaux, la prise en charge des défunts se professionnalise également et s'élargit (Trompette, 2008, p. 68). Dans les années 1960, les acteurs traditionnels de la prise en charge des morts sont relayés par les métiers d'opérateurs funéraires, qui se professionnalisent progressivement (St-Onge, 2001). Progressivement, le statut de croque-mort artisan laisse place à des métiers professionnalisés, dans la foulée d'une industrialisation du milieu funéraire en pleine expansion (Bourgeois, 2002; Doughty, 2015a, 2015b; Goyette, 2010). Ce sont les professionnels qui, désormais, réalisent les pratiques funéraires que décrivaient l'anthropologue folkloriste Arnold Van Gennep dans les campagnes françaises (1981 [1909]; 1982 [1924]) et, celles des campagnes québécoises, décrites par Serge Gagnon (1987). Les « ensevelisseuses », les voisines et les amis ne s'occupent plus des toilettes funéraires, les convois funéraires s'amenuisent comme peau de chagrin. Le glas qui annonçait autrefois la mort et les obsèques ne résonne plus si souvent. Cette tendance à l'effilochement des traditions funéraires s'accroît avec l'exode du milieu rural (Urbain, 2005 [1989]). À la fin des années 1970, les compétences de prise en charge du défunt incombent désormais aux professionnels du milieu funéraire. La logique de cet épisode suggère que, face à l'augmentation du nombre de morts à l'hôpital. Les métiers du funéraire se sont donnés un levier de développement de leur marché en installant des « chambres funéraires » privées dès les années 1960. Pascale Trompette et Olivier Boissin en parlent comme d'un « outil de captation » (2000, p. 489). Parallèlement, la thanatopraxie renforce d'autant plus l'autonomisation du secteur. Les techniques de conservation développées aux États-Unis connaissent des succès au Canada et se répandent en France (Lemonnier et Pasquera 2007), particulièrement sous l'impulsion du groupe OGF-PFG (Trompette, 2008, p. 68 et s., Caroly *et al.*, 2005, p. 225). En somme, les conséquences du développement des techniques médicales par le double mouvement de professionnalisation et d'humanisation de la prise en charge des mourants sont, d'une part, le développement des chambres funéraires et, d'autre part, l'essor des techniques

de thanatopraxie. Cette double conséquence permet la professionnalisation du secteur funéraire. La prise en charge du défunt est désormais une spécialisation. Celle-ci est particulièrement centrée sur le corps (dépouille) et constitue une sphère funéraire autonome structurée selon le modèle du funérarium américain.

Avec la professionnalisation des métiers du funéraire apparaît une augmentation des demandes de cérémonies funéraires civiles en France (Ruellan, 2011). Si ces demandent ont longtemps traduit un choix anticlérical, libre-penseur ou franc-maçon, elles ne reflètent plus aujourd'hui qu'une transformation de la société sur le plan de l'expression religieuse, qui ne va pas de pair avec le rejet d'une ritualité ou d'une religiosité[19]. Le rôle central des professionnels funéraires en France ne laisse présager aucune concurrence entre le rôle des officiants religieux et celui des professionnels funéraires[20]. Au Québec, la sécularisation de la sphère funéraire ne va pas de pair avec une séparation entre l'Église et l'État. Du fait que le secteur funéraire incombait essentiellement aux confessions religieuses, on comprendra que bien souvent, la professionnalisation passe par les officiants religieux, qui deviennent des professionnels funéraires, ou en garde l'essence. Parallèlement, le marché s'est ouvert à d'autres compétiteurs (St-Onge, 2001; Brisson, 1988), sans réellement créer de concurrence dans la prestation d'officiant. Ce n'est que très récemment qu'une formation spécialisée a été mise sur pied afin d'outiller des « conseillers aux familles »[21].

---

[19] Pour approfondir les questions de transformation du religieux, voir notamment les thèses de Danièle Hervieu-Léger (1993, 1999), de Raymond Lemieux et Réginald Richard (1985), de Reginald Bibby (1988) et Anne-Sophie Lamine (2004).

[20] Ajoutons celui des officiants bénévoles extrêment populaire. Par exemple : http://www.cellaic.com et http://autre-rive-lyon.fr, consulté le 25 janvier 2016.

[21] Cette formation est dispensée au Cégep de Notre-Dame-De-Foy à Saint-Augustin-de-Desmaures et au Cégep de Rimouski.

Ce développement du secteur funéraire professionnel est un dispositif de prise en charge du défunt constitué autour de l'entreprise funéraire comme acteur central. Il connaît petit à petit, depuis les années 1960, une diversification des services qui a pris progressivement le relais des pratiques traditionnelles rurales. Les services offerts se multiplient. La logique de services et de gestion d'une « mort à la carte »[22] s'intensifie. On peut choisir la « présentification » du corps (Thomas, 1985, 1991), la toilette simple ou la thanatopraxie[23], l'exposition en salon, la cérémonie civile, religieuse, l'inhumation, la crémation, etc. Dans tous les cas, les opérations et les services choisis sont encadrés par les professionnels. Avec cet accroissement de l'offre de services, l'organisation se rationalise; désormais, elle offre la totalité de la prise en charge du défunt (Trompette, 2008). Cette logique commerciale appliquée aux services des cérémonies d'obsèques s'accompagne du risque d'une standardisation. Cette dernière est accrue en raison du développement des entreprises, notamment des conglomérats de services funéraires (*Loewen Group*, *Stewart Enterprises*, et *Service Corporation International SCI*) qui, dès 1980, rachètent de nombreuses entreprises (St-Onge, 2001). En France, cette uniformisation s'appuie sur l'expansion du groupe Pompes Funèbres Générales (PFG) dès le début du XXe siècle (Trompette, 2008, p. 191). La Loi Sueur de 1993 a mis fin au monopole communal, qui bénéficiait essentiellement aux PFG par l'ouverture à la concurrence du marché funéraire français. Toutefois, la normalisation des prestations ainsi que la standardisation des prestations et des services reposent sur un marché très largement unifié du fait de son histoire et d'une réglementation dense[24].

---

[22] Notre notion réfère au travail d'élaboration des signifiations face à la mort (Labescat, 2011).

[23] La législation fait qu'au Québec, elle est largement répandue. La thanatopraxie est une pratique quasiment systématique, hormis pour les obsèques religieuses (juives, musulmanes) réalisées dans les 24 heures (Larocque, 1993).

[24] Cette idée trouve un écho dans les analyses de Hikaru Suzuki (2000, 2003a, 2003b) sur la *mcdonaldisation* des obsèques japonaises en s'appuyant sur la thèse de George Ritzer (2000 [1993]).

Hétérogénéisation des offres de services

Aux antipodes de l'uniformisation, il existe des modèles d'autogestion de la mort ou de funérailles à faire soi-même. Quoiqu'ils restent limités en France par la loi, dans les années 1990 émerge, par exemple au Royaume-Uni, un mouvement d'autodécision des funérailles (*Do it yourself funeral - DIY funeral*), appuyé par le *Natural Death Centre,* dont la mission est de conseiller et d'informer le public sur les pratiques funéraires alternatives (Walter, 1996). Cette approche consiste à se passer des opérateurs funéraires du moment du décès jusqu'à celui de l'inhumation ou de la crémation. Selon le souhait des personnes, on explique comment faire, comment organiser des obsèques. On peut aussi déléguer certaines tâches. Par les « obsèques *DIY* », on valorise l'idée de redonner le contrôle de la mort aux endeuillés ou aux futurs morts eux-mêmes. Ce mouvement reflète une quête d'authenticité et une réaffirmation de son identité face à la mort. Les obsèques de ce type valorisent une philosophie du « sur-mesure » et sont axées sur une volonté de participation plus active à l'organisation matérielle des pratiques funéraires. On peut même obtenir une brochure expliquant comment creuser soi-même une tombe sur le site (www.naturaldeath.org.uk.) On y explique comment fabriquer soi-même un cercueil en osier ou en carton et pourquoi choisir un enterrement en pleine terre ou dans un simple linceul pour des motivations écologiques (Garces-Foley et Holcomb, 2006, p. 220).

Outre cette ouverture à l'autogestion, les opérateurs se sont vus plongés dans une large ouverture à la concurrence dès les années 1990[25], laquelle a conduit les entreprises à faire des choix stratégiques tels que l'élargissement de leur offre de services, la multiplication de l'offre et l'innovation dans les services (Woodthorpe,

[25] Pour un historique de l'abrogation du monopole communal des pompes funèbres en France avec la Loi Sueur du 8 janvier 1993, lire Pascale Trompette (2008, p. 96-103).

2009, p. 817). Les entreprises ayant les capitaux ont alors étendu leur implantation par le rachat d'autres entreprises et ont élargi leurs services à la prise en charge totale du défunt après son décès, et même de la famille endeuillée (Trompette, 2008, p. 172). L'essor d'une vision marchande a conduit à renouveler les pratiques et à s'inspirer des pratiques traditionnelles.

Les services funéraires de la ville de Paris (SFVP) ont, par exemple, réintroduit le « repas funéraire » dans leur offre de services, avec traiteur, qu'ils nomment « moment de convivialité »[26]. Ce service est dispensé immédiatement après la cérémonie, durant la crémation, ce qui permet d'occuper et de réunir l'assistance en attendant de pouvoir récupérer l'urne. Un autre exemple se retrouve dans les services de cortège funéraire, qui conduisent le défunt de la salle de cérémonie au lieu d'inhumation ou encore, dans les entreprises spécialisées dans l'événementiel funéraire ou dans les rituels confessionnels[27]. L'industrie manque parfois de repères et réinvestit les traditions ethnoculturelles régionales ou religieuses, en les réinterprétant. À cette diversification de l'offre s'ajoute la personnalisation des services, qui reflète une prise de conscience des limites de l'expansion par la standardisation des obsèques dans le milieu funéraire. Toutefois, la singularisation de la prestation de services n'est qu'un des développements de cette hétérogénéisation. On singularise en personnalisant l'office, mais aussi dans les produits, les textes, etc[28]. La préoccupation de la personnalisation souhaitée par les familles[29] permet une

[26] Voir le site www.crematorium-perelachaise.fr, consulté le 21 juin 2015.
[27] Il y a un développement récent des offres de service des pompes funèbres musulmanes en France qui s'occupe de rapatriement des corps, des rites traditionnels et d'inhumation dans les carrés musulmans (Aggoun, 2004, 2006; Attias-Donfut, 2006; Attias-Donfut et Wolff, 2005) et depuis 2016, un salon funéraire musulman s'est ouvert à Montréal.
[28] Ce mouvement est reflété par l'organisation populaires des grands salons funéraires : www.tanexpo.com, www.funexpo-expo.com, ou le salon de la mort, http://www.salon-funeraire.com/, consultés 25 janvier 2016.
[29] Une enquête Crédoc en 2009 signale que les familles placent le défunt au cœur des préoccupations des obsèques. À la question « Pour vous, à quoi sert une cérémonie funéraire en premier ? » 43 % des répondants répondent « à rendre hommage à une personne disparue » (Recours, 2009).

créativité cérémonielle riche d'occasions d'affaires pour les entreprises. Comme l'illustre ce passage sur un site d'information funéraire proposant de nombreuses possibilités d'options en ce domaine :

> As well as an acknowledgement of a loss, a funeral should be a reflection and celebration of life. Our aim at Funeral Inspirations.co.uk is just that - to inspire and encourage people to take an active role in planning and personalising what will inevitably happen to us all one day. [30]

Les exemples de personnalisation d'obsèques sont considérables. On voit des idées qui, en France, sont encore réservées aux cérémonies festives telles que : le lâcher de ballons biodégradables ou de colombes; mais il existe aussi des services de reportages photographiques ou de documentaires filmés sur le défunt. Des services traditionnellement réservés à des corps de métiers sont désormais offerts; le *coffin flag* devient un produit de personnalisation. L'urne est créée par des artisans, des artistes[31] ou des designers comme les urnes d'Harricana de la maison funéraire Alfred Memoria Dallaire (Montréal) ou les urnes de glace[32]. Bien qu'en France, les services soient encore concentrés autour du défunt, dans des pays comme les États-Unis, le Canada ou le Royaume-Uni, l'industrie funéraire, moins encadrée par la loi, développe des articles et services funéraires allant de la personnalisation du cercueil à la personnalisation de la posture d'exposition du défunt[33]. Les maîtres mots de cette tendance à la diversification de l'offre funéraire sont alors la personnalisation des services et des produits singuliers, la recherche d'une mort « naturelle » et « écologique », la réappropriation de l'émotion « authentique ». Ces initiatives de prestations et d'articles funéraires créatifs restent limitées, bien qu'elles bénéficient

---

[30] www.funeralinspirations.co.uk, consulté le 21 juin 2015.
[31] https://alterido.wordpress.com/, http://www.joseebourgoin.ca/, http://www.verreminuit.com/, http://www.extra-celeste.com/, consultés le 25 janvier 2016.
[32] www.memoria.ca/boutique/1-urnes.html, consulté le 21 juin 2015.
[33] Mort le 26 janvier 2014, le motard Billy Standley est exposé dans un cercueil transparent sur sa Harley Davidson.
http://www.gentside.com/moto/apres-sa-mort-le-motard-billy-standley-se-fait-embaumer-dans-un-cercueil-transparent-avec-sa-harley-davidson_art58788.html, consulté le 21 juin 2015.

d'une large couverture médiatique. Cette hétérogénéisation est directement liée à l'émergence et au développement de nouvelles pratiques, notamment la montée de la pratique de crémation.

Montée de la crémation, valeurs écologiques et nouvelles technologies

Dans la sphère funéraire, du dernier tiers du XXe siècle jusqu'à aujourd'hui, la croissance de la crémation est une des plus fortes évolutions de pratique, commune à la plupart des sociétés occidentales (Davies et Mates, 2005). Voici quelques données illustrant l'ampleur du phénomène. Selon l'Association nationale des entrepreneurs de pompes funèbres (NFDA) aux États-Unis, de 1960 à 2013, le taux de crémation serait passé de 3,56 % à 45,1 %[34]. Au Royaume-Uni, il serait passé de 34,70 % (en 1960) à 75,15 % (en 2013)[35]. En France, une enquête Ipsos, parue en 2015 commandée par le SFVP (Lama et Mercier, 2015), mentionne que 51 % des répondants s'ils avaient à décider à l'avance de leurs propres obsèques préféreraient une crémation[36]. Selon une étude du SFVP d'octobre 2013, le taux de crémation national est de 32,5 % en 2012. Le fait que ce phénomène en forte progression touche un si grand nombre de sociétés occidentales nous a fait choisir cette pratique en tant que prisme d'entrée pour comprendre la ritualisation dans l'évolution récente des pratiques funéraires en transformation. L'absence d'encadrement législatif lourd pour la crémation dans plusieurs pays est une opportunité pour l'innovation en matière d'offres de produits et de services funéraires des entreprises. Si certains professionnels s'inquiétaient au début du phénomène d'éventuelles pertes de profits qu'auraient induites des prestations moindres, la réalité économique est à nuancer, car

[34] http://nfda.org/about-funeral-service-/trends-and-statistics.html#cremationburial, consulté le 21 juin 2015.
[35] http://www.srgw.info/CremSoc4/Stats/National/ProgressF.html, consulté le 21 juin 2015.
[36] La question était « Si vous deviez décider à l'avance pour vos propres obsèques, que préféreriez-vous ? ». Sur la base de ceux ayant un avis, soit 92 % de l'échantillon de 1010 personnes. L'échantillon est représentatif de la population française âgée de 15 ans et plus, la méthode des quotas est utilisée et la population est interrogée par téléphone les 17 et 18 juillet 2015.

la personnalisation a contribué à la demande croissante de diversification des services et de produits funéraires en matière de crémation, ajoutant ainsi des perspectives de marges nouvelles. L'idée de la perte d'un mode de sépulture, soit l'inhumation, au profit d'un autre, soit la crémation, est une fausse représentation, car en réalité, la pratique crématiste a multiplié les occasions d'affaires des entreprises dans le monde. Parmi les nouvelles options proposées, plutôt que de transporter le défunt dans son cercueil, on peut utiliser une *memory picture*, photographie grand format du défunt ou une peinture reproduite par ordinateur d'un portrait photographique. On peut alors déplacer l'urne et le portrait dans un cortège. Malgré l'apparition de craintes à l'égard d'une pratique en émergence, les services de personnalisation s'accélèrent. Les cérémonies civiles se diffusent et, progressivement, des « produits rituels » qui visent à rendre un hommage personnalisé se développent. Selon Pascale Trompette, les professionnels répondent à une « nécessité du sacré » (Trompette, 2008, p. 196)[37] pour les endeuillés tout en s'attribuant une mission pédagogique d'éducation pour « accompagner les familles et leur faire comprendre les enjeux de leurs choix » (Michaud-Nérard, 2007, p. 169). Le crématorium rassemble progressivement tout les services dans une forme de funérarium multiplex où s'organisent les obsèques. Comme l'illustrent les nouvelles architectures de crématorium, les funérailles ostentatoires deviennent désuètes et l'on privilégie davantage le caractère pratique, personnalisable, qui valorise « l'expression de l'authenticité du lien et de l'émotion » (Trompette, 2008, p. 169). Des formes traditionnelles d'antan restent encore souvent les traces fortement ancrées dans des supports de mémoire.

Parallèlement à ce développement, la promotion de valeurs « naturelles » et « écologiques » se construit petit à petit. On voit apparaître comme supports

[37] La littérature développant la thèse d'un retour du religieux ou du sacré dans les sociétés hypermodernes est nombreuse (Aubert, 2004; Berger, 2001).

mnésiques des arbres[38], avec des plaques fixées dessus pour l'identification du défunt[39], des rosiers, des urnes écologiques en glace ou des urnes qui se transforment des arbres. On développe des services de dispersion de cendres à l'image du défunt ou de ses valeurs. *Eternal Ascent*, aux États-Unis, propose une dispersion des cendres dans le ciel au moyen de ballons biodégradables[40]. D'autres entreprises offrent des *memorial spaceflights* pour disperser les cendres dans l'espace[41] ou la fabrication de récifs artificiels composés des cendres du défunt[42]. On peut aussi évoquer l'exemple plus connu des entreprises qui proposent des bijoux funéraires ou la fabrication de diamants à partir de carbone des cendres du défunt[43]. En France, l'évolution récente de la législation funéraire modifie et restreint les usages possibles des restes humains, au bénéfice de leur traçabilité; les conditions de transport, les soins thanatopraxiques et renforce la transparence d'information des devis de services funéraires et de contrats d'obsèques (Caroly *et al.*, 2005). Quant à la destination des cendres, après plusieurs débats, elle est désormais encadrée par la Loi du 19 décembre 2008, qui définit l'espace du cimetière comme extension des « lieux naturels de " dépôt " des corps inhumés et crématisés » (Clavandier, 2009b, p. 191). La question de légiférer sur le statut ou la destination des cendres est d'actualité dans les pays où la crémation s'est répandue à la fin du XXe siècle.

La préoccupation écologique souvent évoquée aux origines de la pratique crématiste (Souffron, 1999, 2004) est également revisitée avec de nouveaux modes de disposition des restes humains. Selon Douglas Davies et Hannah Rumble, le *green burial* laisse augurer des modalités d'accès à une forme d'« immortalité écologique » (Davies, 2005, p. 86, 2008; Davies et Rumble, 2012). L'entreprise suédoise *Promessa*

---

[38] http://urnabiosquebec.ca, https://urnabios.com/, consulté le 25 janvier 2016.
[39] hwww.arbres-de-memoire.com, consulté le 25 janvier 2016.
[40] www.eternalascent.com, consulté le 14 juin 2015.
[41] www.celestis.com, consulté le 14 juin 2015.
[42] www.eternalreefs.com, consulté le 14 juin 2015.
[43] www.lifegem.com, consulté le 14 juin 2015. www.algordanza.fr, consulté le 14 juin 2015.

a développé un procédé qui refroidit le corps dans de l'azote liquide, après quoi les restes, devenus friables, sont pulvérisés au moyen de vibrations. Une fois les résidus métalliques enlevés, on place la poudre dans un cercueil biodégradable qui accélère la minéralisation[44]. Il existe également un procédé nommé « aquamation ». C'est une technique de transformation des restes humains par hydrolyse alcaline particulièrement écologique. Non seulement l'aquamation consomme moins d'énergie que la crémation, mais surtout, il produit moins de gaz à effet de serre et évite la dispersion de mercure[45].

Outre l'augmentation de la pratique crématiste et de la préoccupation écologique l'usage des nouvelles technologies connaît un essor. Avec elles, des services en ligne se développent sous la forme de sites d'information, d'associations d'entraide, de forums d'endeuillés et de groupes de soutien, ainsi que de services commerciaux de toutes sortes se développent. Les codes QR (*Quick Response*) font leur apparition sur les tombes. Les sites d'accessoires funéraires s'ouvrent au grand public[46]. Les grands opérateurs funéraires développent des ventes de services en ligne, à bas prix[47] ou avec visionnement des obsèques en direct ou en différé[48], ou avec des produits d'hommage en ligne[49]. Certains services d'entretien de sépulture passent par ce médium[50], sans parler des « cimetières virtuels »[51], pages mémorielles de Facebook[52] ou messageries web posthumes de documents et de messages personnels[53].

---

[44] www.promessa.se, consulté le 14 juin 2015.
[45] www.aquamationindustries.com et www.aquamation.ca, consultés le 20 février 2016.
[46] www.webfuneraire.com, consulté le 18 juin 2015.
[47] Services funéraires de la ville de Paris (SFVP).
[48] www.crematorium-perelachaise.fr, consulté le 18 juin 2015.
[49] *Iroc* par exemple de l'entreprise Roc Eclerc. www.iroc.fr, consulté le 18 juin 2015.
[50] www.revolution-obseques.fr, consulté le 18 juin 2015.
[51] www.lecimetiere.net, consulté le 18 juin 2015.

Que les obsèques soient filmées par les proches, portées par des valeurs écologiques, s'étendent sur internet par des témoignages virtuels mémoriels, que les cendres soient dispersées dans l'espace ou transformées en diamant pour sertir une bague, ces nouvelles manières de faire, ces nouveaux supports, produits et services sont si variés depuis 30 ans qu'ils laissent croire à tort à leur large envergure. En réalité, il est plus probable que la médiatisation de ces différents phénomènes – qui suivent leur logique propre – participe à un mouvement plus large de spectacularisation de la mort (Marzano, 2007), contribuant à l'effritement du paradigme du déni social de la mort, dans plusieurs sphères de la vie sociale[54]. Selon les lieux, le cadre juridique ne permet pas toujours l'usage de ces modalités. Derrière cette hétérogénéisation en expansion, participant à l'individualisation de la mort, il faut reconnaître le signe d'une volonté collective de singularisation du lien à ses morts et d'une quête de sens relayé par la volonté d'afficher une valeur primordiale de retrouver l'émotion « authentique » (Garces-Foley et Holcomb, 2006, p. 220). Plusieurs chercheurs ont interrogé cette diversité de pratiques en cherchant à reconnaître des indices de ritualité (Gamba, 2007a, 2007b, 2015, 2016). Les professionnels eux-mêmes, pris dans un phénomène d'amplification des singularisations de demandes de personnalisation, cherchent à revaloriser des traditions, à retrouver les formes et l'essence qu'ils attribuaient aux traditions rituelles funéraires d'antan. Cette thèse cherche à comprendre la spécificité de la ritualisation dans cette réalité complexe entre l'uniformisation, la standardisation, et l'hétérogénéisation et la singularisation des pratiques funéraires.

---

[52] Exemples de pages ouvertes au public : https://www.facebook.com/help/contact/651319028315841 et https://www.facebook.com/pages/Justin-Samples-Memorial-Page/189102724453204, consultés le 18 juin 2015.

[53] www.ItsMyLife.com et www.AssetLock.net, consultés le 18 juin 2015.

[54] On peut aussi penser aux représentations de la mort dans les jeux vidéos, les séries télévisuelles, dans les romans policiers (Baussant-Crenn et Doré-Pautonnier, 2011; Picard, 1995; Girel et Soldini, 2013) ou aux différentes manifestations qui visent à « parler de la mort » (Crettaz, 2010). http://deathcafe.com, consulté le 25 janvier 2016.

1.2 Les pratiques rituelles funéraires contemporaines

1.2.1 Les grands paradigmes des sciences sociales en thanatologie

Les deux grands principes communs aux études en sciences sociales thanatologiques sont les suivants. Tout d'abord, il s'agit de l'idée que *la mort engendre la culture* (Baudry, 2006; Augé, 1995). Ensuite, il s'agit de l'idée selon laquelle *pour contrecarrer l'angoisse de mort, les humains font appel à des ruses de pensée à travers les rites, le sacré, les mythes, le langage et la religion*[55].

Le premier principe est le produit d'une démonstration multiple, polymorphe et dirigée vers un horizon de connaissance unique : la mort en tant que révélatrice de *liens sociaux*. À l'instar de Jean Duvignaud, pour qui « les cultures sont l'ensemble des forces collectives qui s'opposent à la mort » (1971 [1966], p. 12), Louis-Vincent Thomas considère que la culture :

> n'est rien d'autre qu'un ensemble organisé de valeurs et de structures pour lutter contre les effets dissolvants de la mort individuelle ou collective. Chaque société repose sur un pari d'immortalité, ménageant aux individus qui la composent des parades à l'angoisse de mort qui laisse le champ libre pour donner un sens à la vie (Thomas, 1991, p. 20).

Marcel Mauss, quant à lui, affirmait que c'est la mort qui a permis de développer le langage chez les humains (1995 [1926]). Pour Claude Javeau,

> la mort, en effet, fonde la culture puisque c'est la reconnaissance par l'espèce humaine du fait thanatique qui permet la distinction entre le sacré et le profane et que toute culture n'est qu'une variation sur cette distinction-là. Ce que le groupe humain fait de la mort se trouve au cœur de sa culture et conditionne ses mythes, ses rites, ses cultes, sa façon d'« être au monde » et de se représenter son avenir. (1988, p. 32-33)

---

[55] Lire la philosophe Françoise Dastur (1998, 2005).

Patrick Baudry a particulièrement travaillé cette idée (2010) désormais érigée en paradigme.

> La mort a cette importance-là de provoquer l'expérience collective, de provoquer la culture. Parce qu'elle est inéluctable, nous sommes forcé d'élaborer un monde, d'élaborer du sens, de négocier avec cet inconnu, et dans cette négociation de construire des rapports sociaux. La mort provoque l'élaboration culturelle parce qu'elle est limite, détermination du rapport au monde. (Baudry, 1995, p. 64)

Les sources archéologiques soulignent tout autant, sinon plus, l'importance du lien entre la mort et la culture, c'est le cas notamment des travaux de Jean-Pierre Mohen (1995, 2003, 2004, p. 288-290; Dortier, 2004, p. 270; Bussières, 2007, p. 64). Edgar Morin avançait que : « [l]e non-abandon des morts implique leur survie » (1976 [1951], p. 33) et qu'il s'agit là d'une manifestation de la culture humaine face à la mort.

Pourtant, les nombreuses démonstrations et essais n'ont pas encore clos le débat. L'idée d'une *culture* en tant que spécificité humaine renvoie à la dialectique anthropologique nature/culture. Encore récemment, par exemple, des travaux en éthologie et en zoologie (Anderson *et al.*, 2010; Carvalho *et al.*, 2012) démontrent que les grands singes manifestent une attention particulière vis-à-vis du mort et manifestent également des réactions plusieurs jours après la mort d'un congénère[56]. Ces découvertes questionnent, de nouveau, le caractère spécifique et exceptionnel du genre humain, considéré comme la seule espèce capable de symboliser la mort. Cette idée va plus loin que le simple constat de n'être pas la seule espèce à détenir une culture ou un mode de communication, ni la seule à développer des pratiques vis-à-vis de ses morts. Il reste encore des mystères aux scientifiques, comme dans les comportements des éléphants :

---

[56] http://www.radio-canada.ca/nouvelles/science/2010/04/26/003-Chimpanzes-mort.shtml, consulté le 5 mai 2014.

> A real mystery of elephant life lies in the way the living treat the dead. They exhibit an extraordinary interest in elephant carcasses and bones, and will spend hours sniffing the remains and investigating them with their trunks, picking up some bones and putting them in their mouths or carrying them on their heads. So far there is no satisfactory scientific explanation for this behavior, although it seems that elephants are able to identify particular individuals from the smell of the remains, suggesting a level of understanding that remains a challenge to science[57].

En somme, s'il existe effectivement des liens entre la mort et la culture, ils sont plus complexes que ne le laisse penser l'affirmation selon laquelle « la mort provoque la culture ». Ce principe ne s'applique-t-il qu'aux humains ? Cela est discutable pour certains. Et pourtant, cette hypothèse ouverte à la discussion reste privilégiée dans la communauté scientifique. Notre recherche considère que les relations sociales entre les humains, par leurs manières de s'occuper de leurs morts dans leur trajectoire du mourir, est concomitante à l'attribut d'une continuité des liens sociaux de leur trajectoire de vie, dans la recherche d'un vivre ensemble.

Le second principe des sciences sociales thanatologiques est décrit dans cette citation de Jean-Didier Urbain :

> L'homme de toutes les cultures s'est toujours heurté à cet inéluctable phénomène, à la répétition de ce spectacle. [...] Devoir jouer cette scène est la première des certitudes. Mais l'homme n'a pu admettre qu'elle soit aussi la dernière : celle de l'anéantissement de soi. Il n'a pu que croire que cet événement obligé devait être autre chose, *signe d'autre chose*. L'homme a alors tendu au-dessus de ce « trou aveugle, absolument », un filet de mythologies et de rites apportant à sa conviction une essentielle cohérence. Ce filet est fragile mais sans cesse remaillé par la croyance, resserré lorsque le doute menace, au besoin remplacé par un autre au terme de ces déchirures qui ponctuent l'histoire des mentalités [...].
>
> Il s'agit en quelque sorte de circonvenir la mort, de la séduire, d'obtenir d'elle qu'elle se dépouille de son absurdité primitive et brutale. Et c'est pour ce faire

[57] Voir l'entrée « Elephant » dans *The Encyclopedia of Mammals* (Macdonald, 2006).

> que l'homme a créé des récits et inventé des gestes, produits des discours et institué des pratiques, élaboré des paroles justifiantes et développé des techniques rassurantes qui, socialisant ses convictions, leur ont donné force de loi. Il a ainsi mis en place, fabriqué peu à peu, toute une panoplie de procédés symboliques efficaces transformant ses rêveries en *langage* et sublimant son complexe d'Orphée en théorie positive. La finalité de cette entreprise, ce n'est pas d'abolir la mort, de la nier ou de la cacher, mais de la transfigurer, de la traduire, de lui donner un *sens* : une raison d'être, une utilité, un avenir, une valeur, des qualités enfin, permettant de passer outre la cruauté aveugle de l'inéluctable.
>
> De la sorte, si la mort vécue que l'on observe dans la vie sociale est objectivement une série de gestes et de rites qui va de l'ultime maladie au tombeau et au-delà, elle est surtout le reflet de *rêveries ordonnées* qui ont suscité la mise en place d'un cadre sécurisant de pratiques funéraires – ces multiples pratiques « qui ont tenté en tout temps, d'apprivoiser la mort ». Mais il ne peut s'agir alors d'instaurer une illusion de rapatriement des morts dans le monde des vivants : Orphée lui-même échoue dans cette tentative (Eurydice restera à jamais dans le monde des morts). Il s'agit de « domestiquer » [...] la différence entre morts et vivants : non pas nécessairement de dissiper l'écart qui sépare ces deux mondes, ni même de réduire la distance entre eux; mais seulement d'établir, d'abord leur coexistence; et troubler, ensuite, en quelque manière, la radicalité de leur séparation. Non pas nier la frontière, mais rendre la limite relative et propice à l'échange. (Urbain, 2005 [1989], p. 24-25)

Le sociologue énonce ici comment l'essence de la narration des mythes, son origine et l'exercice de rites tissent un pont dialogique entre les vivants et les morts afin de constituer une cohérence essentielle aux formes de la vie sociale.

Luc Bussières a répertorié les principales hypothèses des études sur la mort (2007, p. 116 et s.) que nous restituons de manière synthétique. La première hypothèse est que la culture est née avec l'invention de la sépulture (100 000 ans). La seconde est que les sociétés se croient immortelles, la « *culture n'est rien d'autre qu'un ensemble organisé de croyances et de rites, afin de mieux lutter contre le pouvoir dissolvant de la mort individuelle et collective* » (*ibid.*, p. 117). La troisième est que la mort et les rites funéraires sont partie prenante de la création sociétale et de l'instauration de la société. Certains auteurs ont d'ailleurs mis l'accent sur « le potentiel fondamental et

positif de création ou de recréation sociale de la mort, lorsqu'elle est encadrée par des rites funéraires signifiants » (*ibid.*, p. 118). La quatrième hypothèse conçoit qu'il existe des invariants en thanatologie : l'horreur de la putréfaction du cadavre qui incite aux actions rituelles. « Les rites funéraires sont des rites communautaires appartenant à la catégorie des rites de passage » (*ibid.*, p. 118). La cinquième est l'idée que les rites funéraires se constituent dans un espace et à travers une communication, tous deux particuliers, lesquels conditionnent la possibilité d'émergence d'une « liminarité rituelle » (Lardellier, 2003). La sixième hypothèse est la suivante : un symbolisme intensif agit dans la pratique rituelle et l'expérimentation d'un individu dans cette dernière transforme ses cadres sociaux et son registre mental. Cette hypothèse sous-entend que l'individu doit être volontaire et le rituel, efficace. La septième hypothèse est que deux dimensions sociales sont présentes dans les rituels funéraires : l'individuation et la socialisation. La huitième considère que les modes d'usage de la mort sont des révélateurs des sociétés : « Les études sur la mort et sur nos rapports à la mort et aux rites ne sont pas des objets de recherche comme les autres […], ils concernent une réalité fondatrice de nos organisations sociales et de notre histoire » (Bussières, 2007, p. 123). La neuvième, et dernière hypothèse, est l'idée que les rites se modifient corrélativement aux grands changements sociaux de nos sociétés au fil de l'histoire.

Cette analyse de la littérature a la qualité indéniable d'apporter une vision d'ensemble synthétique des grandes constantes en sciences sociales sur la mort dans ce vaste domaine de recherche. Toutefois, son énumération met de côté la psychologie de la mort. Cette limite appelle un complément de contenu, qui fera l'objet de la prochaine sous-section. L'énonciation de ces hypothèses en tant que jalons des sciences sociales thanatologiques est également une invitation à poser une brève réflexion épistémologique que nous exposerons dans le prochain chapitre.

1.2.2 Psychologie du deuil

L'intérêt principal de la psychologie de la mort porte sur les manifestations psychiques d'un sujet lorsqu'il est confronté à un cadavre, à la perte, à l'absence et à la fin de la vie. Relativement au mort lui-même, elle ne dit en réalité que peu de choses.

The Meaning of Death (1959), du psychologue Herman Feifel, est un ouvrage précurseur et initiateur de cette tradition psychologique, quoiqu'il soit plus particulièrement connu aux États-Unis et en Grande-Bretagne. Feifel s'est intéressé aux questions relatives au deuil sous différents angles. Deux articles peuvent contribuer à éclairer son apport considérable : *Meanings of death seen through the lens of grieving* de Thomas Attig (2004) et *Psychological research on death attitudes : an over view and evaluation* de Robert Neimeyer *et al.* (2004). Attig indique que dans la réédition de Feifel, *New Meanings of Death* (1977), le terme « signification » sera repris au pluriel pour marquer la variété des propositions des auteurs. Il rappelle que :

> Feifel worried that the focus in the literature on death and dying up to that time had fallen upon the experience of the dying person (Feifel, 1977, p. 352-355). He called for an expansion of focus within the field to encompass consciousness of death across the life span and to foster a vision of our place in the universe to guide us in facing and integrating the certainty of death. (Attig, 2004, p. 341)

Afin de construire l'objet de notre étude en sciences sociales thanatologiques (Thomas, 1978), prenons le temps de visiter les bases théoriques des processus d'adaptation psychique face au décès d'un proche. Pour ce faire, nous ferons appel à l'ouvrage *Psychologie du deuil* d'Emmanuelle Zech (2006). La notion clef est ici celle du *deuil* et, en réalité, il s'agirait de parler de notions du *deuils*, au pluriel (*ibid.*, p. 9-10).

Les théoriciens et les cliniciens s'entendent assez largement pour dire qu'une perte inaugure une « période de deuil » (Mishara et Riedel, 1984). Dans une acception large, le deuil se définit comme l'ensemble des réactions face à la perte d'un objet significatif. Il est donc lié à l'investissement affectif à l'objet, que celui-ci soit imaginaire, symbolique ou réel.

La langue anglaise possède trois termes correspondant à trois significations exprimées en français par un même mot, « deuil » : *bereavement* désigne la situation objective de deuil; *grief* exprime l'affliction, l'émotion consécutive à la perte et *mourning* évoque les rites de deuil. Dans le français courant, le deuil est donc : l'expérience objective de la perte d'un être inaugurant (*bereavement*) une période où est éprouvée une affliction ou une série d'émotions liées à cette dernière (*grief*), durant laquelle sont pratiquées des actions rituelles (*mourning*). Cette précision sémantique est à l'origine de confusions dans plusieurs textes, traductions et débats scientifiques. Par exemple, l'école psychanalytique anglophone entend le terme *mourning* lorsqu'il s'agit de réponse à la perte, là où, en français, on dirait « porter le deuil ». Cela conduit à une méprise qui trouverait ses sources dans la traduction *Trauer und Melancholie* de Freud, en *Mourning and Melancholia* (2013 [1917]). Or, *Trauer* signifie en allemand l'expression et l'expérience du deuil. Ainsi est-il pensable d'imaginer que Freud référait à l'émotion (*grief*) vécue plutôt qu'aux manifestations sociales dans son analyse (*mourning*). Cette confusion perdure encore.
Le constat suivant est à l'origine de l'investissement contemporain de la psychologie du deuil : « Les personnes qui sont confrontées au décès de leurs proches semblent être bouleversées par cet événement et laissent des signes de l'importance de celui-ci. » (Zech, 2006, p. 11) En comprennant la triple acception du deuil, cette idée n'est pas une évidence. Tout un chacun fait appel à des moyens pour exprimer l'importance qu'il accorde à ses morts : les larmes, les paroles, l'art, etc. Ces gestes et

éléments peuvent alors s'interpréter dans un cadre psychologique, mais aussi du point de vue historique (Ariès, 1975b) ou socioanthropologique, par exemple.

La psychologie du deuil repose sur de nombreuses sources, que l'on peut diviser en trois catégories : les études sur la perte et leurs conséquences; celles sur les processus d'attachements entre des personnes et enfin, celles sur les stresseurs et traumatismes psychologiques (Zech, 2006, p. 11; Parkes, 2001). Il est rare que l'un des champs s'intéresse aux recherches des autres.

Les premiers écrits scientifiques sur le deuil et les conséquences de la perte d'un proche sur les personnes endeuillées datent du XVIIe siècle, avec Robert Burton, dans *The anatomy of melancholy* (2009 [1638]). Cet auteur considérait le deuil comme l'une des causes de la mélancolie. En 1657, William Heberden aborde le deuil (*grief*) en tant que source potentielle de mortalité. En 1703, Vogther traite la question du deuil pathologique comme une forme particulière de deuil qui peut-être traitée par une médication. Par la suite, Benjamin Rush (1835)[58] propose des doses « libérales » d'opium afin d'éviter les souvenirs liés à la perte et ainsi affronter les dangers du deuil. Ce dernier effectuera des examens postmortels sur les causes de mortalité d'endeuillés et montrera que certains sont morts d'un « cœur brisé » (*broken heart*), avec rupture des auricules et des ventricules.

Il y a peu à dire jusqu'au début du XXe siècle, qui s'ouvre avec le célèbre manuscrit de Sigmund Freud que nous évoquions précédemment : *Deuil et mélancolie* (2013 [1917]). À sa lecture, on relève d'emblée l'idée de l'impossibilité, pour l'appareil psychique, de se figurer sa propre expérience de mort. C'est là un héritage de Freud, pour qui la conscience de la mort n'existe pas :

---

[58] http://onlinebooks.library.upenn.edu/webbin/book/lookupname?key=Rush%2C%20Benjamin%2C%201746-1813, consulté le 12 janvier 2016.

> Le fait est qu'il nous est absolument impossible de nous représenter notre propre mort, et toutes les fois que nous l'essayons, nous nous apercevons que nous y assistons en spectateurs. C'est pourquoi l'école psychanalytique a pu déclarer qu'au fond personne ne croit à sa propre mort ou, ce qui revient au même, dans son inconscient chacun est persuadé de sa propre immortalité. (2002 [1915])

En somme, lorsqu'on pense à soi, par delà l'événement de notre propre mort, nous nous imaginons en vie dans des scénarios que nous projetons au-delà de notre propre mort, comme si nous assistions à la scène en train de se jouer. Mentalement, dans la perspective de mourir, la conscience vivante transcende l'événement de sa mort.

Freud a initié un mouvement d'études du deuil qui sera très largement développé par ses successeurs tels que John Bowlby (1984 [1969]; Ramsay, 1979; Parkes, 2003 [1972]). Depuis ces trente dernières années, le nombre de recherches dans le domaine s'est considérablement accru et la tendance ne semble pas s'affaiblir, bien au contraire. Les publications du type guide ou manuel pratique (*Handbook on bereavement* ou *on grief*) sont très répendues (Bryant, 2009)[59]. De même, les ouvrages francophones ne sont pas en reste et certains se spécialisent sur des problématiques ou des populations particulières comme le deuil périnatal (Soubieux, 2010), le deuil des enfants (Jacquet-Smailovic, 2006), le deuil des personnes âgées (Adriaensen et Retsylam, 2009), le deuil chez les professionnels de l'accompagnement (Keirse, 2012), en contexte de travail (Berthod, 2009a, 2009b, 2011), en soins palliatifs (Keirse, 2014; de Broca, 2001) ou à l'école (Fawer Caputo et Julier, 2015), par exemple.

[59] Soulignons les articles de Colin Murray Parkes « A historical Overview of the Scientific Study of Bereavement » (2001, p. 25 et s.), « Grief: Lessons from the Past, Visions for the Future » (2010) et mentionnons une réédition augmentée : *Handbook of Thanatology* (Meagher et Balk, 2013), dont le sous-titre donne explicitement l'ambition : *The essential body of knowledge for the study of death, dying, and bereavement*.

Au cœur de cette mouvance, une question centrale traverse les différents sous-champs du domaine : la réaction émotionnelle est-elle universelle ? En guise de tentative, les différentes approches s'inscrivent entre deux pôles interprétatifs du deuil que voici.

La première position considère que le deuil n'est pas universel. On évoque alors les approches socioconstructivistes, représentées notamment par James Averill (1982) ou Arlie Hochschild (1979). Une telle perspective repose sur le postulat selon lequel les normes et les règles sociales conditionnent l'ensemble des réactions émotionnelles dans un contexte donné. Les émotions seraient alors des construits sociaux reposant sur l'influence et l'apprentissage d'un système culturel de croyances et de valeurs. Le point de vue des anthropologues tend vers cette position lorsqu'ils parlent de deuil. Il y a ici, parfois, un glissement de sens entre deuil (*grief*) et deuil (*mourning*). La diversité culturelle des rituels funéraires conduirait ainsi à l'expressivité d'émotions variées, codifiée par des règles et, incidemment, à une émotion socialement déterminée. Cette attitude est soutenue par des recherches telles que celles de John Bowlby (1984 [1969]) ou de Paul Rosenblatt (2001). La position opposée est celle de l'idée d'une réaction universelle du deuil[60]. Ce modèle considère les réactions du deuil comme étant déterminées essentiellement par des processus de nature biologique et non par des normes sociales (Nugier, 2009).

Toute la gamme des propositions existe évidemment entre ces positions antithétiques. Pourtant, la plupart des théories du deuil s'entendent sur le principe minimal selon lequel, l'affliction est essentiellement similaire chez les humains par delà la grande variété de ses expressions selon les cultures, les familles et les individus. En filiation des travaux de Paul Rosenblatt (2014), nous endossons ce principe commun d'une affliction minimale sans pour autant adhérer à l'universalité du deuil. Notre position

[60] C'est la *théorie proprioceptive* de James-Lange, aussi appelée perspective jamessienne (James *et al.*, 2006 [1895]), à la base de la théorie de l'émotion.

théorique socioconstructiviste, en ce qui a trait à la psychologie de la mort, s'inscrit entre ces deux pôles présentés. Ces conceptions sensibles et cognitives du deuil et de la mort se comprennent dans leurs contextes respectifs (Rosenblatt, 2015).

Les recherches en santé publique considèrent le deuil comme un facteur de risque pour la santé des personnes, notamment durant les premiers mois suivant le décès. L'Organisation mondiale de la santé (OMS) envisage trois dimensions au concept de santé : physique, psychologique et sociale. Notre travail se concentre essentiellement sur les aspects sociaux et psychologiques, et notre analyse porte sur la spécificité de la ritualisation dans les pratiques funéraires en tant que phénomène, à la fois, social et psychologique; et c'est donc l'acception de *mourning* du deuil à laquelle nous utilisons.

Un dernier point reste à préciser. Il existe un paradoxe souvent mis de côté dans la psychologie du deuil. Le recours au concept de « symptomatologie de deuil normal » pour décrire les conséquences *psychologiques* et *somatiques* de la perte d'un proche est largement admis. Toutefois, cette notion s'applique à l'idée de maladie; or, le deuil ne relève pas ontologiquement de la maladie. Deux éléments peuvent l'expliquer. D'abord, sa raison d'être émane du fait que les premiers auteurs ayant réalisé ces descriptions étaient des psychiatres (Lindemann, 1944; Parkes, 200 [1972]). Leur langage était donc « psychiatrique », si l'on peut dire. Ensuite, comme que nous l'avons évoqué, certains auteurs ont considéré le deuil comme une pathologie à traiter. À cet égard, la comparaison de Freud entre le phénomène du deuil et la « mélancolie » (comme dépression majeure) a sans doute influencé le vocabulaire. Pour ces raisons, il nous semble prudent d'utiliser l'expression « réactions de deuil » afin de ne pas connoter l'usage du mot *deuil* à une pathologisation des réactions « normales » de deuil. Cette précision peut sans doute éviter de glisser dans certaines réactions excessives qui dénoncent la

« psychologisation du deuil », bien qu'elle puisse exister. En définitive, notre thèse ne s'intéresse pas à la symptomatologie du deuil.

La psychologie du deuil contribue à mettre en lumière les pratiques rituelles funéraires en révélant qu'une affliction minimale existe universellement face à la mort d'un être humain et que cette affliction provoque des réactions de deuil.

***

Les deux précédentes sections abordent la littérature des sciences sociales thanatologiques en socioanthropologie et en psychologie. Plusieurs remarques peuvent se faire qui précisent l'inscription de notre problématique dans le champ des études sur la mort. D'abord, il existe non seulement des cloisonnements disciplinaires, qui se dressent telles des « chapelles corporatistes et sectes théoriques » (Brohm, 1997, p. 8), mais également des porosités interdisciplinaires et des approches transdisciplinaires ou multidisciplinaires en thanatologie. Dans tous les cas de figure, nous somme convaincu de la pertinence de tendre vers l'idéal du projet thanatologique de Thomas (1997, p. 207). Notre démarche poursuit sa proposition d'un dialogue des savoirs qui, selon nous, appelle le chercheur à adopter une posture flexible et nécessite une disposition à suivre des détours et à visiter plusieurs champs de savoir.

Cette remarque appelle à la prudence épistémique. En effet, plusieurs critiques ont déjà été formulées à l'égard du recours à certaines spéculations philosophiques, par exemple, dans les études sur la mort (Larouche, 1991a, 1991b). C'est l'idée selon laquelle une responsabilité de clarifier les intentions de recherche incombe au chercheur, lesquelles pourraient suggérer l'existence de « bonnes attitudes » ou de bonnes pratiques vis-à-vis du mourir, de la mort et du deuil. Il y a un risque de

normaliser les pratiques et les comportements funéraires. Dans cette thèse, nous faisons appel à des savoirs socioanthropologiques et psychosociologiques que nous articulons à travers une épistémologie inspirée de l'ethnopsychanalyse de Devereux dont nous formulerons les principes dans le second chapitre. Nous allons, avant cela, poursuivre l'exploration de savoirs thanatologiques par l'entremise des pratiques rituelles, et plus particulièrement sur les pratiques funéraires.

1.2.3 Évolution du champ des rituels

Des rites et des rituels en débat

Les rites et les rituels sont des réalités complexes que les chercheurs des quarante dernières années ont approchées de multiples façons[61]. Au cours des dernières années, les travaux socioanthropologiques s'attardent plus particulièrement aux articulations du local et du global (Rudolph, 2008).

De manière générale, on peut dire que l'essentiel des questions posées au rituel et des propositions de réponses que l'on retrouve dans la littérature scientifique se répartissent sur un continuum entre deux grands pôles (Asad, 1993), présentés ici sous forme d'idéaux-type : à une extrémité, on trouve la figure du rite perçu comme

[61] Nous pouvons mentionner quelques-unes des figures francophones et anglophones de ce champ d'étude : Catherine Bell (1997), Jean Cazeneuve (1971), Sir James Frazer (1981 [1890]), Erving Goffman (1973, 1974 [1967]), Ronald Grimes (1985, 1995, 2002, 2013 [1982]), Michael Houseman (1994, 2002, 2003, 2012), Bernard Kaempf (2000), Jens Kreinath, Joannes Snoek et Michael Stausberg (2006, 2007), Pascal Lardellier (2003, 2005, 2007, 2015), Jean Maisonneuve (1988), Roy Rappaport (1999), Claude Rivière (1996), Martine Segalen (1998), Stanley Tambiah (1979), Victor Tuner (1982, 1990 [1969]), Arnold Van Gennep (1981 [1909], 1982 [1924]), Christoph Wulf (2004, 2005, 2007; Gebauer et Wulf, 2004). Pour aller plus loin dans l'exploration des *ritual studies*, nous suggérons la lecture des deux volumes de Jens Kreinath, Joannes Snoek et Michael Strausberg (2006, 2007). Pour les plus récents travaux, lire les ouvrages de la collection « Oxford ritual studies series », tels que *Negotiating rites* de Ute Hüsken et Frank Neubert (2012) ou *Homo ritualis* d'Alexis Michaels (2015), par exemple.

une structure sociale fonctionnelle qui transforme l'individu en faisant passer l'initié d'un rôle ou d'un statut à un autre par des passages séquentiels : désagrégation (préliminaire), errance (liminaire), réagrégation (postliminaire). Il s'agit là de recherches majoritairement inscrites dans des approches structuro-fonctionnalistes. Avec plus ou moins de passivité, les sujets subissent les aléas de leur situation rituelle préparée par des passeurs, initiateurs. À l'autre extrémité, l'initié est vu comme un acteur, un sujet dont la capacité réflexive lui permet de cheminer dans cette séquentialité tripartite, notamment dans la marge sociale, qui le régénère et régénère le groupe lors de sa réagrégation. Il s'agit de recherches majoritairement inspirées des courants interactionnistes symboliques. Par exemple, Denis Jeffrey fait appel aux représentations de la limite et de l'interdit dans son analyse du phénomène de la jeunesse de la rue, qui laisserait alors une place à l'expérience initiatique rituelle (Jeffrey et Le Breton, 1995)[62]. En ce sens, par exemple, la jeunesse serait attirée par les milieux urbains, qui permettraient davantage de tester rituellement les limites de leur existence pour se sentir vivant. « C'est en allant au bout de ses forces, en jouant symboliquement son existence que la vie acquiert un sens » (*ibid.*, p. 10)[63]. De ce choix entre ces deux pôles typifiés découlent les approches, la vision causale, compréhensive, les méthodes de recherche et les retombées escomptées, en toute cohérence.

La ritualisation questionne

C'est particulièrement au cours des quarante dernières années que les publications sur les rituels prospèrent. Rendre compte de la construction conceptuelle de rites et de

[62] Lire aussi Thierry Goguel d'Allondans (2002, 2003), Jocelyn Lachance (2011, 2012).

[63] Ce travail, comme celui de Diane Aubin (2000) à propos du marquage du corps (tatouages) chez les jeunes de la rue à Montréal, celui de Jacques Moïse (2002) à propos des pratiques toxicomaniaques ou de prostitution, ceux de Meryem Sellami (2014) sur les adolescentes voilées trouvent un dénominateur commun dans sillage des travaux du socioanthropologue David Le Breton (1991, 1995, 2001, 2003; Jeffrey, Le Breton et Lévy, 2005; Lachance, 2012).

rituels sans bousculer les démonstrations qui y conduisent et la connaissance du monde sur laquelle chacune d'elles s'appuie est une entreprise délicate, qui nécessiterait nuances et approfondissements. Plutôt que d'aplanir un tel travail, nous préférons simplement retenir dans cet état des lieux qu'il n'existe aucun consensus cristallisé autour d'une conception uniforme de ces concepts. Il n'existe pas, non plus, une hypothèse qui soit prédominante pour expliquer les réalités sociales, oscillant entre une déritualisation et un renouveau des rituels (Arseneault et Roberge, 2006; Roberge, 2006, 2014a, 2014b). En ce sens, à travers ces termes, il faut comprendre que les propos récents en matière de ritualisation soulèvent en filigrane l'enjeu du devenir des sociétés face à l'effritement des grands récits de la modernité (Lipovetsky, 1983; Lyotard, 1979), et subséquemment, à une dissolution des liens sociaux constitutifs du vivre ensemble de la société (Thomas, 1991, 1993). Dans le but de comprendre de manière pratique les arguments majeurs de ce questionnement, nous proposons de suivre la sédimentation historique des termes du débat de Martine Segalen (1998).

À la suite de la désaffiliation aux mythes de la modernité (Boisvert, 1995, 1997; Lyotard, 1988; Vattimo, 1987, 1990), les chercheurs en sciences sociales constatent une perte de vitalité du sens au cœur du social. Ce que d'aucuns qualifient de « crise du sens » est alors interprété positivement ou négativement quant aux conséquences sur la société. Certains présagent alors l'anéantissement d'une culture qu'il faudrait préserver ou, *a contrario*, la découverte de nouvelles formes de socialité (Jeffrey, 2001). L'évolution des sociétés et des rites est alors souvent expliquée en faisant appel aux notions de « tradition » et de « modernité »[64].

[64] Certains auteurs utilisent aussi la notion de postmodernité, d'autres celle de modernité avancée, d'ultramodernité, de surmodernité, et désormais on distingue l'hypermodernité de la modernité tardive.

De cette idée bidirectionnelle découlent plusieurs conséquences dans les années 1970. Pour ce qui est de l'interprétation pessimiste, Martine Segalen dit : « les rites avaient mauvaise presse auprès des intellectuels, qui observaient leur déclin, ou bien considéraient ces formes vivantes comme une survivance du passé ou des "spectacles" vides de sens. » (1998, p. 6) Dans le débat se figent alors des positions semblant parfois radicales, comme Edward Shils énonçant que : « La pensée rationnelle n'a pas su créer de rites dont le sérieux puisse se comparer à celui des rites associés à des croyances qui ont perdu de leur crédibilité. » (1998, p. 6) Quant aux interprétations optimistes, elles ont commencé par repenser les rites et rituels. Reposant sur les observations de sociétés éloignées, traditionnellement associées au mythe et au sacré, elles participent désormais à l'analyse des phénomènes sociaux de façon désacralisée et laissent de côté les conceptions exotiques des sociétés traditionnelles. Prolongeant les intuitions de Marcel Mauss, Mary Douglas devient une précurseure de ce mouvement qui concentre l'analyse autour de l'action symbolique efficace. Elle va porter une attention particulière à la disparité des expériences humaines en tant que caractéristique essentielle du rite. De ce fait, elle ouvre la voie à l'articulation des expériences fragmentaires dans le champ du rituel :

> Animal social, l'homme est un animal rituel. Supprimez une certaine forme de rite, et il réapparaît sous une autre forme, avec d'autant plus de vigueur que l'interaction sociale est intense. […] On peut dire sans exagération que le rite est plus important pour la société que les mots pour la pensée. Car on peut toujours savoir quelque chose et ne trouver qu'après les mots pour exprimer ce qu'on sait. Mais il n'y a pas de rapports sociaux sans actes symboliques. (Douglas, 1981 [1966], p. 81)

Si le paysage social semble galvanisé par de grandes transformations socioculturelles, religieuses, économiques et technologiques (Cantin et *al.*, 2000; Ménard, 2006; Larouche et Ménard, 2001) à partir des années 1960, c'est particulièrement au cours

---

Pour approfondir, lire notamment Nicole Aubert (2004), Sébastien Charles (2007), Gianni Vattimo (1987, 1990), Zylberberg (1986), Hartumt Rosa (2012 [2010], 2013 [2005]).

des années 1980 que s'est opérée une révision « du rien rituel au tout rituel » (Segalen, 1998, p. 22). Dès lors, on commence à penser le « déplacement du champ rituel » (*ibid.*, p. 24) vers les marges de la société. Depuis les années 1980, les études sur les rituels sont abondantes; et, ce mouvement ne semble pas décroître, comme en témoignent ces quelques exemples : *À la recherche de nouveaux rites* (Fellous, 2001), *Les nouveaux rites* (Lardellier, 2005), *Mythes, rites, symboles dans la société contemporaine* (Segré, 1997), *Rites et symboles contemporains* (Cherblanc, 2011), *Faut-il brûler les rites ?* (Lardellier, 2007), *Penser le rituel* (Cuisenier, 2006), *Éloge des rituels* (Jeffrey, 2003) et, plus récemment encore, *Rites de passage au XXIe siècle* (Roberge, 2014) et *La fabrique des rites* (Jeffrey et Cardita, 2015).

En somme, la littérature savante sur l'analyse des pratiques rituelles s'est progressivement organisée autour de deux visions concurrentes qui ne s'opposent pas nécessairement : l'une est traditionaliste, l'autre est moderniste.

La typologie des rites

Les humains interagissent constamment les uns avec les autres. Pour ce faire, ils ont recours à différents moyens tels que le langage oral. Ils communiquent aussi par l'entremise du corps, de représentations et de diverses formes d'expressions comme les arts. Les rituels comptent parmi les actions complexes au cœur des interactions mises en scène dans la vie sociale. Et, sans être dénués d'éléments langagiers, ils s'en éloignent du fait qu'ils participent aux dispositifs sociaux d'ordre et de hiérarchie, de norme et d'innovation en constituant des actions produisant du sens dans une large gamme.

Plusieurs classifications et conceptions du rite et du rituel ont été proposées : rituels religieux (Frazer, 1981 [1890]), rites de passage (Van Gennep, 1981 [1909]), rituels

d'institution (Bourdieu, 1982), rites positifs et négatifs (Durkheim, 2014 [1912]), rituels d'interaction sociale (Goffman, 1974 [1967]), rituels profanes (Rivière, 1995; Piette, 1996, 1999), rites de naissance (Pourchez et Bonnet, 2007), rites personnels de passage (Le Breton, 2005; 2007); rites individuels (Jeffrey, 1993, 2003) et bien d'autres encore (Maisonneuve, 1988; Lardellier, 2003; Segalen, 1998; Cherblanc, 2011).

Nous choisissons d'adopter la typologie qu'utilise Christoph Wulf dans son article *Rituels, performativité et dynamique des pratiques sociales* (2005). Auparavant, précisons que certains théoriciens contemporains perçoivent dans le contexte de la modernité tardive qu'une croissance de l'individualisme et une surdétermination du sujet dans la société remettent en question la pertinence du concept de rituel. Ils pensent que d'autres formes sociales et culturelles ont remplacé ces réalités complexes rendant le concept désuet. Nous considérons, tout comme Wulf l'estime, que : « [a]ujourd'hui comme hier, la vie en communauté n'est pas possible sans rituel ni ritualisation » (2005, p. 10) et que ces autres réalités sociales ne sont pas antagonistes. Sa conviction, comme la nôtre, repose sur l'argument que, produits superposés d'une histoire et d'une culture, les rituels sont aussi le produit des recherches ayant pensé les pratiques sociales comme des rituels. En cela, nous ne nous opposons pas aux travaux qui défendent ou participent au remplacement des approches ritualistes par de nouvelles conceptualisations des pratiques sociales mais en continuité, en cherchant à les intégrer à notre approche relationnelle de l'action rituelle.

En premier lieu, les rituels ont été étudiés dans le contexte de la culture, du mythe et de la religion. Nous pensons ici plus particulièrement aux travaux de James Frazer (1981 [1890]), de Mircea Eliade (2002 [1959]) et de Rudolf Otto (1995 [1917]). Ceux-ci ont développé le concept de rite en tant qu'activité humaine liée au sacré. En

second lieu, des recherches ont envisagé l'analyse des rituels en rapport avec les structures sociales. Cet angle est celui des auteurs qui sont devenus les grands classiques des rituels. Il s'agit d'Emile Durkheim dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (2014 [1912]), d'Arnold Van Gennep dans *Les rites de passage* (1981 [1909]) et de Victor Turner dans *The ritual process structure and anti-structure* (1990 [1969]). Vient ensuite la position des analyses textuelles du rituel, c'est-à-dire les interprétations mettent l'emphase sur le décryptage des dynamiques culturelles et sociales. On y associe les travaux de Clifford Geertz (1983 [1973]), d'Erving Goffman (1974 [1967]) et de Marshall Sahlins (1976). Également, les études de Catherine Bell (1997), de Ronald Grimes (2002, 2013 [1982]) et de Victor Turner (1982) sont les fruits de ces perspectives de recherche. Le dernier courant aborde les dispositifs rituels essentiellement sous leurs aspects pratiques et performatifs. Cette position conçoit « les " rituels " comme des dispositifs incarnés, dont le caractère performatif crée les communautés et leur permet de régler leurs conflits » (Wulf, 2005, p. 11). Les auteurs s'y rattachant sont Pierre Bourdieu (1982), Stanley Tambiah (1979), Richard Schechner (2003 [1977], 2013 [2002]) et Christoph Wulf lui-même (2004; Gebauer et Wulf, 2004). La corporéité se place au centre de leur conception du rituel. Ils considèrent qu' : « [u]ne communauté n'est pas seulement caractérisée par le partage collectif d'un savoir symbolique, mais aussi par un agir communicationnel résultant de la mise en scène du savoir symbolique qui exprime l'autoreprésentation de l'ordre social et sa reproduction » (Wulf, 2005, p. 11). En l'état actuel des recherches théoriques dans le champ de la ritualisation, cette dernière position est la plus fertile pour établir l'articulation des dimensions collectives et individuelles de la société.

La réflexion sur le caractère performatif de l'action rituelle que présente Wulf nourrit notre compréhension de la ritualisation des pratiques funéraires dans la modernité tardive. Les trois dimensions performatives décrites par l'auteur sont : celles résultant

de la *mise en scène* et de la représentation *corporelle*; celle qui opère *dans la langue* lors de l'agir rituel – rejoignant ainsi les conceptions développées par François Isambert (1979) – et enfin, celle d'une *esthétique* qui « rappelle que les rituels sont "plus" que la réalisation d'intentions. La manière dont l'acteur d'un dispositif rituel poursuit ses objectifs participe de ce "plus" de l'agir rituel » (Wulf, 2005, p. 13). De la sorte, cette dernière dimension pointe certaines limites d'une approche fonctionnaliste du rituelle. Par ailleurs :

> [l]e caractère performatif de l'agir rituel sert de prétexte à des interprétations et à des lectures différentes, sans toutefois que les dispositifs rituels perdent de leur efficacité; au contraire, une partie de celle-ci vient justement de ce que les actions rituelles peuvent recevoir une lecture polysémique sans que le rituel ne perde en rien de sa magie sociale. (*ibid.*, p. 13)

À ce moment-là, dans quelle mesure le mouvement d'hétérogénéisation des pratiques funéraires serait-il capable de dépasser les positions dichotomiques classiques : renouveau rituel versus déritualisation ? Wulf donne ici une piste de réponse :

> Les rituels et les cérémonies, les us et coutumes créent la réalité sociale. Ils ne produisent pas seulement les formes du social; ils *sont* les formes du social. Ils ont tendance à élaborer de nouvelles situations d'après de vieux modèles. Par leurs formes symboliques, leur séquençage d'actions et de mise en scène d'évènements performatifs, ils créent des effets sociaux et appellent certaines actions en retour. La société se forme par ritualisation et déritualisation; elle est produite en interaction avec l'ordre et la spontanéité, la structure et le changement. (Gebauer et Wulf, 2004, p. 112)

Nous adoptons volontiers sa proposition d'approche de l'action rituelle puisqu'elle est utile pour dépasser une lecture dichotomique de la réalité sociale et réintègre une continuité dans les arguments des deux pendants analytiques.

Si les arguments de Christoph Wulf critiquent les approches fonctionnalistes, leurs analyses n'en sont pas moins à prendre en considération lorsqu'on se penche sur l'action rituelle. Il faut donc rappeler les principales fonctions des rituels. Ils créent

du social; ils produisent des normes et de l'ordre. Ils induisent de l'identification aux acteurs sociaux en garantissant une logique temporelle cohérente. Ils participent en tant que mémoire sociale et s'incarnent dans ses projections symboliques. Ils permettent de surmonter des crises et des conflits[65]. Les rituels « déclenchent et intensifient des processus mimétiques en répétant tout en modifiant les dispositifs sociaux » (Wulf, 2005, p. 14). Ils sont producteurs d'un savoir pratique. Enfin, ils permettent le développement de la subjectivité. De ces fonctions largement discutées dans la littérature sur les rituels, explicitons celle qui permet de faire la proposition de voir dans l'action rituelle l'inéluctabilité d'un processus rituel en train de se faire. Notre questionnement conduit à analyser les pratiques funéraires en termes de processus rituel. Nous disqualifions la proposition opposant la ritualisation sous l'angle de la modernité ou de la tradition. Nous poursuivons une perspective processuelle des diversités de pratiques dans la continuité, et nous le faisons sous l'angle de l'action rituelle, qui donne une place aux subjectivités et conçoit que la ritualisation n'est pas et n'a jamais été une pâle copie de rituels passés :

> Lorsqu'une action rituelle se réfère à une action précédente et qu'elle accomplit de façon analogue, il y a désir d'agir comme les acteurs du rituel en question et de se rendre semblable à eux [désir inconscient]. Il s'agit du désir de se substituer à l'autre, tout en se distinguant de lui. En effet, le désir d'être semblable coexiste avec la volonté d'être distinct et autonome. (*ibid.*, p. 18)

En somme, l'examen des fonctions rituelles nous conduit à préférer une terminologie et une approche d'action rituelle et de ritualisation, comme processus, à celle de rite ou de rituel, trop figée. Face à la multiplicité des définitions des rituels, pour éviter l'écueil méthodologique consistant à adopter l'une d'elles et risquer ainsi de la plaquer sur les faits observés, notre démarche a consisté à partir des données de terrain. Sans une démarche réflexive, de l'empirie à la théorie et inversement, nous

[65] Lire Marc Augé (1974), Emile Durkheim (2014 [1912]), Max Gluckman (1954, 1962, 1963), Alfred Radcliffe-Brown (1972 [1968]), Victor Turner (1990 [1969), Arnold Van Gennep (1981 [1909], 1981 [1924]).

risquions d'écraser sur nos données d'enquêtes un concept construit à partir d'autres réalités. Notre démarche opère une conceptualisation heuristique de la ritualisation en privilégiant un processus itératif, soit des allers-retours entre des éléments issus de l'observation et des éléments théoriques pour dépasser une logique analytique antagoniste.

L'intérêt de la pluralité des conceptualisations des pratiques rituelles ne fait aucun doute. Chacune d'elles est pertinente pour l'analyse d'une réalité sociale dans un contexte particulier et plusieurs d'elles permettent de comprendre des pratiques vécues dans d'autres contextes. Une conceptualisation permettant un dialogue entre les différentes définitions risquerait de devenir agglutinante et de se vider de son substrat à force d'inclusion. L'absence de consensus sur les questions rituelles est au contraire nécessaire pour l'étude de ces réalités complexes car elle stimule la réflexion.

Finalement, s'il existe une littérature foisonnante sur les rites et rituels, celle-ci postule en général des distinctions : « différence entre un rite et un rituel »; « qu'est-ce qui fait que c'est un rite ? »; « quelles fonctions permettent de déterminer qu'on est face à un rite ? »; ou encore, « à quoi sert le rite ? »; « le rite funéraire est-il une déclinaison ou un sous-ensemble des catégories du rite ? » Dans cette thèse, nous visons davantage la spécificité de la ritualisation funéraire, comprise en tant que processus rituel, qu'à reconnaître sa forme ou ses effets dans la réalité sociale ou à déterminer le bien-fondé de sa qualification en tant que rite. Voyons maintenant comment s'est déployée cette polysémie du rite dans le champ de la ritualité funéraire contemporaine.

1.2.4 Débat sur la ritualité funéraire

Danièle Hervieu-Léger considérait que la sociologie s'est traditionnellement peu intéressée à l'étude des rites, notamment du fait qu'elle prête attention particulièrement aux croyances et aux discours des acteurs plutôt qu'à l'observation des comportements sociaux, laissés aux anthropologues. À cette explication, elle ajoutait l'idée que la sociologie voit dans l'analyse de la ritualité une étude qui touche davantage les sociétés dites traditionnelles plutôt que modernes (Dianteill *et al.*, 2004, p. 11-12). La récente production d'études sociologiques sur la ritualité nuance ce constat.

D'aucuns ont vu dans les pratiques funéraires de nos contemporains le signe d'un mouvement plus large conduisant vers l'effritement des rites, menant lui-même à une déritualisation. Louis-Vincent Thomas (1985) est l'un de ceux qui ont proposé cette analyse. Il considérait que les conséquences de l'industrialisation, la montée de l'individualisme et la technicisation dans la modernité avaient eu des effets d'effritement sur les rites de mort. Il constatait la disparition des rites traditionnels, leur simplification, leur privatisation, le mouvement de professionnalisation des intervenants de la mort, les changements de lieux pour les morts et les mourants, la volonté et les manifestations de dissimulation de la mort, la miniaturisation des traces de la mort et surtout, la désocialisation et la désymbolisation des rites (Thomas, 1990, 2000). À côté de cette position de déritualisation, une position polymorphe a émergé, qui a vu poindre l'idée d'un renouveau du rituel au cours des 35 dernières années (Lardellier, 2005, p. 193; Fellous, 2001). Par ailleurs, plusieurs auteurs tels que Jean-Hugues Déchaux (2001a, 2001b, 2004) et Arnaud Esquerre (2011a, 2011b) ont remis en question la thèse du déni social de la mort. Par la suite, on s'est interrogé sur les nouvelles formes de socialisation de la mort (Déchaux, 1997; Jeffrey, 1991, 2007; Pennec, 2004; Walter, 1994) et sur l'émergence de nouveaux rites funéraires, notamment les « socialisations alternatives » chez les jeunes (Julier, 2011, 2012), ou

les actions menées par le Collectif des morts de la rue (Terrolle, 2010)[66] ou encore, le *Patchwork* des noms (Fellous, 2001; Broqua, 1998). Amorcée aux États-Unis, ce dernier est une pratique de deuil collectif qui consiste à :

> réaliser pour le plus grand nombre possible de morts du sida un panneau de tissus, de la dimension d'une tombe américaine (0,90 cm x 1,80 cm), sur lequel sont brodés, dessinés, collés ou incrustés des objets témoins de la vie de la personne, de ses goûts. Ces morceaux de tissus, une fois rassemblés, sont ensuite déployés lors de grandes manifestations. (Broqua et Loux, 1999, p. 83)

Chacune de ces positions mériterait d'être approfondie pour mettre en lumière les contextes de production et l'argumentation qu'elles déploient. Toutefois, dans l'immédiat, contentons-nous de souligner l'absence d'une explication capable d'articuler ces deux pôles interprétatifs. La récurrence de cette dichotomie est un des éléments moteurs des choix de notre recherche, car une explication n'intégrant pas le dialogue est insatisfaisante à nos yeux.

Revenons un moment sur la définition du rite et sur sa distinction avec ce qui en fait un non-rite. Pour la sociologie, Erving Goffman innove en proposant d'analyser les mises en scène sociales quotidiennes par le prisme de la ritualité (1973, 1974 [1967]). Claude Rivière (1995), à son tour, va proposer d'appliquer plus largement le concept de rite à la sphère « profane », en légitimant son usage à la scène de l'alimentation et du sport. Ce faisant, il laisse un flou quant au rapport entre le sacré et la croyance des ritualités quotidiennes avec l'argument que le rituel n'a d'intention que son propre accomplissement et « se satisfait de son intensité émotionnelle » (1995, p. 45). À l'encontre de cette position, Déchaux considère qu'il faudrait réserver le terme aux : « actes symboliques qui visent à affirmer un ordre du monde qui ne concerne pas que les vivants, mais des êtres ou des puissances extra-sensibles (quel que soit le statut religieux ou non de ces derniers) » (1999 [1989], p. 204). Jean Cuisenier, à son tour,

[66] http://www.mortsdelarue.org, consulté le 5 mai 2014.

rappelle que tout cérémonial ne relève pas du rituel et qu'assez souvent, « aucun message n'est échangé avec des acteurs sociaux autres que ceux qui prennent part à cette rencontre » (1998, p. 14).

Les deux positions évoquées débattent des frontières, des fonctions et des usages de symboles afin de déterminer ce qui est de l'ordre du rite et du non-rite. Ces discussions ont nourri notre problématique, car nous croyons que c'est au cœur de l'articulation des dimensions individuelles et collectives de la société que se logent les explications de la spécificité de la ritualisation des comportements funéraires.

Deux fonctions élémentaires sont largement attribuées aux rites funéraires dans la littérature socioanthropologique et psychosociologique (Girard, 1983 [1972], p. 353; Durkheim, 2014 [1912], p. 587; Molinié, 2006a, 2006b; Bacqué, 1997, 2002b) : celle de la consolidation du groupe et celle de la pacification des forces perturbatrices dans le groupe social. La psychosociologie du deuil (*mourning*) considère le rite en tant que moyen social collectif de catharsis émotionnelle des endeuillés, notamment par une répétition sécurisante de gestes (Bacqué, 2002a, p. 21-22). De ce point de vue, on pourrait croire que le processus d'individualisation de la mort, déployé dans l'hétérogénéisation et la singularisation des services, s'opposerait à cette logique. Or, si certaines pratiques sociales relèvent de l'intime (Giddens, 2006 [1992]; Le Breton, 2010) et, si l'individualisme a constitué une collectivité régie par une économie symbolique à la carte (Hervieu-Léger, 1999, 2001), on peut se demander s'il existe des pratiques rituelles relevant de l'intime. Y'a-t-il encore une efficacité symbolique rituelle à la suite de l'individualisation des comportements face à la mort et de l'intimisation des modalités de sens. Déchaux pense que l'efficacité du rite funéraire relève de sa double capacité, d'une part, de constater la mort et, d'autre part, d'en nier sa radicalité par la mise en place d'un système d'échanges symboliques entre les vivants et les morts. Cette position considère que cet échange avec le mort atténue la

souffrance de la séparation en même temps qu'elle consacre sa radicalité disjointe (Déchaux, 2004, p. 1158-59). Le déploiement de comportements mortuaires d'initiatives personnelles contrevient-il à l'efficacité du rite et, incidemment, aux fonctions du rite, voire à son existence ? Ces questions méritent d'être approfondies (Déchaux, 1997, 2001a) en cheminant par le biais du processus rituel plutôt que par ses fonctions, ses caractéristiques symboliques, ou ses effets. Ces différents éléments d'analyses pourraient être intégrés à une approche capable de les convoquer, de manière complémentaire en comprenant la ritualisation en tant que processus d'actions relationnelles (chapitre 2).

En somme, peu de recherches prennent en considération le fait que le processus rituel funéraire s'est transformé dans des directions variées et que, par conséquent, il convient de changer en profondeur nos manières de penser la ritualisation funéraire elle-même. Ainsi, notre approche propose de rejoindre une troisième voie d'analyse à la ritualisation, en considérant l'action rituelle non pas comme une donnée mais comme une proposition construite autour de plusieurs pôles. Notre approche propose d'articuler subjectivité et intersubjectivité, de concilier les analyses macrosociales et microsociales, de concevoir que les acteurs du funéraire sont des acteurs à part entière, capables d'avoir une emprise sur leur trajectoire du mourir, tout en vivant certaines contraintes. Notre thèse explore la spécificité de la ritualisation des pratiques funéraires dans la modernité tardive par le biais d'une approche qui articule ces positions de manière complémentaire. Pour cela dans le prochain chapitre, nous construisons une approche théorique relationnelle de l'action rituelle pour expliquer le processus rituel funéraire dans son contexte et dans son mouvement propre. Cela permet de questionner l'hétérogénéité foisonnante des réalités sociales funéraires en complémentarité avec les courants interprétatifs classiques. Compte tenu de la grande variété des pratiques, nous avons, dans un premier temps, considéré l'idée de concentrer notre attention autour d'une seule pratique, la crémation. Nous avons

décidé d'entrer dans la réalité funéraire par l'entremise du phénomène crématiste. Ce faisant, nous avons restreint notre objet de manière à prendre la crémation comme un point d'entrée dans l'analyse des pratiques funéraires hétérogènes, à travers une sélection spécifique des terrains d'enquête. En cela, nous avons privilégié un contexte d'enquête urbain sachant que le nombre de crémations y est plus important. Cela le désignait comme milieu de prédilection[67]. Toutefois, nous avons défini la crémation comme un simple mode de traitement du cadavre.

1.3 Le phénomène crématiste

Cette recherche est ancrée dans une tradition socioanthropologique commune au champ des études thanatologiques et au champ des études sur les rituels. Elle s'appuie également sur un corpus thématique de travaux sur le phénomène de la crémation dont nous présentons ici les principales études. Nous passons en revue les connaissances essentielles sur ce sujet afin de situer notre manière d'appréhender le phénomène crématiste et la crémation en particulier, soit un mode de transformation du corps.

Les principaux auteurs ayant traité de la pratique de la crémation sont : Jean-Didier Urbain (2004, 2005 [1989]), Gaëlle Clavandier (2008, 2009a, 2009b), Patricia Belhassen (1994), Louis-Vincent Thomas (1985), Valérie Souffron (1999, 2004), Arnaud Esquerre (2011a, 2011b), Piotr Kuberski (2006, 2012) et François Michaud-Nérard (2007, 2012), Stephen Protero (2001), Douglas Davies et Lewis Mates (2005), Kenneth Iserson (1994), Tony Walter (1994, 1996), Peter Jupp (2006), Damien Le Guay (2012) et quelques autres. Pour faciliter la présentation de cette littérature, nous débutons en proposant une chronologie historique de la pratique occidentale de

[67] Il reste que les pratiques funéraires en milieu rural devront être plus largement approfondies.

la crémation, puis les principales analyses du phénomène de la crémation à l'époque contemporaine.

1.3.1 Histoire d'une pratique funéraire

Archéologie funéraire

À l'instar d'Edgar Morin, nous croyons qu'il est important de rappeler la place du savoir que l'on a des pratiques funéraires au cours de l'évolution humaine, afin d'ancrer notre pensée au cœur d'une tradition sociale (1976 [1951]). L'humain est-il un être rituel (*ritus*) depuis ses origines, avec la naissance de la pensée religieuse ? Trois périodes nous intéressent particulièrement : le Paléolithique, le Mésolithique et le Néolithique (Bonnabel, 2012; Bayard, 1993; Crubézy *et al.*, 2007 [2000]).

Les plus anciens artefacts indiquant des pratiques funéraires remontent au Paléolithique moyen, soit entre 100 000 et 35 000 avant l'ère chrétienne (Binant, 1991). Toutefois, selon Vandermeersch, l'absence d'artefact plus ancien peut s'expliquer du fait que « les os post-crâniens sont toujours dissociés, et qu'il est impossible de reconstituer les individus » (Morin *et al.*, 1982, p. 12). Les sépultures paléolithiques sont liées à l'industrie moustérienne et donc, à l'homme de Néandertal en Europe, mais également au Proche-Orient, particulièrement en Israël, en Irak, en Crimée et en Ouzbékistan (*ibid.*, p. 10). Perpere et Thoury, par exemple, décrivent les sépultures de la grotte de Shanidar en Irak : « Il semble que le défunt ait été déposé sur une litière de fleurs » (1979, p. 316). Il n'y a qu'un pas entre les données et leur interprétation. Des artefacts tels que des outils de silex, de l'ocre, des ossements d'animaux, des coquilles, indiquent-ils la signification des actes ou l'intentionnalité des acteurs ? Est-ce là la preuve des origines du sens du sacré, des croyances, de la conscience d'un monde invisible ? Les propos de Morin le présument :

> Les données […] confirment l'idée que l'inhumation intentionnelle est déjà présente chez les (des ?) néanderthaliens et semble indiquer la présence, soit de la survie (du double ?) soit de la renaissance (position fœtale). Il semble donc qu'il y a déjà mythologie sans ritologie, et notamment sans rite pour assurer le passage à l'autre vie et rite pour protéger les survivants de la contagion de la mort. (Morin *et al.*, 1982, p. 6)

L'analyse des données relevant du Paléolithique supérieur laisse voir des constantes dans les pratiques funéraires dans la continuité du Paléolithique moyen telles que l'ocre rouge, les parures mortuaires des traces de feu près des sépultures. Selon Pascale Binant (*ibid.*, 1982, p. 16), « quatre principales positions des corps ont été relevées : allongée, semi-repliée, ligotée et en flexion forcée ». Ainsi, si certains spécialistes interprètent leurs données de manière à faire croire en l'existence de pratiques rituelles, d'autres doutent encore. C'est le cas de Catherine Perlès qui, sans remettre en question les données matérielles indéniables, questionne l'authentification d'un rituel mis en gestes (*ibid.*, 1982). Son argument pointe la limite interprétative des artéfacts. Pourtant, dès lors que l'on admet le fait que les objets sont liés à des croyances, il y a lieu de supposer une pensée réflexive et une conscience. Certains gestes et aménagements d'artefacts, de squelette impliquent une intention et donc, pour l'archéologue, un rituel, entendu dans un sens large, dans le contexte culturel donné.

> Seule la répétition de témoins analogues, dans différents sites ou différents niveaux, permet de retenir l'hypothèse d'un rite. Mais un rite appartient à un ensemble culturel donné, et c'est dans ce cadre seulement que la répétition de témoins analogues peut constituer l'indice d'une pratique rituelle, reflet de cette culture. (*ibid.*, 1982, p. 9)

Le Mésolithique est la période entre le Paléolithique et le Néolithique, débutant autour de 10 000 ans avant l'ère chrétienne. Cette période est riche de données sépulturales. Assez largement, leur description correspond à des : « squelettes ensevelis en position repliée, présence d'ocre, de mobiliers funéraires et d'éléments

de parure dans la plupart des tombes; regroupement des inhumations en de véritables cimetières » (*ibid.*, 1982, p. 17).

Si le Paléothique est une époque importante pour la découverte des origines des pratiques funéraires, le Néolithique (-4000), l'âge du Bronze (-3000), puis l'âge du Fer (-1000) sont celles grâce auxquelles notre connaissance funéraire s'est développée. Au début du Mésolithique, le climat général s'est réchauffé, conduisant les humains vers un regroupement, une sédentarisation et le développement de l'agriculture et de l'élevage. Cette révolution a pour corollaire une pratique d'inhumation qui se situe désormais près des habitations ou à l'intérieur de celles-ci, dans le sol. C'est ce développement qui instaure la prémisse d'une culture funéraire du Néolithique. D'un côté, ces dernières perdurent; d'un autre, la culture chasséenne va voir apparaître l'usage des sépultures mégalithiques, soit les dolmens, les menhirs ou les larges dalles monolithiques telles que nous les rencontrons à Carnac ou à Stonehenge (*ibid.*, 1982). Ces dernières pratiques assez connues sont celles que le public retient, car elles sont somptueuses et imposantes. Ce sont des arrangements et constructions fastes, d'exception; la sépulture ordinaire est quant à elle réalisée avec des petites dalles ou recouverte d'un tertre ou tumulus[68]. Ces manifestations culturelles se prolongent jusqu'à l'âge de Bronze (-3000).

Durant cette dernière période, une nouveauté apparaît : la crémation. Petit à petit, cette *technique de disposition du corps* remplace assez largement les autres modes de traitement. Les urnes du Bronze recèlent des cendres, des petits os et autres fragments osseux. La crémation est la pratique prédominante de cette période, mais les urnes et restes trouvent place dans les espaces antérieurement destinés aux morts : près d'un squelette ou d'un tumulus. D'ailleurs, il convient de signaler que, comme durant la

[68] Il existe à cette époque une variété d'autres monuments funéraires (Mohen, 1995).

période précédente, le marquage des hiérarchies sociales semble se manifester dans la mort par la pratique d'inhumation des morts avec leurs biens de valeur tels que les armes, les bijoux et les outils[69].

Le survol rapide de ces connaissances funéraires dans la préhistoire laisse entrevoir la filiation de la crémation en tant que *mode de traitement du cadavre* au sein de l'évolution des pratiques funéraires de l'humanité[70]. Il s'agit là d'une pratique qui a longtemps coexisté avec l'inhumation. En résumé, « [l]'incinération dont on observe quelques rares cas au paléolithique supérieur devient plus fréquente à l'époque néolithique. À la fin de l'âge du Bronze et à l'âge du Fer, elle a tendance à supplanter complètement l'inhumation. Il semble que cet essor de l'incinération soit lié à la croyance en la puissance solaire qui caractérise les civilisations des âges du Bronze et du Fer » (*ibid.*, 1982, p. 90). Ces données sont situées essentiellement en Europe occidentale, mais rien ne laisse présager qu'un tel développement ne se rencontre pas dans d'autres ères culturelles.

Deux remarques sont à faire. D'abord, la crémation comme *mode de disposition du cadavre* n'est pas une nouveauté du XIXe siècle. Les techniques de traitement par combustion étaient depuis longtemps maîtrisées, bien qu'elles se soient améliorées. Périnet explicite clairement les techniques du thermogramme permettant de déterminer les degrés thermiques de combustion des ossements restants de manière assez précise (*ibid.*, 1982, p. 96-97). Ensuite, les pratiques funéraires utilisaient déjà des urnes ou des vases particuliers pour recueillir les cendres. Bref, la mort était déjà un événement sortant de l'ordinaire à la préhistoire.

---

[69] Cette interprétation est également proposée concernant les Égyptiens, dont les sépultures contiennent un mobilier funéraire riche, des parures d'or et bronze, des armes, des chars, des casques, etc.
[70] Pour approfondir les questions d'archéologie funéraire, lire Anne-Marie Tillier (2013), John Scheid (2008) et *Socio-anthropologie* n°22 dirigé par Michel Signoli (2008).

Histoire de la crémation

L'usage de la crémation perdure jusqu'aux premiers siècles du christianisme (IIIe siècle) de manière inégale selon les régions, puis est progressivement délaissé au IVe siècle. Elle reste épisodique par la suite jusqu'au XIXe siècle. On la rencontre notamment lors des grandes épidémies et pendant l'Inquisition[71] (Barrau, 1992a, p. 45; Cruchet, 2002, 2014). À partir de la fin du XIXe siècle, des partisans s'en font les promoteurs politiques. C'est là le résultat d'un climat social tourné vers des valeurs humanistes, anticléricales et hygiénistes de l'époque (Kuberski, 2012). Au tournant des années 1980, sa pratique s'intensifie de manière exponentielle (Souffron, 1999, p. 112 et s.).

Plusieurs auteurs ont abordé l'histoire de la crémation en Europe et en Amérique du Nord. Les travaux majeurs sont de Valerie Souffron (1999), Piotr Kuberski (2006, 2012) et Douglas Davies et Lewis Mates dans l'*Encyclopedia of cremation* (2005). Mentionnons également, pour le cas de l'Italie, pays précurseur de la pratique : *Pour une histoire de la crémation en Italie* de Serenella Nonnis Vigilante (2004). Il existe le numéro 132 de la revue *Études sur la mort* (2007) intitulé « La crémation » et la revue *Transition* de la Société française de crémation (anciennement appelée la « Flamme »[72]) comme source de données historiques. Relativement à l'histoire de la crémation en Amérique du Nord, nous retiendrons l'ouvrage *Purified by fire* de Stephen Prothero (2001)[73]. Ces lectures montrent essentiellement l'influence des débats d'opinion publique sur l'histoire sociale, politique et religieuse de cette pratique[74]. En effet, les manifestations anticléricales de mouvements francs-maçons et

[71] Les bûchers étaient utilisés lors de l'Inquisition médiévale et espagnole.
[72] Il existait aussi le Bulletin de la Société pour la propagation de la crémation.
[73] Nous conseillons également le mémoire de Martin Robert (2015).
[74] La revue de la Fédération Française de crémation, sous différents noms, est à cet égard très révélatrice de l'histoire politique militante de la crémation. La thèse de Valérie Souffron est selon nous

ou hygiénistes européens de la fin du XIXe siècle ont participé à la réapparition et à la légalisation de la crémation.

Ces sources en trame de fond historique illustrent l'idée que plusieurs interprétations du phénomène crématiste développent une analyse scientifique entremêlée de prises de position idéologiques, politiques ou morales. Il s'agit d'être attentif aux biais des orientations de l'analyse des faits sociaux selon les convictions et les raisons des auteurs. Prenons deux exemples pour illustrer ce propos. D'abord, l'idée – morale, scientifique ou idéologique – d'un danger en ce que la crémation cause un deuil traumatogène s'est répandue. Or, l'usage d'une pratique ne peut raisonnablement être considéré comme un facteur unique suffisant pour prédéterminer une réaction traumatogène de deuil d'un sujet humain par un psychologue, bien qu'elle puisse y contribuer pour une part. Il faut donc veiller à ne pas simplifier les arguments d'interprétations partisanes ni, les évincer trop rapidement. Un autre exemple est l'idée selon laquelle la pratique de la crémation aurait augmenté parce que, d'un point de vue « rationnel », il s'agirait d'une solution écologique. Pour qu'une telle assertion puisse être rigoureuse, il faudrait par exemple comparer l'empreinte carbone des différents traitements du cadavre en prenant en considération la construction même des fours destinés à la crémation[75]. On sait simplement que l'aspect écologique est retenu dans les motifs exprimés par les partisans de l'usage de la crémation. En somme, il est important que les sources textuelles soient analysées dans leur contexte social et politique historique. Peut-être est-ce là une occasion de souligner l'importance de l'implication du chercheur face à son sujet de cherche, face à ses données, à leur usage, à la construction du modèle d'analyse et au traitement qu'il ou elle en fait (Uhl et Brohm, 2003).

---

un travail de référence sur le traitement historique des précurseurs de ce mode de traitement du cadavre (1999).

[75] Il existe un mouvement du *green burial* en développement (Davies et Rumble, 2012; Rumble *et al.*, 2014; Clayden et *al.*, 2015).

Nous inscrivant dans un travail qui s'appuie notamment sur des données de terrain au Québec et en Alsace, force est de constater que l'histoire de la crémation varie. Quoique l'idéologie des Lumières n'ait pas conduit les deux sociétés à ouvrir des débats hygiénistes et anticléricaux dans les mêmes termes, elle a influencé leur émergence dans chacun des deux cas (Souffron, 1999; Robert, 2014; Kuberki, 2012). L'histoire de la pratique crématiste est récente au Québec et, des sources mentionnent que la crémation a été pratiquée dans plusieurs sociétés amérindiennes, notamment huronnes et iroquoises (Simonis, 1977). Ces analyses ne considèrent pas que ces dernières aient pu influencer la pratique contemporaine, préférant les explications de l'influence des mouvements francs-maçons et hygiénistes d'Amérique de nord. Il ne fait aucun doute qu'une perspective socioanthropologique de l'histoire de la pratique dans le contexte canadien doit être renforcée (Hubert, 2000; Vitenti, 2012). Dès 1874, sous l'impulsion du médecin de la reine Sir Henry Thompson, et sous l'influence de la bourgeoisie protestante, notamment Francis Wolferstan Thomas, à la tête de la *Molson's Bank of Montreal*, la crémation deviendra possible lors de la création du premier crématorium au cimetière du Mont-Royal au début du XXe siècle (1889, Gagnon, 1987; Robert, 2014, Young, 2003).

Au Québec, la crémation est également liée au développement plus large de l'industrialisation des métiers du funéraire aux États-Unis et au Canada (Northcott, 2001). Sébastien St-Onge propose de retracer l'évolution de l'industrie de la mort (2001) au Québec[76]. Son analyse montre la transformation de l'artisan fossoyeur en agent funéraire dans les mégacomplexes funéraires contemporains. Son travail d'enquête dépeint une société dont les ambitions industrielles semblent parfois avoir conduit à oublier une certaine forme d'humanité dans les relations à la mort.

[76] On peut également référer au dossier exploratoire sur la mort préparé par Réal Brisson (1988).

Stephen Prothero, dans *Purified by fire* (2001), retrace l'histoire de la pratique crématiste aux États-Unis en montrant les débats du siècle dernier par l'entremise des figures populaires de cette pratique, tels John Lennon ou J.-F. Kennedy Jr, tout en abordant l'évolution des attitudes à l'égard de la religion, du corps et de la mort. Dans son livre devenu incontournable par sa notoriété, *The american way of death*, la journaliste Jessica Mitford décrit, de manière provocatrice et teintée d'humour, l'industrie funéraire américaine du XXe siècle, devenue cupide, qui abuse de la fragilité émotionnelle d'endeuillés afin de leur soutirer un maximum d'argent (1998 [1963]). Elle prône alors un retour vers la simplicité.

1.3.2 La législation crématiste

En parallèle avec l'apparition moderne de la pratique crématiste se développe une histoire juridique et politique du milieu funéraire. Concernant les questions de droit et leurs enjeux, trois auteurs sont essentiels dans le contexte français, à commencer par Patricia Belhassen, auteure de l'ouvrage précurseur *La crémation, le cadavre et la loi* (1997) issu de son DEA de sociologie du droit dirigé par l'éminent juriste Raymond Verdier. Elle y retrace l'essentiel du processus sociojuridique français et, dans sa conclusion, souligne le vide juridique quant à l'encadrement de cette pratique. Seule existait à cette époque l'interdiction de disperser des cendres sur la voie publique. Dans le domaine strictement juridique, le juriste Damien Dutrieux, enseignant de droit funéraire à l'université de Lille 2, a publié plusieurs ouvrages. Certains sont généraux et d'autres sont plus spécifiquement centrés sur la pratique de la crémation, notamment *La commune et la crémation* ([2002] 2011) ainsi que *La crémation* (2003). En 2008, Bruno Py, quant à lui, publiait *La crémation et le droit en Europe* dans lequel il retrace un historique juridique de la pratique en Europe. Gaëlle Clavandier publie en 2008 un article traitant de la nouvelle loi de disposition des cendres en France. Elle y interroge la place du cadavre dans nos sociétés et celles du devenir des cendres :

> La nécessité d'en recourir à la loi, à une forme tangible qui fait trace et qui énonce le légitime, le normal et le juste, implique précisément que les régulations ne s'opèrent pas dans les pratiques quotidiennes et que les représentations contemporaines ne promeuvent pas un rapport aux morts satisfaisant. (2008, p. 119)

Elle souligne aussi le parti pris de réfléchir perpétuellement les pratiques d'aujourd'hui à l'aune des pratiques ancestrales. De la sorte, elle pense qu'on oublie que le recours à la crémation se manifeste avec l'émergence d'un « désir d'un autre type de prise en charge » (*idem*, p. 120) tandis que la loi, tout au contraire, participe à une uniformisation des pratiques.

La littérature analytique éclairant cette question dans le contexte québécois est plus rare. En 2011, une commission gouvernementale travaille sur la question du devenir des cendres, ce qui donne lieu au projet de Loi n° 83 sur les activités funéraires en 2012[77]. L'article 62 précise que « [n]ul ne peut disperser des cendres humaines à tout endroit où elles pourraient constituer une nuisance ou de manière à ne pas respecter la dignité de la personne décédée ». Ce projet de loi sera mis de côté avec le changement de gouvernement. Une nouvelle proposition apparaît en 2015, le projet de Loi n° 66 sur les activités funéraires. Par ailleurs, le Bureau de normalisation du Québec (BNQ) a établi une Norme funéraire en 2009 concernant la prestation de services par les professionnels et entreprises funéraires[78]. Ainsi, dans l'état actuel de la législation, les cendres n'ont toujours pas de statut au Québec.

Promulguée le 19 décembre 2008, la nouvelle Loi funéraire française du *Code civil* réorganise la législation funéraire par deux dispositions : l'Article 16-1-1 et l'Article 16-2. Le premier indique que « le respect dû au corps humain ne cesse pas

---

[77] En 2016, le projet de Loi n° 66 sur les activité funéraire est en préparation. www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/projets-loi/projet-loi-66-41-1.html, consulté le 29 décembre 2015.

[78] Il s'agit de la Norme P 9700-699-7.

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. » Le second précise que « le juge peut prescrire toutes mesures propres à empêcher ou faire cesser une atteinte illicite au corps humain ou des agissements illicites portant sur des éléments ou des produits de celui-ci, y compris après la mort ».

Avant cela, en 1976, un décret autorisait les proches à emporter les cendres d'un défunt chez eux :

> L'idée qui sous-tend cette autorisation est que le corps, vivant ou mort, appartient à l'individu, et non pas à une entité supérieure, que celle-ci soit une divinité, la « Nature », « l'Humanité », la « Nation » ou « l'État ». Un être humain libre dispose de ses actions comme il le veut quand il est vivant. Il doit donc disposer tout aussi librement de son corps après sa mort. (Esquerre, 2009, p. 82)

Toutefois, il y a lieu de s'interroger sur la transformation radicale qui s'est produite :

> La loi du 19 décembre 2008 revient sur cette liberté revendiquée depuis la Révolution française et qui n'aura duré que trente ans : les proches ne peuvent plus conserver les cendres du défunt à leur domicile. Les cendres doivent être soit conservées dans un cimetière, soit dispersées dans un espace aménagé à cet effet dans un cimetière ou en pleine nature après une déclaration à la mairie. (*ibid*, p. 82)

Or, l'idée même d'inhumer dans l'enceinte des cimetières ne va pas de soi. C'est un construit social (Vovelle, 1983; Ariès, 1975b; Bernard, 2009b). Selon Marcel Detienne (2008, p. 66), cette idée est attachée à la théorie qui fonde la patrie sur les morts et sur la terre, laquelle n'a rien d'universel.

***

Retenons de ces recherches la perspective du dialogue des lois à leurs applications; et surtout, les enjeux implicites dans leur mise en place sociohistorique particulière. Par exemple, la part de responsabilité respective accordée aux endeuillés, au mourant ou à l'entreprise funéraire, dans les décisions face à la mort, est subordonnée d'une part au cadre législatif et, d'autre part, à l'application du droit au sein des institutions funéraires elles-mêmes. Ces propos indiquent également combien l'actualité des changements de mœurs[79] et l'évolution législative des quinze dernières années affectent le questionnement de ce phénomène. Selon nous, cela suffirait à justifier la pertinence d'interroger les pratiques funéraires et leurs transformations par l'entremise du phénomène crématiste.

Si l'encadrement législatif des pratiques liées à la crémation peut sembler justifié aux yeux de l'opinion publique française, au Québec, un tel cadre législatif serait si restrictif pour les entreprises qu'il serait difficile de l'envisager sous la forme qui prévaut en France (Clavandier, 2008). En 2014, différents représentants d'entreprises funéraires et de la société civile québécoise ont demandé au gouvernement de proposer un cadre législatif en matière de pratiques funéraires. Certains s'inquiètent de dérives dans les pratiques funéraires actuelles. En réponse à cette demande, le gouvernement a formulé un projet de Loi adopté le 17 février 2016.

En somme, considérant les transformations récentes de la société, notamment techniques; l'hétérogénéité des pratiques funéraires; l'évolution législative des dernières années et l'intérêt grandissant pour les champs thanatiques dans la recherche en sciences humaines, le choix d'utiliser la pratique de la crémation pour

[79] Les nombreux sondages d'opinion Ipsos des dernières années, commandés par les Services funéraires de la ville de Paris, peuvent être indicatifs à cet égard (*Les Français et l'organisation des obsèques : souhaits et attentes,* 2015).

analyser la spécificité de la ritualisation dans les pratiques funéraires est un point focal particulièrement fertile dans notre recherche.

1.3.3 Socioanthropologie de la crémation

La sociologue Valérie Souffron (1999) a analysé le choix crématiste en France. Son travail s'appuie sur des données de terrains tels que des entretiens semi-directifs réalisés auprès de « postulants à la crémation[80] » (Souffron, 2004, p. 293) et de représentants politiques et religieux. Son travail a également une visée historique importante; elle recueille des données nombreuses et variées, lui permettant d'interpréter le phénomène crématiste en termes de croyances et de significations. Son corpus est vaste et son analyse sociohistorique, éclairante. L'auteure présente chronologiquement la naissance, puis les différentes phases du développement du phénomène tout au long des deux siècles derniers. À travers l'analyse des aspects culturels et symboliques de la crémation, elle construit son interprétation autour d'un lien tissé entre le choix de la crémation et la volonté d'affirmation subjective, qui participerait à une « idéologie des droits de l'homme » ou « humaniste » dont les valeurs seraient la volonté et la liberté des défunts (Souffron, 1999). Son analyse s'appuie sur des données de la fin des années 1990 dans la société française et reste utile pour comprendre ce phénomène dans le contexte des transformations funéraires qui semble s'accroître depuis.

Quelques années plus tard, la sociologue revient sur son analyse et prolonge sa réflexion quant aux attitudes crématistes « anti-conformistes » (Souffron, 2004). Elle précise comment comprendre le terme « crémation » : « la pratique qui consiste à brûler les cadavres, pour conserver éventuellement leurs cendres » (*ibid.*, p. 293). Soulignons la précaution terminologique de l'auteure, qui comprenait déjà bien

[80] Il s'agit d'individus souhaitant recourir à cette pratique.

l'enjeu moral du choix des termes. Souffron pose également la question de l'existence du rite de la crémation. « [L]a pratique crématiste s'affirme comme non-rite, et comme anti-rite » (*ibid.*, p. 299) et, avec elle s'érige la portée « d'un nouveau sens (de la vie et de la mort) qui a les moyens de créer des pratiques nouvelles » (*ibid.*, p. 299-300). Il est donc intéressant de comprendre ces nouvelles pratiques.

Une enquête réalisée dans la société québécoise il y a quelques années (Labescat, 2011) permettait de constater qu'au-delà d'une spécificité des représentations crématistes, la volonté d'affirmation subjective est le caractère décisif d'agentivité, capable d'expliquer le choix de la crémation, sans distinction des motifs crématistes utiles à la justification du choix. En cela, l'analyse du choix crématiste répond davantage à la question plus large de la performativité du choix, de son « authenticité », donnant sens à sa propre mort représentée, qu'à celle de la spécificité du choix de la crémation comme *mode de disposition funéraire*. Le *choix de la crémation* participe alors à une régulation sociale de la mort (Roudaut, 2012; Déchaux, 1997; 1998; 2001) en tant que modalité de sens, dans un mouvement plus large de transformations du « régime social de la mort ». Cela correspond à ce que Jean-Hugues Déchaux (2011) nomme la « mort en soi »[81]. On pourrait dire que « faire le choix d'une disposition funéraire » participe à la signification que la société donne à la mort. En manifestant sa volonté personnelle, l'affirmation subjective de l'individu devient une action *en soi*, face à sa propre mort. En accord avec cette idée, nous considérons que l'acteur est un sujet d'action de la pratique funéraire, qu'il soit face à sa propre mort ou à celle d'un autre. La volonté subjective s'exprime dans les actes par les actions individuelles, ou même par leur absence lorsqu'elles sont attendues. Par exemple, assister ou refuser d'assister à des funérailles devient une affirmation de soi face à la mort d'un proche. Il peut aussi s'agir des pratiques qui

[81] Il ne pas confondre avec la « Mort-en-soi » (1978, p. 8) qu'évoque Thomas.

cherchent à respecter les dernières volontés du défunt. L'expression de la « mort en soi » conduit à considérer le mourant en tant qu'un des acteurs de sa propre ritualisation funéraire.

1.3.4 Explications du phénomène

Plusieurs auteurs ont expliqué la tendance, les origines, ou la « mode » du phénomène crématiste. Nous avons mentionné l'analyse de Souffron (1999, 2004). Penchons-nous maintenant sur celles d'autres chercheurs, en commençant par les propos de Jean-Didier Urbain.

Dès son ouvrage *L'archipel des morts* (2005 [1989]), il place le mouvement d'urbanisation comme facteur primordial de l'engouement pour cette pratique et au cœur de l'explication :

> [P]ar delà la levée de l'interdit religieux et ces divers motifs de promotion, il faut prendre en compte un facteur social d'un autre ordre : l'*urbanisation* de nos sociétés. [Il défend l'idée que] le cimetière a perdu *avec sa proximité* et sa "taille humaine", *le statut fédérateur de lieu communautaire central du travail de mémoire*, d'album de famille collectif. (2004, p. 1212)

Ce faisant, la crémation permettrait de rétablir ce statut. Cette analyse semble se confirmer par un taux de crémation largement supérieur en milieu urbain plutôt que rural[82]. Esquerre, quant à lui, pense que le taux élevé de crémation dans les campagnes suisses réfute les arguments d'Urbain (2011a). De notre point de vue, le débat n'est pas clos. Il resterait, par exemple, à vérifier si une telle corrélation est directement causale ou si elle est induite par des facteurs tiers influençant davantage le milieu urbain sans que cela soit exclusif. Quoi qu'il en soit, par pragmatisme, nous avons pris comme point de départ de notre recherche des terrains en ville. Nous avons

[82] Par exemple, en 1985 en Suède, le taux national de crémation est de 56 %, et de 90 % dans les trois plus grosses villes : Stockholm, Göteborg et Malmö.

choisi deux milieux urbains : Montréal et Strasbourg. Ce sont les deux agglomérations qui, historiquement, connaissent le plus haut taux de crémation, dans leur pays respectif[83].

Par ailleurs, nous souscrivons à l'interprétation de l'auteur qui nuance l'opposition trop souvent rencontrée entre la pratique de la crémation et celle de l'inhumation. Il indique que :

> […] la frontière entre crémation et inhumation se trace moins désormais à partir d'oppositions religieuses ou idéologiques (entre protestants et catholiques, hygiénistes et traditionalistes, athées et croyants ou libres penseurs et conformistes) qu'à partir de ces autres différences, entre ville et non-urbain ou public et privé […]. (Urbain, 2004, p. 1213).

Louis-Vincent Thomas questionne également le phénomène crématiste dans plusieurs textes (1985; 1980; 1991). Dans ces derniers, il l'envisage essentiellement sous l'angle d'un symbole d'anéantissement du corps. Les fantasmes technologiques de la modernité auraient conduit la société à un déni social de la mort paroxystique en ce qu'elle tente d'éradiquer le cadavre lui-même, dernière trace tangible de la mort, support à l'irruption de l'impureté dans notre quotidien et catalyseur de nos angoisses de contagion de la mort. Peut-être même sommes-nous déjà largement dans une ère fantasmatique d'immortalité d'une *société postmortelle* (Lafontaine, 2008) ?

1.3.5 Religion et crémation

Les questions religieuses relatives à la pratique crématiste sont essentielles pour clarifier mon propos. À ce sujet, la thèse de Piotr Kuberski (2006) expose l'histoire de l'Église catholique vis-à-vis de la crémation. L'auteur souligne que l'Église ne

[83] Et cela, quoique les taux de crémation parisien récent changent cette réalité et qu'il y a un manque de données statistiques sur les pratiques funéraires au Canada et en France (Michaud-Nérard, 2007, 2012).

s'est pas opposée pas à la crémation tout au long de son histoire. Elle ne l'interdit qu'à la fin du XIXe siècle, dans un contexte politique particulier[84].

Une interprétation revient souvent dans la littérature soulevant une causalité entre religions et pratiques funéraires, dans le sens où la religion serait la cause de choix « pour » ou « contre » la crémation. À cet égard, nous adhérons aux propos de Kuberski lorsqu'il dit :

> à quel point il est difficile de voir dans les facteurs religieux un élément essentiel dans les changements du rituel funéraire. L'adoption d'un mode mortuaire précis, telles l'inhumation et la crémation, ne s'explique pas toujours par les croyances religieuses en vigueur. (2006, p. 312)

En effet, si le facteur religieux peut influencer, il ne doit pas être d'emblée considéré en tant que facteur d'explication. Christian de Cacqueray, directeur du Service Catholique des funérailles[85] aborde aussi cette question de manière plus pratique et plus engagée dans *La mort confisquée* (2002).

Les confessions juives, orthodoxes et musulmanes proscrivent l'usage de cette pratique (Attias, 2008; Aggoun, 2006), mais il arrive que des croyants de ces confessions aient tout de même recours à la crémation, comme nous avons pu en être témoin lors de notre enquête.

La religiosité joue un rôle dans les régulations sociales actuelles devant la mort et dans ses transformations. D'aucuns ont su analyser les déplacements du sacré dans la société et ses conséquences sur la mémoire, par exemple (Ménard, 2006; Hervieu-Léger, 1993; Lamine, 2004; Bibby, 1988). Les corrélats de ces déplacements du sacré en rapport à la mort sont analysés par Roger Lussier (2000) sous l'angle des

---

[84] Valérie Souffron aborde également cette idée dans sa thèse (1999).
[85] http://www.s-c-f.org, consulté le 3 janvier 2010.

représentations de la mort des « aînés du baby-boom » au Québec. Il dira par exemple : « Les nouveaux rituels sont de plus en plus éclectiques, traduisent souvent des valeurs nouvelles et différentes, voire une vision du monde réenchantée, c'est-à-dire faisant de plus en plus place au mystérieux et à l'irrationnel. » (1999, p. 31) Les mutations de la religiosité (Champion, 2004, 2008) touchent aussi l'affirmation des choix face à sa mort (Labescat, 2011). C'est essentiellement dans les logiques symboliques des mises en récit que nous voyons se tisser des indices de religiosité renouvelée renvoyant au syncrétisme, à l'éclectisme et au bricolage symbolique (Bernand *et al.*, 2001; Lévi-Strauss, 1962).

***

Dans ce chapitre, nous avons donc vu qu'au fil de l'évolution récente des pratiques funéraires, un débat est apparu autour de la question de la ritualisation. Il peut être résumé ainsi : sommes-nous confronté à une détraditionnalisation effilochant le lien social au point de voir disparaître les rituels funéraires en tant que forme de socialisation; ou bien, les mutations sociales, technologiques et religieuses ouvrent-elles la porte à une production de symboles efficaces conduisant à des nouvelles formes hétérogènes de ritualité ? Les différentes analyses sont partagées; et, partant du désir de faire dialoguer ces positions, nous avons opté pour une troisième voie à même d'offrir une place dialogique, en complémentarité avec les voies classiques. Pour cela, nous avons déplacé notre interrogation sur la ritualisation funéraire. Nous nous intéressons donc, dans cette thèse, au processus funéraire pour comprendre le processus de ritualisation plutôt qu'au rituel lui-même, qui s'envisage bien souvent de manière trop statique. Nous proposons de raisonner sur les pratiques funéraires actuelles par l'entremise de la pratique de la crémation, faisant alors du phénomène crématiste une porte d'entrée pour comprendre les transformations de socialisation funéraire dans la modernité tardive. Notre manière d'appréhender la crémation, dans

ce phénomène, est de la considérer en tant que simple mode de transformation du corps-cadavre et non pas en tant qu'ensemble de dispositifs funéraires que nous aurions considéré cohérents *a priori*.

En examinant la littérature abordant le phénomène crématiste, nous avons pu constater que 1) l'essentiel des analyses de la crémation interroge son histoire sociale, politique et religieuse, 2) les recherches sur l'intrication de la religiosité relativement à la pratique crématiste étaient à nuancer et, 3) les explications du phénomène, finalement, révèlent surtout les motifs du choix crématiste ou l'explication de la croissance du phénomène et non, l'essence d'une spécificité de la pratique crématiste elle-même. En somme, nous ne considérons pas la crémation comme une alternative à l'inhumation. Elle est ici un mode de transformation du corps que l'on situe comme un point focal et qui nous invite à entrer dans le milieu funéraire, sur le terrain de ses pratiques.

CHAPITRE II

COMPRENDRE LA RITUALISATION FUNÉRAIRE

La construction de notre problématique ne repose pas purement sur des données empiriques, mais se fonde sur un nécessaire travail itératif d'allers-retours avec le terrain, afin d'alimenter notre réflexion. Dans le premier chapitre, nous avons vu que les auteurs proposant d'expliquer les comportements rituels contemporains recourent à des approches variées. Des auteurs tels que Denis Jeffrey (1995, 2003), David Le Breton (2002, 2012), Martine Roberge (2014) et Martine Ségalen (1998) font appel à une socioanthropologie d'inspiration interactionniste pour expliquer « le travail d'élaboration symbolique » (Bouchard, 2003, p. A7) à partir duquel peut s'inscrire la reformulation des rites de passage actuels, notamment des rites funéraires. D'autres spécialistes, tels Marie-Frédérique Bacqué (2007, 2002a) ou Michel Hanus (2009, 2000), combinent la psychologie et l'anthropologie pour interroger les réactions de deuil et les effets d'une ritualisation. Karine Roudaut (2012), dans la lignée d'une sociologie du rituel (Déchaux, 2001), s'inspire quant à elle du fonctionnalisme pour expliquer les « nouveaux régimes du deuil ». Michael Houseman (1994, 2004), lui, inscrit son analyse des rites initiatiques dans une approche à orientation systémique qui se distancie des approches fonctionnalistes et interactionnistes du rituel, en s'intéressant aux relations sociales en train de se faire, dans le contexte du rituel. Cette approche envisage de prendre en compte tant les structures sociales que la place dont dispose l'individu dans l'action de la ritualisation.

Ces liens théoriques avancés sont poursuivis par l'entremise du processus funéraire. Ce processus prend plus particulièrement pour point focal la crémation en tant que mode de transformation du corps. Notre prémisse épistémologique est complémentariste, c'est-à-dire que nous puisons les connaissances dans les champs

du savoir décloisonnés en sciences humaines et sociales (socioanthropologie et psychosociologiques). Il est temps d'énoncer notre proposition de dialogue des savoirs du champ thanatique en sciences sociales, à travers une épistémologie complémentariste. Par la suite, nous préciserons les propositions théoriques qui en découlent.

2.1 Épistémologie complémentariste

Les éléments suivants précisent la posture de chercheur adoptée dans cette thèse.

2.1.1 Prémisses à la recherche

La citation suivante de Peter Berger, nous invite à commencer notre propos avec une remarque :

> Un problème sociologique est toujours de savoir ce qui se passe en termes d'interactions sociales. Donc il ne s'agit pas de savoir pourquoi quelque chose « va mal » du point de vue des autorités et de la gestion de la société, mais comment, tout d'abord, le système tout entier fonctionne, quels sont ses présupposés et comment tout cela tient ensemble. (Berger, 2006 [1963], p. 71)

Il rappelle qu'un problème sociologique n'est pas systématiquement un problème social. Quoique cette proposition puisse être discutée; dans cette étude, il ne s'agit pas de dénoncer un problème social avec la crémation ou encore de savoir si la pratique crématiste conduit à des deuils psychopathologiques. Les problèmes sociaux liés à l'usage crématiste ont été soulevés, tant dans le débat public que scientifique[86], mais ils ne sont pas l'objet de cette thèse. Notre étude contribue toutefois à mettre en

[86] Lire Michaud Nérard (2007, 2012), De Cacqueray (2002), la revue de la FFC, Le Guay (2012), Py et Mayer (2011 [2008]) et *Éthique et crémation : réflexions sur une liberté éclairée : actes du colloque, Nancy, 25 octobre 2013* (Mayer et Py, 2014).

lumière certains éléments explicatifs des problèmes sociaux qui préoccupent les politiques et l'opinion publique depuis quelques années.

Une première prémisse inscrit notre recherche dans une composante méta-subjective (Uhl, 2004), admettant et incluant une part d'intime dans l'élaboration de la recherche. Le choix de notre sujet de recherche trouve ses sources dans la récurrence de décès et de malades dans notre vécu personnel. Elle s'enracine aussi dans une anthropologie des mondes contemporains qui inspire notre démarche de chercheur. Elle n'a donc pas plus pour origine un événement tragique en particulier, qu'elle ne prend place dans cette fascination de la mort qui toucherait nos sociétés (Des Aulniers, 2009).

La seconde prémisse est que tout au long de ce travail, nous avons eu à cœur de démystifier certaines idées préconçues qui ont cours dans le domaine des études sur la mort en mettant particulièrement l'accent sur les logiques de raisonnement. Notre volonté à travers l'idée de ce fil rouge, en filigrane, est d'éviter que nos propos glissent dans analyses antagonistes de la ritualisation funéraire.

2.1.2 Sciences sociales thanatiques : dualité paradigmatique

Les propositions qui suivent sont en amont de nos propositions théoriques. Il s'agit ici de construire de manière explicite notre posture de chercheur dans le champ des savoirs thanatiques. Notre lecture de l'ethnopsychanalyse complémentariste (Devereux, 1985 [1972]) permet de la considérer en tant qu'approche méthodologique du comportement de l'humain, au sens le plus large qui soit, c'est-à-dire dans toute sa complexité. Elle trouve sa pleine légitimité dans la reconnaissance de la différence de l'Autre quant à la « posture du chercheur » aussi bien qu'à celle de « position » dans le champ de la recherche (Dayer, 2013). Nous inscrivons alors cette

thèse sous l'égide d'une dualité paradigmatique : celle du complémentarisme inspiré par le travail de Devereux (1983 [1970], 2012 [1967]) et celle de la complexité inspiré par Edgar Morin (1999, 2008 [1977-2004]). Avant de développer davantage l'inscription épistémologique, à partir d'où s'enracine notre réflexion, précisons que cet ancrage est héritier d'une philosophie de la connaissance phénoménologique. Quoique notre conception des phénomènes sociaux repose sur une acception socioconstructiviste, l'inscription d'une réflexion à l'intersection de différents champs de savoirs, domaines de connaissances ou divisions disciplinaires nécessite l'énonciation d'une posture de chercheur et incidemment, d'exposer nos postions de recherche subséquentes. Les comportements sociaux, les faits humains, les phénomènes de société peuvent être expliqués différemment selon la construction que l'on en fait et l'approche que l'on adopte. Il y a une construction complexe de l'objet inhérente à la thématique du mourir, de la mort et du deuil, car elle pose des questions de convictions éthiques, morales, religieuses et celle de la normativité[87]. En cela, elle se pose comme un objet frontière (Trompette et Vinck, 2009). Par ailleurs, il y a facilement une certaine confusion dans l'imprécision des définitions de l'objet de recherche, à une croisée de présuppositions antagonistes. Le rite de mort est-il le même rite que le rite funéraire ? Le rite funéraire peut-il être étudié du point de vue psychologique sans parler de rite de deuil ? Le deuil en psychologie et en anthropologie ne repose pas *a priori* sur les mêmes présupposés épistémiques. Cela ne suppose-t-il pas des risques méthodologiques, voire épistémiques ? Si leur objectif commun est la défense d'une même thèse, n'y a-t-il pas une manière de les faire dialoguer ? Louis-Vincent Thomas prônait une étude transdisciplinaire ou transversale :

[87] Lire les travaux du Comité national d'éthique du funéraire en France (CNEF) créé en 2001 mais aussi, ceux de l'Union du Pôle Funéraire Public (UPFP). http://www.upfp.fr, consulté le 20 février 2016. Et aussi les travaux du Conseil National des Opérations Funéraires (CNOF).

> Nous n'avons cessé, au cours de quarante-cinq années d'enseignement, d'affirmer qu'il n'y avait pas des disciplines mais seulement des problèmes. Tel est le sens que nous donnons à l'anthropologie transversale appliquée ici à la thanatologie déjà pluridisciplinaire, à peine interdisciplinaire et peut-être, demain, transdisciplinaire. (1993, p. 5-6)

Afin de poursuivre sa réflexion, sans trahir ses convictions, son intégrité et son ouverture, nous proposons quelques repères pour une épistémologie des sciences sociales thanatiques.

En premier lieu, comme on la déjà précisé, nous pensons que la construction d'une réflexion problématisée sur la thématique du mourir, de la mort et du deuil nécessite une part d'autoréflexivité rendant compte des transferts et des contretransferts entre l'objet-sujet et le chercheur-sujet. Et cela est d'autant plus prégnant que notre terrain s'est fait en immersion.

En second lieu, quoique notre conviction première soit en accord avec l'argument prônant la « transversalité » disciplinaire (Baudry, 1997) pour dépasser les champs du savoir cloisonnés, il n'est pas moins vrai que les institutions du savoir sont encore aujourd'hui très largement sculptées par une division disciplinaire de la connaissance. Partant de ce constat, il nous semble important d'inclure cette vision dans le dialogue des savoirs en sciences sociales thanatiques.

Les axiomes de la systémique (deuxième ordre) du paradigme de la complexité de Morin (1999, 2014 [1990]) permettent d'écarter les enjeux de la causalité sans pour autant renier son intérêt dans l'argumentation de développements ultérieurs. Cela nous semble judicieux et constitue donc, le premier volet de notre dualité paradigmatique. D'autre part, à un niveau plus proche des méthodes d'analyse et propositions théoriques qui peuvent être émises à l'égard du sujet thanatique, la question d'une préséance interprétative suppose la mise en place d'une hiérarchie des

prémisses épistémologiques propres aux champs disciplinaires ou aux savoirs transdisciplinaires. Afin d'écarter cette hiérarchisation des savoirs, que nous considérons comme une impasse, nous proposons d'ouvrir la porte à un dialogue théorique reposant sur les dispositifs épistémiques complémentaristes, inspirés de l'ethnopsychanalyse de Devereux.

2.1.3 Les fondements complémentaristes des sciences sociales thanatiques

La question des frontières du champ des études sur la mort est complexe. Afin d'en dessiner les contours Louis-Vincent Thomas proposait une définition qui rassemblait les différents discours de connaissance sur la mort sous l'égide d'un projet commun nommé « thanatologie » (1991, p. 91).

> La thanatologie n'est pas une science de la mort, mais le regroupement de tous les savoirs philosophiques, théologiques et surtout scientifiques qui en parlent. Plus exactement, elle s'intéresse à un triple objet. *La mort*, sa nature, ses causes et son origine, ses modalités. *Le mourir* et le mourant, le vécu de la mort, pour les mourants et les siens, le droit à la mort s'il existe (euthanasie, suicide), les manières de bien mourir. *L'après mort*, c'est-à-dire : les techniques de gestion du cadavre (inhumation, crémation, manducation partielle, abandon rituel); les rites funéraires avec leur cortège de symboles; les actes de commémoration; les pratiques du deuil; enfin l'eschatologie : mort définitive, résurrection, réincarnation, ancestralité... (Thomas, 1997, p. 207)

Nos recherches s'inscrivent dans la filiation de ce projet. Les discours relatifs à ces savoirs et l'état des connaissances sont dispersés et doivent donc être articulés afin d'atténuer le risque d'amalgame épistémique d'une part et, d'autre part, d'éviter l'idée d'un modèle de savoirs cumulatifs, sans cohérence.

Suivre une démarche complémentariste, telle que l'a proposé Devereux (2012 [1967], 1983 [1970], 1985 [1972]) permet de démultiplier les cadres analytiques sans interprétations concurrentes. Notre cadre théorique fait des emprunts aux champs psychosociologique et socioanthropologique.

L'ethnopsychanalyse devereusienne s'est davantage développée dans deux directions : celle d'une pratique clinique psychanalytique transculturelle, avec l'héritage de Tobie Nathan (1988, 1994), et celle d'une ethnopsychiatrie articulant les concepts ethnologiques et anthropologiques à la psychiatrie actuelle. Toutefois, la lecture de l'œuvre de Devereux peut s'interpréter d'autres manières. Ce sont les éléments méthodologiques du projet des « sciences du comportement » de Devereux (1985 [1972]) qui retiennent notre attention. Suivons les propos de Marcelo Otero à ce sujet :

> Les ethnopsychiatres, du moins certains d'entre eux, ont fait preuve de cette volonté épistémologique de respecter à la fois la spécificité de la vie psychique et la spécificité de la vie sociale. Ils ont signalé trois dérapages théoriques assez courants et lourds de conséquences sociales et thérapeutiques : 1) l'élargissement indu du champ de la psychiatrie qui lui permet de capter certains problèmes sociaux et certains comportements hors normes, déviants ou extravagants dans la logique étroite des maladies mentales; 2) les généralisations théoriques psychologisantes qui tendent d'expliquer les phénomènes sociaux à partir de l'analyse de la psyché individuelle; 3) l'interprétation abusive de certaines orientations théoriques culturalistes, relativistes et constructivistes affirmant que tout problème de santé mentale est une « construction sociale » échafaudée à partir du repérage d'un comportement déviant ou problématique qu'on veut réprimer, contrôler, gérer. La double critique du culturalisme (le culturel fonde le psychisme) et du psychologisme (le psychisme fonde le culturel) cherche à montrer que culture et psychisme sont irréductibles et inséparables (Georges Devereux dira co-émergents). (2012, p. 43-44)

Devereux construit une épistémologie complémentaire afin de poser les fondations des « sciences du comportement ». Il postule la nécessité de faire le pont entre la psychanalyse, la psychiatrie et la psychologie, d'une part, et entre l'ethnologie, la sociologie et l'histoire, d'autre part. Nous adaptons ce projet d'une épistémologie complémentariste dans le champ thanatique, car Devereux porte l'ambition d'un dialogue des savoirs souhaité par Thomas.

Notre posture de recherche repose sur des prémisses épistémologiques que l'article *Mort et recherche, éléments d'épistémologie complémentariste* (Uhl, 2002) aide à mettre en lumière. Dans ce texte, Magali Uhl propose une réflexion :

> [...] sur les rapports singuliers qui s'instaurent entre le chercheur et ses objets de recherche, surtout lorsque ces objets sont pulsionnellement surdéterminés par l'angoisse – ici, en l'occurrence, l'angoisse diffuse que provoque la réflexion sur la mort –, les non-dits et les refoulements (le travail silencieux de la mort), voire la censure directe du champ dans lequel s'inscrit le chercheur. (Uhl, 2002, p. 45)

Cette idée est implicite dans plusieurs études sur la mort, peut-être même refoulée par le chercheur. Cet élément est surdéterminant dans notre recherche, dont l'objet ne se laisse pas distancier par le chercheur-sujet. À l'instar de la psychosociologue Jacqueline Barus-Michel, nous pensons que « [l]e chercheur en sciences humaines devrait être plus averti de sa propre inclusion dans la recherche » (1986, p. 803), en ce que celui-ci ne trouve pas d'esquives à l'intériorisation de l'objet de sa recherche. Cette intériorisation se situe à deux niveaux : « [o]n parle d'intériorisation quand le processus porte sur la *relation* » (Laplanche et Pontalis, 1984 [1967], p. 206) et dans le sens d'introjection, c'est-à-dire lorsque « le sujet fait passer, sur un mode fantasmatique, du "dehors" au "dedans" des objets et des qualités inhérentes à ces objets » (*ibid.*, p. 209), ouvrant ainsi la voie à des stratégies d'identification. Tout chercheur est un sujet, « *Je* est *sujet* » et donc, nous ne prétendons pas être à l'abri de *nos propres* processus psychologiques fantasmatiques vis-à-vis de la mort ni de la relation que nous entretenons avec l'idée que l'on s'en fait. Ces transferts peuvent alors se retrouver dans notre raisonnement et dans notre écriture. Les différents styles d'autobiographies ou de réflexions suscitées par la mort (Piette, 2005; Singer, 2007; Vacher, 2005) font largement écho à cette idée. Il n'existe aucune réponse simple à des questions telles que : « Quelle relation existe-t-il entre l'objet de la mort et le sujet-chercheur ? » Magali Uhl fait ressortir l'idée de l'inéluctable subjectivité du chercheur et le fait qu'elle est constitutive de la recherche sur la mort (Uhl, 2002,

2004). S'appuyant sur des analyses de Georges Devereux (1983 [1970]), elle affirme que « la relation entre l'observateur ou le chercheur (le sujet de recherche) et l'observé ou le cherché (l'objet de recherche) est à la fois symétrique et réciproque » (*ibid.*, 2002, p. 45). Nous sommes en accord avec cette idée que la subjectivité du chercheur est au cœur de la connaissance puisqu'elle n'est jamais plus que le vécu de la connaissance du sujet pensant. Par ailleurs, « l'anthropologie de la mort ne traite pas seulement d'objets (reliques, testaments, tombes...), mais fondamentalement de relations entre sujets. Ainsi, le mythe d'un observateur social neutre et impartial se dissipe [...]. » (*ibid.*, p. 45)

Notre perspective socioanthropologique de la mort poursuivie réintroduit alors la place assumée du chercheur et l'affirme en tant que subjectivité heuristique (Bouvier, 1995, 2011). Il s'agit du premier postulat complémentariste de cette recherche. Jacqueline Barus-Michel fait cette même proposition en d'autres termes :

> « [o]n peut se demander si toute rigueur de la recherche ne se garantit d'abord dans un examen du refoulement, à savoir du chemin d'évitement qui a conduit le chercheur à énoncer son désir dans les termes de ses hypothèses et sous les espèces de son objet » (1986, p. 803).

Uhl examine ensuite la question du paradigme disciplinaire reposant sur une théorie de la connaissance particulière. Elle développe l'idée selon laquelle « [...] il est absurde de dresser des barrières, théoriques ou administratives, entre les disciplines » (Uhl, 2002, p. 45), parce que les frontières disciplinaires sont dressées afin de délimiter des champs, des thématiques et des méthodes particulières. Ce faisant, l'occasion est réduite pour le chercheur d'imaginer autrement les territoires de sa pensée. De plus, ces cloisonnements,

> [...] qui ne donnent de l'objet de recherche qu'un éclairage spécialisé, sont non seulement incapables de restituer la complexité de l'objet – et la mort est une réalité d'une extrême complexité –, mais ils le mutilent de surcroît parce qu'ils

> occultent fondamentalement la façon dont l'objet est constitué en fonction des présupposés philosophiques qui guident la recherche. (*ibid.*, p. 45)

En accord avec ces propos, notre recherche préconise d'adopter une posture de pensée qui se départit d'un cloisonnement disciplinaire. En effet, les conditions d'intelligibilité du phénomène de la mort, tel que nous souhaitons l'interroger, repose sur une mise de côté des « spécialisations arbitraires des départements universitaires » (Wright Mills, 1977 [1959], p. 137). Et cela nous incline à puiser dans une variété d'idées, de documents, de théories et d'approches disciplinaires, ce que nous faisons par un croisement complémentariste (Devereux, 1985 [1972]). Notre démarche analytique, inscrite dans une tradition socioanthropologique, poursuit ainsi un processus heuristique complémentariste inspirée des théories de Georges Devereux (1985 [1972]). Avec Morin, nous pensons qu' « [a]ucune bouche n'est dépositaire de la vérité de la science. C'est l'ensemble du jeu qui fait qu'il y a une production de scientificité » (1984, p. 22). Ces propositions assurent l'ancrage de cette recherche dans le champ de connaissance d'une thanatologie en sciences sociales.

2.2 Prémisses systémiques

Nous avons précédemment abordé la pertinence et le choix de la proposition théorique de Houseman (1994, 2012), qui présente une analyse systémique de l'action rituelle en convoquant des éléments de la psychologie sociale batesonienne (Bateson, 1972) et des fondements pragmatiques de l'anthropologie cognitive (Bloch, 1982, 1993; Sperber, 1996). Nous pensons qu'il y a dans sa proposition une piste à exploiter pour l'analyse les comportements funéraires contemporains. C'est pourquoi nous nous situons dans la continuité de ce choix théorique, que nous approfondissons, non pas en complexifiant les liens déjà effectués par cet auteur, mais en proposant d'élargir la compréhension de son modèle aux pratiques sociales plus largement; et pour cela, d'arrimer son approche à la théorie générale de la structuration de Giddens (2002). En somme, sur la prémisse épistémique d'une complémentarité des champs

de savoirs qui tendent vers une compréhension du processus rituel funéraire comme pratique sociale, nous considérons que la théorie de la structuration offre un cadre général analytique satisfaisant aux phénomènes sociaux dans la modernité tardive, qui peut être approfondi par la théorie de l'action rituelle (Houseman, 2012). Le caractère complémentariste de la posture que nous allons exposer permettra de compléter l'analyse socioanthropologique du processus rituel funéraire par une lecture psychosociologique de ces pratiques sociales relationnelles en faisant appel à la théorie de la dissonance cognitive (Festinger, 1957).

L'approche de la ritualisation en tant que processus d'action relationnelle est la plus adaptée pour appréhender à la fois : la façon dont l'individu compose avec les contraintes structurelles, les ressources de son histoire biographique auxquels il fait appel et la complexité relationnelle contextuelle des situations sociales dans lesquelles se déroulent les obsèques. L'approche théorique centrale préconisée s'appuie sur la théorie de l'action rituelle de Houseman (1994) et est inspirée de la théorie écosystémique de Bateson (1977 [1972]). Cette approche accorde une grande importance au point de vue relationnel des contextes entre sujets, perçus comme des acteurs interprétant la réalité qui les entoure, et entre le sujet et son réseau social. Incidemment, la conception générale de la connaissance adoptée est socioconstructiviste; les phénomènes sociaux sont considérés comme des construits sociaux. Elle repose sur l'idée selon laquelle l'image que le sujet se fait de la réalité est le produit des interactions cognitives des esprits humains en interaction dans cette réalité, et non un reflet de celle-ci (Berger et Luckman, 1996 [1966]).

Disons quelques mots de la *méthode systémique*, en amont de la théorie systémique qui a influencée la théorie de l'action rituelle de Houseman qui nous intéresse. Elle repose sur un paradigme radical, en rupture avec la tradition rationaliste de René Descartes, laquelle subdivise traditionnellement un sujet complexe pour résoudre les

difficultés du problème, et son postulat de causalité, comme on l'a déjà mentionné. Pour reprendre les mots de Morin, l'idée de cette tradition rationaliste est :

> […] de dissimuler l'apparente complexité des phénomènes afin de révéler l'ordre auquel ils obéissent... L'analyse, cette décomposition en autant de parcelles qu'il se pourrait, est devenue synonyme de méthode. Les sciences sont alors étudiées de manière compartimentée comme des champs clos et l'on pense que le monde est un mécanisme constitué d'un grand nombre d'éléments aux comportements uniformes mais variés. Le spécialiste s'attachait au détail et négligeait la structure ornementale qui lui sert de contexte. (2014 [1990], p. 94)

Cette forme d'organisation humboldtienne a justifié la structuration des champs du savoir scientifique autour de disciplines. Plus précisément, la méthode systémique, qui repose sur la « théorie générale des systèmes » et qui est à l'origine de la théorie systémique en sciences humaines, avait l'ambition d'être simultanément unitaire et universelle. Son caractère unitaire vient du sens que la notion de « système » tient en tant que position centrale. Son caractère universel vient du fait que ses lois envisagent d'être applicables à toutes les sciences[88]. Cette méthode privilégie l'approche globale, holistique de l'humain selon une multitude dimensionnelle et en relation avec son environnement social, psychique, affectif, émotionnel, intellectuel et spirituel. La notion de « système » est un des concepts fondamentaux de cette pensée. Jean-Claude Lugan présente ce « système » par ses caractéristiques essentielles, comme étant un « complexe d'éléments en interaction », « organisé en fonction d'un but », qui constitue « une unité globale organisée d'interrelations entre éléments, action, individus » (2009 p. 35 et s.)[89].

Sans que nous adhérions à la radicalité paradigmatique d'universalité qui le sous-tend, nous adoptons une perspective systémique induite par la théorie de Houseman

[88] Ce sont ces prémisses qui fondent aussi, dans une autre direction, les courants transhumanistes, c'est-à-dire ceux de la cybernétique.
[89] Il cite successivement Von Bertalanffy (1980 [1973]), de Rosnay (1975) et Morin (2008 [1977-2004]).

pour interroger le processus rituel funéraire en tant que pratique sociale et donc, analysable du point de vue des relations contextuelles le construisant. Plus précisément, ce sont les actions relationnelles contextuelles de ce processus qui nous intéressent particulièrement. Nous abordons maintenant les caractéristiques du processus rituel en présentant l'approche théorique de Houseman (2008b).

Nous complétons les liens théoriques que nous permet le paradigme systémique en prêtant une attention particulière aux apports complémentaires de la socioanthropologie et de la psychosociologie. Nous sollicitons des éléments conceptuels de ces champs de savoir pour appréhender simultanément les structures sociales et les mécanismes individuels qui se jouent dans le processus d'action rituelle funéraire. Ajoutons que si la psychosociologie appréhende l'individu en tant que sujet doté d'un appareil psychique, l'anthropologie et la sociologie l'appréhendent dans ses liens sociaux et culturels. Nous considérons l'individu et le système social en tant qu'unité indissociable. La combinaison complémentaire de différentes approches est alors indubitable.

Ces approches nous permettent de comprendre et d'expliquer comment se structure et s'opérationnalise le processus d'action de la ritualisation, en mettant plus spécifiquement en lumière le rôle qu'y jouent les relations sociales et leur recontextualisation. Plus précisément, la théorie de l'action rituelle de Michael Houseman permet de poursuivre les liens théoriques formulés par les auteurs vus précédemment, en offrant la place dialogique aux positions discutées (chapitre 1).

Ainsi, l'une des originalités théoriques de notre contribution réside dans l'approfondissement (complémentaire) de liens théoriques déjà établis par plusieurs auteurs en ce qui a trait à l'utilisation d'une double lecture, d'une part et, d'autre part, du fait de considérer le rituel en tant que processus d'action qui articule la perspective

de l'individu et de la structure sociale; et cela, sans chercher d'éventuelle causalité à la ritualisation. En effet, les écrits dont nous avons rendu compte dans le chapitre précédent nous amènent à comprendre les comportements contemporains vis-à-vis de la mort en tant que processus rituel funéraire qui s'inscrit dans ces transformations structurelles du lien social (Giddens, 2005; Bouvier, 2000, 2005; Bajoit, 1992). Dans le contexte de la modernité tardive, où les institutions traditionnelles sont remises en question, les repères normatifs pour ritualiser la mort dans la société ne sont plus aussi clairs et efficaces qu'auparavant. La règle devient de plus en plus un modèle d'injonction normatif à la personnalisation (Déchaux, 2001; Dartiguenave et Dziedziczak, 2012) et chacun est amené à se débrouiller de façon plus autonome, pour faire sens à sa propre destinée mortelle et à celle du défunt. Dans ce contexte, où les identités et les positions sociales de chacun ne se forgent plus autant selon une voie hétéronormative, les relations sociales deviennent d'autant plus importantes qu'elles constituent le moteur du vivre ensemble, cimenté dans l'interaction des liens sociaux. Comme le remarque Claude Dubar (2000, p. 45), en se référant aux notions d' « autrui significatif » et d'« autrui généralisé » empruntées à George Herbert Mead (1963 [1934]) :

> La socialisation devient ici une individuation marquée par le souci de « trouver sa propre voie », de « chercher son épanouissement personnel », de « se construire sa propre identité ». L'identité est celle d'un Moi qui veut combiner ses expériences, valoriser sa différence, vivre son authenticité. Mais elle ne peut se construire dans l'isolement et la pure subjectivité : elle a besoin de la reconnaissance des autres et pas seulement de ces « autrui significatifs » très proches, mais aussi de ces « autrui généralisés » que sont les institutions de l'emploi, de formation ou du travail…

De la sorte, nous nous donnons les moyens de comprendre la spécificité des comportements rituels dans le processus rituel funéraire en train de se faire, durant les obsèques, à partir d'un cadre théorique à deux niveaux dynamiques. D'une part, il permet d'appréhender le processus comme pratique sociale duale du « structurel », en articulation des systèmes sociaux et de l'individu acteur, de manière continue

(Giddens, 2005). D'autre part, il permet d'approfondir les liens avec les enjeux dans les pratiques sociales de ritualisation (Houseman, 2012), notamment celles relatives au mourir, à la mort et au deuil. Il s'agit alors de repérer et d'analyser les moyens – « habilitants » et « contraignants » (Giddens, 2005) – dont se dotent les individus et les systèmes sociaux pour opérer une ritualisation funéraire.

Pour ce faire, nous dressons le portrait de la théorie de la structuration de Giddens et définissons le concept de « structurel » et son processus dynamique, ainsi que les concepts qui y sont associés : pratiques sociales, acteur (*agent*), systèmes sociaux, règles et ressources. Nous présentons ensuite la théorie de l'action rituelle développée par Houseman. Nous allons voir que cette théorie permet une adéquate compréhension d'un type particulier de pratique sociale en termes de processus d'action rituelle. Ensuite, nous introduisons la théorie de la dissonance cognitive qui permet de faire dialoguer l'approche socioanthropologique de Houseman et une psychosociologique orientée par Léon Festinger. Finalement, nous situons le processus à l'étude en positionnant notre analyse, circonscrite au moment de la mort et des obsèques, dans une conception temporelle plus large, liée à la notion de trajectoire et aux acteurs en relation dans l'action rituelle (Dubar, 1998).

2.3 Cadre d'analyse général et approche théorique

Traditionnellement, ce que l'on appelle cadre théorique « sert principalement à présenter un cadre d'analyse et à généraliser des relations théoriques déjà prouvées dans d'autres contextes pour tenter de les appliquer au problème » (Laramée, 1991, p. 170). Dans ce sens, la théorie de la structuration est le cadre d'analyse général de notre thèse arrimée à des approches théoriques variées et non à un cadre théorique statique ayant déjà prouvé des relations théoriques dans d'autres contextes. Nous concevons ce cadre général de manière flexible afin de l'adapter au plus près de la

réalité sociale étudiée, la pratique sociale du processus rituel. Il s'agit davantage de présenter l'ensemble des relations théoriques du cadre général analytique et de tisser des connexions logiques relativement aux concepts et aux approches théoriques spécifiques qui nous sont utiles, soit la théorie de l'action rituelle et la théorie de la dissonance cognitive. Nous montrons de quelle manière les organiser dans un ensemble méthodologique cohérent. Cela constitue la proposition théorique de notre thèse.

Pour comprendre ce que nous désignons comme « approche théorique », suivons la définition qu'en donne Gordon Mace :

> Une *approche théorique* est une structure potentielle d'explication qui comporte un certain nombre d'éléments. Elle comprend d'abord des postulats (principes premiers indémontrables ou indémontrés) qui traduisent la vision des choses sur laquelle elle s'appuie ainsi que des concepts qui permettent de cerner et de classifier les phénomènes à étudier. Elle précise, par des propositions, l'ensemble des relations postulées entre les différents concepts et sous-concepts de l'approche et pose quelques hypothèses sur des relations entre concepts qui, si elles peuvent être vérifiées et confirmées, pourront être transformées en lois générales ou en généralisations théoriques. Ce n'est que lorsqu'on aboutit à de telles lois générales que l'on peut parler de théories. (2010, p. 30)

Notre recherche questionne le processus rituel funéraire sur la base d'une proposition théorique à plusieurs niveaux et selon différentes approches théoriques. Le premier jalon, en amont, est l'épistémologie complémentariste. Il s'agit là de la dimension de la posture du chercheur, soit son implication et son rapport à la connaissance. La seconde s'ancre, subséquemment, dans une double perspective analytique qui considère simultanément l'importance du point de vue et du rôle des acteurs du processus rituel et les conditions structurelles objectives qui entourent leurs expériences. La théorie de la structuration formulée par Giddens (2012 [1984]) nous offre un cadre général de compréhension des logiques individuelles et collectives. Elle constitue donc la perspective la plus appropriée pour prendre en considération la ritualisation comme une pratique sociale, tant la dynamique de mise en acte du

processus rituel que sa reproduction, liant ainsi inextricablement la structure contextuelle et l'action de l'individu en relation. Le troisième niveau de proposition entre dans la multiplicité des approches théoriques choisies.

La construction de notre proposition théorique se poursuit maintenant avec la présentation de la théorie de la structuration développée par Giddens, ses apports à notre problématique et quelques précisions permettant d'approfondir la dimension dynamique du processus rituel étudié.

2.4 Processus rituel et apport de la théorie de la structuration

L'approche théorique telle que le conçoit Gordon Mace, soit « une structure potentielle d'explication » (2010, p. 30), est plurielle dans la proposition théorique de notre problématique. L'approche théorique que nous construisons s'appuie sur le modèle de structuration des systèmes sociaux d'Antony Giddens, résumé ainsi par Kechidi :

> [L]es structures, ensemble de règles et de ressources, organisent les activités tout autant que les activités les organisent et leur donnent du sens et une finalité. Cette dualité de l'organisé et de l'organisant, débouche sur une conception pertinente de l'action, de la coordination et du changement organisationnel; elle permet notamment de « faire le pont » entre les dynamiques de structuration individuelles et les dynamiques de structuration collectives. (2005, p. 348)

Le potentiel explicatif de ces postulats théoriques, relativement à notre recherche, est d'ordre général. L'action rituelle est au cœur de la compréhension du processus rituel funéraire en tant que pratique sociale et nous sommes donc vraisemblablement amené à comprendre la dualité qui relie les mécanismes individuels et collectifs. Il ne s'agit donc pas d'appliquer la totalité du modèle ou de cette théorie au processus rituel funéraire. La théorie de la structuration permet néanmoins de situer le niveau général de réflexion, tandis que le processus rituel funéraire est une pratique sociale d'un type

particulier. En tant qu'approche théorique, elle intervient dans notre proposition en tant que théorie générale d'explication des phénomènes de la modernité tardive, tels que le phénomène crématiste et les transformations récentes de pratiques funéraires au niveau écologique ou des usages technologiques, dans laquelle prend place, plus spécifiquement, le processus rituel funéraire que nous interrogeons. Quoique Giddens n'ait pas abordé le rituel funéraire en tant que pratique sociale, sa théorie nous permet d'entrer dans une compréhension duelle des liens qui unifient les dimensions macrosociales et microsociales qui se jouent dans l'action du processus rituel funéraire.

2.4.1 Théorie de la structuration de Giddens

La prise en considération de l'expérience concrète et sensible[90] des individus d'un point de vue intérieur pour comprendre le processus rituel funéraire peut être dépassée, sans être écrasée, en considérant les conditions structurantes des expériences du processus rituel et celles des acteurs dans le cadre général de la théorie de la structuration de Giddens (2012 [1984]). Celle-ci cherche à concilier les « systèmes sociaux » (*structurel*) et les « acteurs » (*agent*) en se concentrant sur le processus de production et de reproduction des « pratiques sociales » (*social practices*).

> L'étude de la structuration des systèmes sociaux est celle des modes par lesquels ces systèmes, qui s'ancrent dans les activités d'acteurs compétents, situés dans le temps et dans l'espace et faisant usage des règles et des ressources dans une diversité de contextes d'action, sont produits et reproduits dans l'interaction de ces acteurs, et par elle. (Giddens, 2012 [1984], p. 74)

Les propositions théoriques de Giddens ne reposent ni sur l'analyse statique de la société ni sur celle de l'acteur individuel; elles sont plus complexes. Elles se

[90] Pour approfondir, lire sur la pratique réflexive (Schön, 1983) et les savoirs expérientiels (Racine, 2000).

concentrent sur le processus par lequel les actions individuelles sont tour à tour structurées par les systèmes sociaux (*structurel*) qui, eux-mêmes, structurent les actions individuelles. Pour Giddens, il n'y a pas de point de départ identifiable ou de préséance de l'un sur l'autre. L'identification de l'origine causale est évacuée de l'analyse. Il désigne ce processus de structuration en tant que « pratiques sociales » (*social practices*), qui n'a pas le sens d'un comportement ponctuel observé chez un individu, mais celui de jonctions qui articulent les « acteurs » (*agent*) et les « structures » (*structural*) dans un flot d'actions continues et récurrentes (1998, p. 76; 1984, p. 50-52; 1979, p. 117). C'est donc aux pratiques concrètes qu'il nous invite à nous intéresser en inscrivant la théorie du processus structurel dans une dualité du « structurel ». Il distingue très nettement le concept de « systèmes sociaux » (*social system*), traduit par le mot « structure[91] », et celui traduit par « structurel » qui lui :

> fait référence aux propriétés structurantes qui favorisent la « liaison » [binding] de l'espace-temps dans des systèmes sociaux, à ces propriétés qui permettent que des pratiques sociales similaires persistent dans des étendues variables de temps et d'espace, et qui donnent à ces pratiques un caractère « systémique ». (Giddens, 2012 [1984], p. 66)

Il entend réussir l'exercice de dépassement d'un constat méthodologique classique des sciences humaines qui oppose l'objectivisme et le subjectivisme en construisant sa théorie à partir de concepts qui sont, eux-mêmes, dynamiques et mobiles. Le « structurel » est la modélisation d'une articulation que nous résumons en deux temps, bien qu'il faille comprendre son intervention sans discontinuité. D'une part, le « structurel » contraint « l'acteur » (*agent*), qui est enserré par des « pratiques sociales », soit par des « règles[92] ». D'autre part, le structurel décloisonne l'action de

[91] Il distingue différents types : les sociétés, les organisations, les groupes, les mouvements sociaux.
[92] La notion de « règle » s'appuie sur le travail de Wittgenstein et s'entend en tant que posologie ou procédé possible intériorisé dans la conscience pratique des acteurs qu'ils mettent en action.

« l'acteur » (*agent*) en rendant disponibles des « ressources[93] » susceptibles de produire et de reproduire les « systèmes sociaux » (*social system* traduit par « structure »). Le « structurel » est tout à la fois « habilitant » et « contraignant »; et cela, sans jamais être, exclusivement ni unilatéralement seulement l'un ou seulement l'autre. Pour résumer, la théorie de la structuration proposée par Giddens énonce que :

> La constitution des agents et celle des structures ne sont pas deux phénomènes indépendants, un dualisme : il s'agit plutôt d'une dualité. Selon la dualité du structurel, les propriétés structurelles des systèmes sociaux sont à la fois le médium et le résultat des pratiques qu'elles organisent de façon récursive. Le structurel n'est pas « extérieur » aux agents : en tant que traces mnésiques et en tant qu'actualisé dans les pratiques sociales, il est, au sens durkheimien, plus « intérieur » qu'extérieur à leurs activités. Le structurel n'est pas que contrainte, il est à la fois contraignant et habilitant. (Giddens, 2012 [1984], p. 74-75)

Par ailleurs, dans ses travaux plus récents, Giddens s'interroge sur les changements qu'ont connus nos sociétés depuis les années 1960, qu'il désigne par le terme « globalisation » ou « modernité tardive », indistinctement. Nous utilisons ces termes dans ce sens. Sa théorie est vaste et ambitieuse. Elle fait appel à de très nombreuses notions et concepts. Par exemple, Giddens aborde notamment la « constitution du soi » à partir de « l'identité personnelle ». Il considère que dans la « modernité », qu'il désigne comme la « société de classes »[94], les ressources qui apportent une sécurité à l'identité des « acteurs » (*agent*) connaissent aujourd'hui des transformations majeures suite aux évolutions récentes de la « modernité tardive ».

---

[93] La notion de « ressource », relativement au structurel, est lié à la typologie des caractéristiques de l'acteur, notamment celle de « pouvoir » et donc « sa capacité d'accomplir des choses » (1984, p. 345), soit son potentiel d'engagement à la transformation et à l'action.

[94] Sa typologie distingue trois types principaux : les sociétés tribales ou sédentaires, les sociétés divisées en classes (ou civilisations non industrielle) et la société de classe qu'il nomme aussi : « société capitaliste », « société industrielle » ou « modernité » qui perdure jusqu'à nos jours, quoique depuis les années 1960 celle-ci soit rentré dans une phase de « modernité radicale », qu'il désigne en tant que « modernité tardive », ou « globalisation » et à laquelle il s'intéresse relativement aux transformations qu'elle apporte, notamment sur les dimensions de l'espace et du temps sur différentes sphères de la vie publique et privé (intimité).

Ces ressources étaient auparavant données par la tradition dans d'autres types de sociétés. La sécurité de l'identité est alors remise en question, car l'« acteur » (*agent*) doit désormais trouver les ressources à l'intérieur de soi. Giddens les désigne en tant que « ressources réflexives ». Il utilise cette notion spécifiquement dans le contexte de la période de la « modernité radicale » et du phénomène qu'il désigne par « globalisation ». L'individu procède alors à une négociation, à une sorte de « dialogue intérieur », qui cherche à mettre en place une cohérence dans une continuité, et particulièrement face à des événements provoquant de la discontinuité. Il désigne ce processus par : « projet réflexif du soi ». Giddens ajoute que l'« acteur » (*agent*) s'exprime à cet égard en proposant des « récits » (*narratives*), en évoquant l'exercice pratique autobiographique où il se met en scène à travers différents procédés et médium (Uhl, 2015). Par exemple, afin de rendre consonants ses choix, il peut tenir un journal personnel, tenir un propos informel avec des proches, effectuer un travail thérapeutique, tenir un blogue, ou entretenir un avatar sur des réseaux sociaux[95]. En somme,

> L'identité personnelle ne se réfère pas principalement à la persistance (du soi) dans le temps, dans le sens où les philosophes peuvent parler de l' « identité » des objets ou des choses. L' « identité » du soi […] présuppose une conscience réflexive […]. L'identité personnelle, en d'autres mots, n'est pas quelque chose de donné, résultant simplement de la continuité qui existe dans les systèmes d'action de l'individu, c'est quelque chose qui doit être créé et soutenu de manière routinière par les activités réflexives des individus […]. L'identité personnelle n'est pas à trouver dans les comportements de l'individu, ni – même si ceci a son importance – dans les réactions des autres, mais bien dans la capacité qu'a l'individu de tenir en permanence un récit. (Giddens, 1991, p. 52-54)

Cette théorie nous permet de situer nos analyses dans une approche théorique large de la société dans la modernité tardive, tout en se concentrant sur le processus rituel funéraire plus spécifiquement.

---

[95] Lire Paul Ricœur (1985) et Magali Uhl (2015) qui donnent des pistes de réflexions sur les schémas narratifs et les formes identités narratives.

Dans le contexte de la modernité tardive, afin de comprendre la diversification des pratiques et des comportements en matière funéraire plus largement, et distinguer les comportements rituels de ceux qui n'en sont pas, nous considérons qu'il faut concevoir la ritualisation en tant qu'action rituelle et comprendre la ritualisation comme un processus d'action continue. Nous concevons alors le processus rituel en tant que pratique sociale d'un type particulier pour laquelle les acteurs font appel à des ressources, notamment « réflexives » afin d'habiliter les systèmes sociaux qui, à leur tour, contraignent et enserrent par des règles les pratiques sociales que sont les ritualisations funéraires.

2.4.2 La ritualisation comme pratique sociale dans la théorie de la structuration

L'application de la théorie de la structuration au champ thanatique n'est pas intuitive. Cette théorie ne semble pas adaptée à l'étude du sensible, du tout juste tangible ou de « l'indicible » (Jankélévitch, 1977, 1980, 1981a, 1981b) d'un large pan de la thanatologie. Cette dernière nécessite parfois des frontières de savoirs poreuses où l'on chercherait à regarder les phénomènes dans l'horizon d'une transversalité. La théorie de la structuration est complexe, relativement dense et répond difficilement à l'idée de parcimonie de la vision popperienne (Popper, 1935 [1973], p. 145) d'une théorie scientifique empirique tant la masse de concepts est imposante. C'est d'ailleurs là une des critiques majeures qu'on lui adresse. Cette théorie est considérée comme rigide, lourde et peu propice à l'étude d'objets fluides, marginaux ou sensibles. Giddens a saisi l'occasion des critiques pour clarifier sa posture, en défendant sa vision selon laquelle, les théories des sciences sociales visent à fournir des « schèmes conceptuels » (*conceptual schemes*) à portée limitée et non générale, laissant entendre qu'il ne faudrait pas prendre une théorie pour un dogme. Nous avons également cette conviction et c'est pourquoi nous faisons appel à cette théorie, sur un niveau général, car son auteur, lui-même, nous invite à la retravailler.

Aux antipodes des précédents détracteurs, d'autres lui reprochent de ne pas fournir suffisamment d'hypothèses explicatives et, incidemment, de concepts empiriques. Cette critique est rendu caduque du fait que notre posture épistémologique complémentaristes, soit une double lecture interprétative, complète sur un second niveau la théorie de la structuration. Nous proposons d'ajouter aux « schèmes conceptuels » de cette théorie plusieurs concepts opératoires permettant l'étude empirique des pratiques sociales du processus rituel funéraire, par l'entremise du phénomène crématiste. Ainsi, quoique la théorie de la structuration constitue le cadre d'intelligibilité général pour cette étude, l'analyse que nous proposons s'appuie tout autant sur des concepts qui répondent, dans le même temps, aux critiques de ses adversaires. Nous le faisons aussi en complétant en cours d'analyse des dimensions lacunaires identifiées. Par exemple, les travaux sur l'accélération de la temporalité de la théorie critique du social d'Hartmut Rosa (2012 [2010], 2013 [2005]) fustigent l'inscription des « pratiques sociales » dans le temps et l'espace de la « globalisation » de Giddens. Comme le remarque Rosa, « […] le temps reste finalement, dans la théorie de Giddens, une simple donnée de la physique, ou bien une dimension spécifique de la société. » (2013 [2005], note 10, p. 424) Envisager de pallier les éléments défectueux d'une théorie aux abords rigides par la prise en compte de ses critiques afin de construire, sur un troisième niveau, des approches théoriques plus satisfaisantes, propre à l'étude de la ritualisation réaffirme l'avantage et la pertinence d'une posture complémentariste dans le champ des sciences sociales thanatiques.

2.5 Le processus rituel et l'apport de la théorie de l'action rituelle

Notre proposition théorique s'enrichit des apports de la théorie de l'action rituelle de Michael Houseman. Elle est centrale pour notre analyse du processus rituel funéraire. Houseman conçoit la ritualisation « comme une expérience fondée sur la mise en forme et en acte de relations spéciales » (2012, p. 181). Tout en étant envisagé de la

sorte, le processus rituel funéraire est une « pratique sociale » au cœur du « processus structurel » qui s'est transformé au cours de la modernité tardive[96]. Pour le comprendre, nous pouvons dire qu'en ce qui concerne les « acteurs », Giddens aborde l'« identité réflexive » en tant que « pratique sociale » respectant les principes de changements de la « modernité radicale ». Il développe sa théorie sur les niveaux interindividuels et dans la sphère publique tout en élaborant, à chacun des niveaux, le pendant d'opposition des « pratiques sociales » de la « globalisation ». L'articulation que nous faisons des systèmes conceptuels de Giddens et de Houseman se situe dans les caractéristiques de l'« acteur » lui-même, que Giddens définit par deux spécificités : l'exercice du « pouvoir » – en tant que la « capacité d'accomplir des choses » (Giddens, 2012 [1984], p. 345) – et l'exercice d'une « réflexivité », qui peut prendre deux formes de compétence, soit la « conscience discursive » ou la « conscience pratique ». C'est ici que nous articulerons la « mise en forme et en acte » de la définition de l'action rituelle de Houseman (2012, p. 181) pour l'intégrer à la théorie de la structuration. L'approche de Houseman prête une attention particulière aux interactions des participants au rituel[97] et aux « configurations relationnelles »[98] (Houseman, 2008b, 2006). Il propose de se concentrer « sur les schèmes de relation mis en jeu dans et par le rituel, [ce faisant] il s'agit d'affronter un problème fondamental que les deux approches dominantes [fonctionnalisme et interactionnisme symbolique] dans l'étude du rituel laissent tout simplement de côté : le problème de la nature du comportement rituel » (Houseman, 2012, p. 181). C'est là le cœur de l'analyse du processus rituel funéraire que nous défendons. Parmi les différentes approches abordées au premier chapitre, les spécialistes des études sur le rituel (*ritual studies*) ne s'entendant que sur deux aspects. En premier lieu, « les

[96] Giddens parle de recul de la tradition ou de « détraditionnalisation » (1991, 1995).
[97] Pour lequel nous identifions le pendant de l'acteur (*agent*) au niveau de la réflexivité interindividuelle, mais aussi au niveau individuel et celui de la sphère publique.
[98] Que nous relions au système social et prenant en considération des dimensions psychologiques que nous abordons selon les preceptes complémentaristes.

rituels ont des effets sociaux et psychologiques » (*ibid.*), premier aspect pour lequel la posture épistémologique complémentariste adoptée nous permet d'intégrer un outillage conceptuel complémentaire non concurrent entre l'interprétation des effets sociaux et l'interprétation des effets psychologiques. En second lieu, « les rituels sont significatifs » (*ibid.*). Cela renvoie ici à l'idée de « ressources réflexives » et de « règles structurelles » en tant que symbolisme dans des formes contextuelles sociales et culturelles. Subséquemment, le problème que l'on identifie facilement dans les études sur les rituels (*ritual studies*) est le suivant : dès lors que l'on observe du rituel, on ne peut que constater le fait que le phénomène excède les « fonctions sociologiques ou affectives » (*ibid.*) qu'on lui attribue. En contrepartie, se concentrer sur les significations associées aux éléments du rituel renvoie inéluctablement en dehors des limites du contexte du rituel lui-même. En conséquence, quoique ces perspectives puissent être complémentaires, elles restent insatisfaisantes; et cela, même lorsqu'elles sont articulées.

Notre position suit celle défendue par Houseman qui considère comme insuffisantes les approches traditionnelles du rituel, que cela soit les interprétations fonctionnalistes, qui ne prennent en considération que certains des aspects du rituel, ou les interprétations symboliques, qui travaillent essentiellement à partir de catégories externes au rituel lui-même. Ce qui lui fait dire que « même combinées […], ces deux approches, l'une traitant des effets du rituel, l'autre de ses prémisses idéationnelles, ne rendent nullement compte de la complexité spécifique de l'action rituelle » (*ibid.*). À la lumière de ce qui précède, on comprend mieux sa proposition de concevoir la ritualisation en tant que « modalité d'action ». C'est cette conception que nous adoptons pour interroger le processus rituel funéraire et nous considérons qu'elle est une troisième voie, capable d'articuler le dialogue des approches classiques.

Nous avons précisé comment la théorie de Houseman pouvait s'insérer dans le cadre général théorique de Giddens et comment l'approche particulière choisie trouvait place dans la compréhension du processus rituel funéraire de notre problématique. Il s'agit maintenant d'approfondir un peu plus la construction conceptuelle de cette théorie de l'action rituelle.

2.5.1 Mode d'action particulier : mise en forme et en acte

La qualité la plus évidente et immédiate de la ritualisation est qu'elle est « un *mode particulier d'action* » (Houseman, 2002, p. 533). Conséquemment, l'idée d'une « mise en forme et en acte » des relations comprend deux choses. D'abord, « ce que les participants ressentent ou disent par rapport aux rituels qu'ils entreprennent compte moins que ce qu'ils font vraiment » (*ibid.*), et Houseman, le répète ailleurs : « [c]'est avant tout le comportement extérieur des participants qui est prescrit, non ce qu'ils ressentent ou pensent » (Houseman, 2012, p. 182-3). Cela signifie pour lui qu'en tant qu'actes culturels, les rituels laissent relativement peu de place à la négociation perpétuelle des interactions continues. Par exemple, s'agenouiller se fait à un moment précis, il faut se vêtir d'une certaine manière, etc. Cela ne veut pas dire non plus que le rituel est exécuté à l'identique. Il évolue. Il change. Il est dynamique, et c'est pour cela que nous l'intégrons à la modélisation de l'analyse des « pratiques sociales » de Giddens (2012 [1984]). « Des éléments de comportement peuvent varier d'une performance à l'autre; en effet, le rituel n'est pas imperméable à l'improvisation. » (Houseman, 2002, p. 534) Il comprend la ritualisation sous la forme d'un « plan d'action global, dont les détails font partie, [qui] reste le même » (*ibid.*). Les analyses de cette thèse sur le processus rituel funéraire, supposent donc de ne pas mettre l'emphase sur des interprétations interactionnistes des actes en tant que

représentations symboliques de sentiments des « acteurs »[99]. Néanmoins, l'objectif principal de cette thèse est de faire ressortir la spécificité de la ritualisation. Il n'est donc pas d'entrer dans ce type d'interprétations, déjà existantes et évidemment nécessaires par ailleurs, mais de proposer une approche relationnelle de l'action rituelle qui, par son attribut complémentariste, invite à des recherches ultérieures d'une sociologie des émotions dans les pratiques de ritualisation (Bernard, 2009a; Wolf, 2010; Élias, 1987; Mauss, 1971; Fernandez, 2014).

Lorsque Houseman parle d'« action rituelle », il envisage l'analyse du rituel en se concentrant essentiellement sur la « structure de la pratique rituelle elle-même, en tant que séquence organisée d'actes » (Houseman, 2012, p. 182). Incidemment, cette posture ne porte pas d'intérêt à l'histoire que les rituels racontent puisqu'ils « ne disent pas tant de choses […] qu'ils les agissent, la communication linguistique est un modèle inapproprié pour comprendre ce qui se passe dans un rituel » (Houseman, 2002, p. 534). Notre travail suit cette direction. Notre thèse ne cherche pas à expliquer le processus rituel funéraire, par l'entremise du mode crématiste, en nous appuyant sur une analyse des formules liturgiques.

> [Ce] qui compte est moins le contenu sémantique de tels énoncés […] que l'acte même de les proférer. Ce qu'il faut entendre exactement lorsque le prêtre prononce la phrase […] importe moins, pour les participants, que les conditions particulières dans lesquelles ces paroles sont émises : par qui, avec quelle autorité, quand, de quelle manière et ainsi de suite. (*ibid.*)

Bien que le discours rituel (énoncés rituels : chants, liturgie de la parole, incantations, etc.) puisse trouver une place importante au cœur de la pratique rituelle[100], nous considérons avec Houseman qu'on fait appel au discours, moins pour transmettre une

---

[99] Cela n'empêche pas, évidemment, de faire appel à la sociologie des émotions, par exemple, avec discernement.

[100] Il en est de même concernant les analyses développant une sociologie des émotions (Fernandez, 2008; 2013).

information, que pour mettre en acte une relation (Tambiah, 1979). « Bref, les rituels ne racontent pas des histoires; plutôt, ils mettent en place des réalités particulières. » (Houseman, 2002, p. 534) Nous adhérons à cette théorie et pensons, de ce fait, qu'une telle perspective est susceptible de renouveler l'étude des rituels funéraires actuels.

2.5.2 Des relations particulières (humain et non humain)

Les réalités particulières qu'organisent les personnes (Houseman, 2002, p. 534) sont des « relations » entre les participants à la ritualisation. Des personnes mettent en place ces réalités particulières entre elles et, en même temps, avec des entités non humaines (dieux esprits, ancêtres, animaux, objets, etc.). Nous décidons de parler d'« acteur » lorsque nous parlerons d'« acteur » (*agent*) au sens de Giddens et, plus largement, de « participants » à la ritualisation, qu'ils soient humains et non humains, tel que le conçoit Houseman [101]. Il définit ces relations en tant que « lien réciproquement investi et continu entre des sujets, supposant, pour toutes les parties concernées, les paramètres afférents que sont l'initiative, l'interaction, l'intentionnalité, l'affect, et la responsabilité. » (Houseman, 2012, p. 183)

Il ajoute deux éléments qui nous permettent de préciser davantage notre analyse. En premier lieu, les relations rituelles sont plus qu'un procédé allégorique énonciatif de valeurs comme certaines obédiences de l'approche « relationnelle » du rituel le laissent entendre. En effet, ces « relations » ne sont pas régies selon des logiques rationnelles ou métaphoriques comme dans le cas des mythes (Lévi-Strauss, 1962). C'est « parce qu'elles sont agies et pas seulement invoquées, [que] ces relations constituent des expériences vécues, soutenues par des épisodes chargés d'intention et d'émotions » (Houseman, 2002, p. 534). Elles existent dans l'immédiateté de l'expérience vécue, « chargé[es] intentionnellement et émotionnellement » (*ibid.*,

[101] Nous reviendrons sur ces concepts et leur articulation dans le chapitre 3.

2012, p. 183). Cela rend leur étude empirique particulièrement difficile. Subséquemment, l'analyse de l'état d'esprit et les affects des vingt, trente ou cinquante personnes de l'assistance, du maître de cérémonie et du pianiste présent lors d'une cérémonie funéraire relève d'un si haut degré de complexité qu'il est irréaliste de prétendre les déterminer :

> Il est difficile, voire impossible, de connaître les attitudes des différents acteurs et les sentiments qu'ils peuvent éprouver. Il semble néanmoins justifié de penser que dans la mesure qu'ils sont personnellement impliqués dans l'actualisation de cet événement, leur participation ne saurait être complètement neutre. (*ibid.*, 2002, p. 534)

En interrogeant le processus rituel, nous présupposons deux choses : l'engagement des « acteurs » dans le processus rituel funéraire du fait qu'aucun d'eux ne saurait maintenir une posture neutre[102] et leur intentionnalité émotionnelle; et cela, quoique la signification de l'action rituelle ne soit pas déterminée de façon univoque et explicite comme de nombreuses études l'ont montré (Cherblanc, 2011; St-Germain et Ménard, 2008; Roberge, 2014).

2.5.3 Caractéristiques des relations exceptionnelles : multiplex, hautement intégratives, condensées

Les relations mises en forme et en acte dans la ritualisation sont exceptionnelles.

> Une des qualités qui rend ces relations si spéciales est leur caractère fondamentalement multiplex : elles réunissent en une même séquence d'actions une pluralité d'éléments préexistants, provenant généralement de domaines fort différents : subsistance, cycle de vie, parenté, vie cérémonielle, etc. (Houseman, 2002, p. 534)

[102] La posture neutre dans cette situation est impossible car, qu'importe la perception des participants d'être actif ou passif à la cérémonie (en pleurant, riant, en ayant une expérience vivante), leur présence a minima, qu'elle soit contrainte ou librement consentie, rompt la posture de neutralité. Cela vaut pour les travailleurs du milieu funéraire et pour les endeuillés comme l'a montré Julien Bernard (2009a).

Non seulement ces éléments viennent d'horizons disparates, mais ils sont bien souvent « combinés de façon inextricable » (*ibid.*). Houseman prend pour exemple la danse des femmes dans un rituel funéraire Béti, qui fait appel à un antagonisme sexuel, à des liens d'alliance, à l'évocation de la guerre, du meurtre aussi bien que de la guérison et la pratique sacrificielle. Ces composantes sont agies comme une totalité dans la relation rituelle qui regroupe le corps du défunt, des femmes dansantes, des membres du lignage, des lances, etc. (*ibid.*). De la sorte,

> les performances rituelles sont hautement intégratives. Elles recadrent ou recontextualisent des éléments provenant de différents domaines d'expérience de manière que ces éléments peuvent être appréciés comme des aspects interconnectés d'une même chose : le rite funéraire lui-même. (Houseman, 2002, p. 535)

Une autre particularité d'exception des relations rituelles est que ces éléments disparates sont souvent articulés de manière paradoxale. « Typiquement, elles *condensent des modalités de relation ordinairement incompatibles* » (*ibid.*). Dans son exemple de la danse Béti, bénédiction et agression se côtoient et sont fusionnées. Nous verrons ce qu'il en est relativement au processus funéraire étudié. Ce qui d'ordinaire est antithétique peut alors se fusionner de manière dramatique ou autre. Houseman considère que,

> [d]ans la mesure où les actes rituels incorporent des situations exceptionnelles de ce genre, ils deviennent facilement reconnaissables comme distincts de l'interaction ordinaire : ils ne sont pas réductibles aux intentionnalités et aux modes de relations quotidiennes. (*ibid.*)

Cette facilité est devenue plus opaque à la lumière de la multiplication des modalités de relations quotidiennes ordinaires qui se sont largement transformées dans la modernité tardive, en modifiant notamment les espaces-temps ordinaires (Rosa, 2012 [2010], 2013 [2005]). En effet, il est parfois difficile de reconnaître et de déterminer, par delà les intentionnalités individuelles, les effets multiplex sur des supports multidimensionnels en réseaux, la condensation dans l'expérience de cotemporalité et

le caractère particulier qui distingue les dimensions intégratives ordinaires de la modernité radicale et celles, hautement intégratives, des actes rituels.

2.5.4 L'autorité des circuits de référence récursifs

Les qualités affectives et les résultats observables des événements rituels montrent qu'ils sont plus qu'un spectacle joué. « Leur intelligibilité exige en effet la supposition d'une signification autre, extra-ordinaire, inhérente aux actes rituels eux-mêmes. » (Houseman, 2002, p. 535) Il faut comprendre cette idée en tant que :

> le sens de l'action rituelle implique un certain degré d'*autoréférence* : les relations mises en places au cours des rites et les contextes intégratifs qu'impliquent ces relations sont sous-tendus par des circuits de référence récursifs qui leur confèrent une mesure d'autorité indéniable. Ainsi, les actes rituels s'imposent comme des répétitions nécessaires et non comme des inventions arbitraires. (*ibid.*)

Selon Houseman, les participants n'ont pas besoin d'une conceptualisation claire des actions cérémonielles qu'ils font pour les apprécier.

> [L]a « signification profonde » de telles actions peut rester obscure. Ce sont plutôt les performances elles-mêmes – le fait de les accomplir – qui leur servent d'ancrage expérientiel pour les « vérités » irréfutables et néanmoins partiellement indéterminées que ces performances actualisent. En ce sens, les rituels suffisent *sic* à eux-mêmes. (*ibid.*)

Le caractère spécifique des relations rituelles s'appuie sur des prémisses pragmatiques distinctives qui suivent la logique suivante :

> L'interaction quotidienne est fondée sur la notion qu'en principe, les comportements expriment les émotions et intentions. Toutefois, parce que personne n'a un accès direct aux motivations et aux sentiments de l'autre, cette équation est souvent incertaine : la relation entre dispositions privées et comportements perceptibles peut être délibérément modifiée ou dissimulée. En conséquence, l'interaction quotidienne comporte inévitablement un processus de négociation dans lequel le positionnement des participants les uns par rapport aux autres est continuellement recomposé. (*ibid.*, p. 536)

En somme, si les états privés sont bien définis, les comportements sont contingents. L'expérience immédiate de ses propres émotions et intentions, et nos inférences de celles des autres « sont engagés dans la co-construction d'une réalité sociale mutuellement accommodante » (*ibid.*).

Toutefois, si cette réalité peut être décrite dans des relations ordinaires,

> dans une situation rituelle, ce lien entre états privés et actions sensibles est orienté dans un sens inverse. L'organisation du comportement, plutôt que d'être continuellement négociée, est fortement contrainte, et *ce sont les actions stipulées et clairement définies des participants qui informent leurs motivations et émotions personnelles*. (*ibid.*)

Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas de sentiments vrais, ou réels impliqués, mais qu'ils sont davantage induits par les actions conventionnellement réalisées du fait qu'ils apportent la raison d'être de ces actions. Houseman prend l'exemple des pleureuses. Non seulement elles sont rarement ou jamais proche du défunt, mais leurs cris effrénés contrastent fortement avec le stoïcisme silencieux des intimes du défunt. C'est « la structuration réciproque du comportement de ces deux catégories de personnes […] qui fournit à l'ensemble des participants l'armature de leur expérience à la fois distinctive et partagée du deuil ritualisé » (*ibid.*). Ce qui est partagé est le dispositif d'action. Si le vécu émotionnel et intentionnel est orienté par leur comportement conjoint, ce vécu reste largement et essentiellement idiosyncrasique. Cela est d'autant plus vrai que dans les cérémonies funéraires d'obsèques les actions sont très ambiguës et donc, les sentiments et les motivations sont difficiles à déterminer. Bref, dans une interaction ou une situation ordinaire, la directive latente est : « Étant donné ce que je ressens (et ce que je peux inférer du ressenti des autres), comment dois-je agir ? » (*ibid.*) Le point de départ de l'interaction est le sentiment individuel qui va vers un comportement. Dans le cas d'une situation ou interaction rituelle, c'est plutôt « Étant donnée ma façon d'agir (et ce que je peux percevoir des actions des autres), que dois-je ressentir ? » (*ibid.*) Le modèle de comportement

prédominant offre une base concrète (sensible, tangible, visible, manifeste) pour construire les sentiments individuels vécus.

2.5.5 Un processus de recontextualisation

La mise en forme et en acte de relations particulières est envisagée comme un *processus de recontextualisation*. Il met en place des contextes singuliers et hautement intégratifs pour des discours et des actions au-delà du rite lui-même, mais qui accomplissent une relation actualisée au cours de la performance rituelle. Ce processus de recontextualisation a deux effets complémentaires. Le premier est qu'il s'exécute en actualisant une relation. Il « présuppose une *désignation d'agents particuliers* » (*ibid.*, p. 537). Il peut s'agir de personnes humaines dont les relations sont tissées dans un réseau de liens interpersonnels ou de relation avec des entités non humaines : dieux, ancêtres, artéfacts, objets, textes, lieux, images, esprits, etc. Le second effet est qu'il condense des modalités antinomiques (puisées à partir d'une variété d'éléments qui préexistent) en donnant lieu à des comportements complexes et évocateurs (actions, énoncés, artéfacts distinctifs). Il « *définit un symbolisme spécifique* » (*ibid.*). La ritualisation s'exécute dans ce double « travail » qui apporte les conditions par lesquelles « les expériences et connaissances antérieures et subséquentes des participants peuvent être redéfinies de manière conventionnelle » (*ibid.*), tout en laissant la place à une réactualisation de la performance rituelle. Cette dynamique rituelle est d'un type particulier. Les changements quotidiens des situations ordinaires se font avec des ajustements progressifs. Ils sont :

> […] régis par des processus de rétroaction impliquant des individus particuliers : lorsqu'une personne adopte des attitudes et des façons d'agir nouvelles, d'autres répondent en modifiant leurs propres attitudes et comportements vis-à-vis d'elle; ces modifications peuvent à leur tour inciter la personne en question à introduire d'autres changements et ainsi de suite. (*ibid.*)

Quant aux transformations de la ritualisation, il s'agit d'une « réévaluation médiatisée par les événements rituels ». Houseman considère que celle-ci est davantage holiste ou *systémique*. Lorsqu'un adolescent suit une initiation, par exemple, « c'est tout un ensemble des relations interconnectées qui évolue. Des constellations entières de nouvelles redéfinitions sociales, dépendantes les unes des autres, s'imposent » (*ibid.*). Dans le cas de la ritualisation funéraire, la redéfinition sociale concerne les endeuillées, le mort, son absence, sa présence. Elle fait appel à des modalités nouvelles de communication (Gamba, 2015). « D'un côté, le rituel occasionne une véritable rupture » (Houseman, p. 537); pour ceux qui l'exécutent ou y participent, il y a très clairement un avant et un après. En même temps, d'un autre côté, la rupture « implique une confirmation du système d'interconnections unissant les différentes personnes (et autres entités) concernées » (*ibid.*, p. 538). De la sorte, le rite corrobore (confirme et appuie) l'ordre préexistant ou présupposé et rompt avec lui. « Bref, dans le type de réévaluation ou changement que favorise l'action rituelle, les *discontinuités locales sont systématiquement enchâssées dans la supposition de continuités plus englobantes.* » (*ibid.*)

Cette citation de Houseman résume et conclut adéquatement les différentes caractéristiques développées de l'action rituelle :

> Au moyen de formes de comportement stipulées au travers desquelles sont actualisées des relations à la fois hautement évocatrices (multiplex) et fondamentalement ambiguës (comportant une condensation de contraires), les actes rituels offrent aux participants des expériences exceptionnelles hautement intégratives, soutenues par un degré d'autoréférence et par l'introduction d'agents et d'idiomes spécifiques (symbolisme); ils leur fournissent par là des contextes irréfutables permettant une réévaluation des relations coordonnées qui constituent leur univers social. (*ibid.*)

2.6 Le processus rituel et l'apport de la psychologie sociale

Le processus rituel, une fois interprété sous l'angle d'une lecture socioanthropologique, sera complété par une lecture psychosociologique. Dans ce registre, nous faisons appel à la théorie de la dissonance cognitive de Festinger. Elle permet de comprendre l'engagement des cognitions individuelles et collectives et les « effets de guérisons » (Barus, 2004) de la souffrance liée au décès.

La théorie de la dissonance cognitive a connu beaucoup d'intérêt dans des directions très différentes (psychologie cognitive, psychologie sociale, sociologie des organisations, publicité, etc.) depuis son apparition dans les travaux de Léon Festinger. Elle est également l'une des plus influentes. Cette théorie, dans sa proposition initiale, repose sur le concept de « cognition » en tant qu'unité élémentaire. La cognition est « l'ensemble de connaissances, opinions ou croyances concernant l'environnement, soi-même, ou le comportement d'autrui » (Festinger cité dans Vaidis, 2011, p. 13). En ce sens, ce ne sont pas des connaissances conforment à la vérité, mais « ce qu'une personne connaît d'elle-même, de son comportement, et de son environnement » (*ibid.*). Bref, il s'agit de ce qu'une personne perçoit de quelqu'un, de ce qu'elle ressent, de ce qu'elle fait, de ce qu'elle aime, désire, ou de ce qu'elle perçoit du monde. Elle comprend alors les attitudes, les croyances et les valeurs. Cette théorie s'appuie sur trois propositions pivots. La première affirme que deux cognitions (ou groupes de cognitions) peuvent soit être : en relation d'incompatibilité (non consistantes), en relation de compatibilité (consistantes), ou en relation non pertinente (neutres). La seconde formule que l'existence d'une relation d'incompatibilité est *génératrice* d'inconfort, ce qui *motive* la personne à tenter de le *réduire*. C'est cet état qui est nommé état de dissonance cognitive. La troisième proposition affirme que, pour réduire cet inconfort, la personne recourt à des stratégies (*coping*) visant à retrouver un état de tension acceptable. Ces stratégies sont des *modes de réduction* de la dissonance. Incidemment, les cognitions suivent les

règles suivantes : plus l'effort est grand pour accomplir une tâche problématique, plus grande est la dissonance. Plus l'intérêt porté à l'activité augmente plus l'effort diminue. La force de la pression à la réduction est fonction de l'amplitude de la dissonance existante.

Les modes de réduction des dissonances obéissent à ces règles qui suivent trois stratégies. La première consiste à changer un ou plusieurs éléments inconsistants en éléments consistants. La seconde propose d'ajouter des nouvelles cognitions consistantes dans la relation. La dernière envisage de réduire l'importance des éléments impliqués dans la relation inconsistante. En ce dernier sens, si la cognition la plus résistante au changement est « gelée », la cognition la moins résistante est modulée pour réduire la dissonance. Parmi les sources de résistance importantes, on peut notamment souligner l'attachement d'une cognition à la réalité et le lien de cette cognition avec d'autres cognitions.

Doise, Deschamps et Mugny (1991) résument cette théorie en neuf propositions reprises de Zajonc (1968) comme suit :

1. La dissonance est un état pénible.
2. L'individu essaie de réduire ou d'éliminer la dissonance cognitive et d'éviter tout ce qui l'augmenterait.
3. Dans un état de consonance cognitive, l'individu évite tout ce qui peut produire de la dissonance.
4. L'intensité de la dissonance varie en rapport direct avec :
    - l'importance des cognitions concernées,
    - la proportion de cognitions ayant une relation dissonante.
5. L'intensité des tendances décrites en 2. et 3. est en rapport direct avec l'intensité de la dissonance.
6. La dissonance cognitive peut être réduite ou éliminée
    - en ajoutant de nouvelles cognitions ou
    - en changeant des cognitions existantes.
7. Ajouter de nouvelles cognitions réduit la dissonance

- quand les nouvelles cognitions renforcent les éléments consonants et diminuent donc la proportion des éléments cognitifs qui sont dissonants ou
- quand les nouvelles cognitions diminuent l'importance des éléments cognitifs en état de dissonance.

8. Changer des cognitions existantes réduit la dissonance quand
   - leur nouveau contenu les rend moins inconsistants ou
   - leur importance diminue.
9. Cette augmentation ou ce changement de cognitions peut se faire en changeant les aspects cognitifs de l'environnement, par l'action.

(Doise *et al.*, 1991, p. 239)

Conclusion : Bilan et objectifs de la recherche

Nous avons, dans cette première partie, dressé un profil de l'évolution du milieu funéraire et avons présenté comment se sont transformées les pratiques funéraires depuis la fin du XXe siècle. Nous avons examiné comment les analyses sur la ritualité funéraire avaient progressivement expliqué les mutations du social en termes de déritualisation et de reritualisation. Nous avons approfondi le phénomène de la crémation que nous avons sélectionnée pour ses qualités d'exemplarité et, ainsi, comprendre la spécificité des pratiques sociales de ritualisation dans une continuité. Nous avons souligné certains défis et enjeux qui se posent dans la recherche en sciences sociales thanatiques en délivrant les grands paradigmes, complétant le tout par un volet psychologique, qui en font un champ d'études à part entière. Nous avons notamment insisté sur l'importance de la dimension processuelle dans l'action rituelle. Et, puisque le lien qui s'établit entre les acteurs humains et non humains est considéré comme l'un des fondements de la pratique de ritualisation, nous avons fait appel à la théorie de la structuration, pour la dimension processuelle, et à l'approche de l'action rituelle, pour la dimension relationnelle. Nous avons choisi de nous concentrer sur l'aspect dynamique et sur l'interactivité des relations d'action en contexte, c'est-à-dire en train de se faire. Nous avons également adopté un regard

pluriel, complémentariste, pour être en mesure de cerner notre phénomène dans sa multidimensionnalité et dans sa complexité. Ce regard pluriel complète l'analyse du processus funéraire par une lecture psychosociologique des mécanismes de réduction de la dissonance cognitive induite à travers l'action rituelle. Nous avons montré comment le cadre théorique général et les approches théoriques de notre problématique sont désormais articulés au constat empirique de la polymorphie des pratiques funéraires. La problématique de la pratique sociale de ritualisation s'ouvre maintenant sur l'énonciation des objectifs d'identification et de compréhension de leur spécificité.

Notre principal objectif consiste, alors, à comprendre la spécificité de la ritualisation funéraire dans la modernité tardive, en considérant que les pratiques sociales funéraires – de l'ordre du *structurel* – agissent et sont agies au cours du processus funéraire de la trajectoire du mourir. Notre accès aux pratiques s'est fait par l'entremise des pratiques crématistes et d'une enquête de terrain dans le milieu funéraire. Leur examen, à partir duquel nous avons progressivement problématisé notre recherche, nous a successivement conduit à restreindre et à concentrer notre attention sur les pratiques crématistes, puis dans un mouvement itératif, à l'élargir en ne considérant plus la crémation comme centrale. Nous l'avons, dorénavant, repositionnée en tant que mode de disposition du corps dans la chaîne opératoire du mourir, c'est-à-dire dans une séquence dont la visée du mode de transformation est la crémation.

Le premier objectif consiste à explorer le processus du mourir. Il s'agit d'identifier et de décrire les acteurs, les actions relationnelles, les lieux et la séquentialité dans le processus du mourir à partir de la pratique funéraire.

Le deuxième objectif est d'expliquer les spécificités des actions rituelles funéraires. On peut préciser deux sous-objectifs :

1) Identifier et expliquer les éléments caractéristiques de la mise en forme et en acte de la ritualisation en termes d'action rituelle, soit la structuration des contextes relationnels sur le processus funéraire;
2) Identifier et expliquer en termes de mode de réduction de dissonance la recontextualisation relationnelle par l'action.

Notre démarche vise ainsi à traduire ces objectifs théoriques en indicateurs repérables dans le corpus de données (chapitres 3 et 4). En d'autres termes, à partir de notre question de recherche, nous avons dégagé deux sous-objectifs se déclinant en objectifs opérationnels, à partir desquels il a été possible de dégager des indicateurs. À chacun d'eux nous avons fait correspondre un pan de notre interprétation. C'est afin de pouvoir atteindre ces objectifs théoriques que nous les avons découpés en plusieurs objectifs opérationnels auxquels correspondent des indicateurs (voir Annexe A). C'est à partir de ces indicateurs que nous avons lu nos données d'enquête. Dans la prochaine partie, notre problématique est mise en lien avec le processus funéraire. Nous y présentons la méthode d'observation participante par l'entremise de la pratique crématiste dans ses contextes de réalisation et nous décrivons les deux enquêtes de terrains.

DEUXIÈME PARTIE
UN TERRAIN MARGINAL

LE MILIEU FUNÉRAIRE
EN ALSACE ET AU QUÉBEC

INTRODUCTION

Dans la précédente partie, nous avons fait un panorama des transformations funéraires récentes dans la société, à travers l'hétérogénéité des pratiques et l'évolution des analyses des pratiques de la ritualité. Nous avons aussi examiné plus attentivement la pratique crématiste, sélectionnée pour analyser la spécificité de la ritualisation dans les pratiques funéraires en tant que point focal particulièrement fertile dans notre recherche. Par ailleurs, afin d'identifier et de comprendre ces spécificités, nous avons considéré le caractère processuel de la pratique d'action en train de se faire, nous conduisant à réaliser une enquête sur un lieu original. Mener une enquête de terrain dans le milieu funéraire ne s'improvise pas. Il s'agit là d'un terrain marginal. D'abord, le milieu funéraire est un domaine de la vie sociale isolé pour réduire les risques de souillure causée par la mort (Douglas, 1981 [1966]). Ensuite, c'est un domaine professionnel qui véhicule un imaginaire ambivalent de peur et de fascination, que l'on couvre d'un voile de secret. Sa marginalité est aussi le fait de la sporadicité des contributions dans le champ des sciences sociales thanatiques. Les recherches sur le mourir, la mort et le deuil ne constituent pas un champ homogène. Ainsi, à ce jour et en dépit du projet des études sur la mort au Québec (Larouche, 1991a; Des Aulniers, 1982; Volant, 2001) et de la Thanatologie de Louis-Vincent Thomas (1989; Thomas *et al.*, 1977), les sciences sociales thanatiques ne sont pas un domaine reconnu. Par ailleurs, le caractère marginal émane aussi du milieu funéraire en tant que terrain jonché de non-dits et de questions du chercheur sur le choix de la discrimination de ses données. Le chercheur participant à l'activité intériorise les codes, le langage technique, les stratégies identitaires, les attitudes et les secrets de la profession. Quiconque a un jour travaillé dans ce milieu s'est interrogé sur l'influence considérable des compétences relationnelles et du travail émotionnel que cela implique. Cette expérience de terrain nous a conduit à rêver des visages de morts continuellement, comme d'autres rêvent de leur journée de

travail. Encore régulièrement, dans certaines périodes, il nous arrive de rêver de morts, celles de visages familiers et celles d'étrangers. Il nous arrive encore de rêver de bébés qui brûlent et, le plus déconcertant n'en est même plus de rêver de morts, mais que cela ne soit pas effrayant. La fréquentation continuelle de la mort, de ces cadavres et de restes humains, a participé à développer nos cognitions, de telles manières, que nous avons intégré progressivement l'odeur, les visages, les doigts raides et la peau sèche de la mort. Les non-dits du terrain de la mort sont inexorables, tant il y a une nécessaire recherche d'une juste et respectueuse appréciation des sensibilités des personnes avec qui partager ces expériences (Caratini, 2004). Par exemple, le fait que nous ayons éprouvé plus de joies et de bien-être que de peines sur ce terrain a été déterminant sur la manière de construire notre recherche. Manifester de l'empathie pour des familles qui souffrent n'était pas contraignant; pourtant, le terrain dans le milieu funéraire demeurait éprouvant par l'exigence du travail émotionnel nécessaire. De la sorte, le chercheur n'a pas d'échappatoire à l'expérience de ses propres émotions. Il n'y a pas de pause le soir après quelques heures passées sur son terrain. Cet environnement est envahissant dans la chair, dans les rêves. La marginalité du terrain est stupéfiante, car ce terrain n'autorise aucun détour, aucune mise à distance, aucune dérobade à la pensée de sa propre finitude, que l'on introjecte suite à la fréquentation de si nombreux défunts. Cela n'est peut-être pas assez dit des terrains de la souffrance et de la vulnérabilité. Sans doute par effet de contraste au fait de vivre quotidiennement dans une gamme d'émotions aiguës et douloureuses, ce milieu offre aussi des grandes joies, des émerveillements dans des petites choses, des plaisanteries entre professionnels. Peut-être est-ce par pudeur que les chercheurs taisent ces choses-là, de leurs terrains marginaux ? Ou bien, existe-t-il la crainte de laisser croire à l'attitude de désinvolture dans les métiers portant le stigmate de la souffrance des autres ?

Notre terrain est enfin marginal par la complexité de la construction sociale de son objet. Le fait que chaque être humain doive un jour expérimenter sa propre mort est irréductible à la condition humaine. Or, s'il est impossible d'expérimenter sa mort pour l'étudier, il demeure également une impossibilité de distanciation de la mort en tant que réalité vécue. Qu'elle que soit la position adoptée du sujet-chercheur à l'égard de son terrain d'étude, celui-ci porte en lui les fondements de son objet. Que cela soit sous forme de fantasme ou de représentations, le caractère envahissant et obsédant d'une réflexion sur l'objet court le risque de devenir envahissant et obsédant des propres angoisses de mort du chercheur (Thomas, 1984). Partant de là, nous avons considéré la nécessité d'investiguer le processus de travail autoréflexif du sujet-chercheur en tant que procédure méthodologique inhérente à la construction de l'objet de recherche.

Nous nous sommes engagé sur le terrain funéraire au plus près de la réalité que nous proposons d'observer en train de se faire pour la comprendre à partir du processus funéraire. Le premier chapitre de cette partie (chapitre 3) aborde la collecte des données, tandis que le second (chapitre 4) se concentre sur la description et l'organisation de ces données.

CHAPITRE III

LA PARTICIPATION OBSERVANTE

Dans le précédent chapitre, nous avons examiné les propositions théoriques utiles à la construction du schéma d'analyse de notre argumentaire. Les concepts théoriques de ces propositions, une fois opérationnalisés, nous permettront l'examen du processus rituel funéraire. Ce chapitre présente, d'une part, les méthodes utilisées et, d'autre part, introduit les données recueillies constituant notre corpus d'analyse. L'idée principale de ce chapitre est donc de décrire le contexte d'observation du terrain d'enquête et sa méthode. Les acteurs, les lieux et les événements essentiels du terrain d'enquête et le travail d'enquête lui-même seront davantage décrits dans le prochain chapitre.

S'il existe plusieurs recherches dans le milieu funéraire[103] ou sur les rites funéraires, aucune n'a interrogé les pratiques funéraires de la modernité tardive sur le mode d'un processus rituel en train de se faire et ne l'a réfléchi en tant que « pratique sociale », dans le sens d'un processus de structuration relationnelle des comportements funéraires de deuil. Le travail de terrain réalisé et sa méthode prennent donc un caractère exploratoire novateur qui augure une lecture des comportements funéraires plus large.

Un des sous-objectifs de notre thèse sera de déterminer les séquences de chaînes opératoires sous-jacentes aux relations rituelles mises en forme et en acte au cours du processus rituel funéraire durant les obsèques (chapitre 4). Incidemment, nos indicateurs d'observation sont restreints aux caractéristiques géospatiales, aux

[103] Par exemple, Julien Bernard (2007), publiée sous le titre *Croquemort : une anthropologie des émotions* (2009a) ou encore, Pascale Trompette (2008).

contextes du terrain d'observation et à la population d'enquête. Choisir, comme nous l'avons fait, de travailler en totale immersion[104] dans le milieu funéraire, soit d'être impliqué dans le terrain d'enquête, tout en assumant cette posture, est inhabituel en sociologie.

Une des visées du présent chapitre sera de décrire le déroulement de la mise au point de notre technique d'enquête utilisée pour constituer nos rapports d'observation qui entre dans le registre général de « l'observation participante » et que nous nommons « participation observante » (Soulé, 2007). Étant donné que ce sont les comportements en train se faire qui nous intéressaient, l'observation *in situ* était la plus appropriée. On pourrait croire que des entretiens formels auraient pu compléter nos observations, mais nous considérons que ce type d'entretien est une situation exceptionnelle, où l'interaction est construite et non spontanée. À ce sujet Berger et Luckman (1996 [1966]), de même que Kaufmann (1996, p. 52), soutiennent même que rien ne sert de chercher à se faire oublier et qu'au contraire, les répondants ont besoin de repères pour développer leur propos. La manifestation spontanée des émotions et des comportements nous intéressait et le terrain en immersion était adéquat.

3.1 L'observation participante comme approche socioanthropologique du social

Ce que l'on désigne en sociologie par « observation participante », ou parfois par « observation directe », est une méthode d'enquête et qui a notamment été développée par l'École de Chicago au début du XXe siècle et, plus largement, en sciences humaines par les traditions d'anthropologie sociale et culturelle (Chapoulie,

[104] Lorsqu'on parle d'immersion, notre propos fait allusion aux études sociologiques de l'école de Chicago tels que *Street corner society* (Whyte, 1955), *Outsiders studies in the sociology of deviance* (Becker, 1985 [1968]), etc. Lire aussi le *Guide de l'enquête de terrain : produire et analyser des données ethnographiques* (Beaud et Weber, 2003) et Olivier de Sardan (1995, 2000).

2001). Plus précisément, à cette méthode correspondent des principes et des variations, ainsi qu'un ensemble de techniques. En effet, lorsqu'on parle « d'observation participante », c'est généralement pour décrire la technique de cueillette de données, dans ses principes élémentaires, des ethnographes du XIXe siècle. La cristallisation historique de ses origines, de manière assez consensuelle, en attribue la primauté de prestige au travail ethnographique de Bronislaw Malinowski, qui prônait la systématisation de cette méthode[105]. Dans *Les argonautes du Pacifique occidental,* il écrivait que les règles de l'observation scientifique des sociétés « consistent principalement à [...] se couper de la société des blancs et à entrer dans la relation la plus étroite possible avec les indigènes, un idéal qui ne peut être atteint qu'en s'installant dans leur village [...] » (1963, p. 63). Les principes élémentaires de cette technique sont alors de s'immiscer suffisamment dans un groupe étudié pour pouvoir participer à leurs activités, mais pas trop pour pouvoir continuer à observer tout en gardant un regard objectif et distancié. Cette proposition n'est pas tenable sur notre terrain ni souhaitable, puisqu'il s'agit d'examiner un processus relationnel hautement émotionnel. Notre approche d'enquête considère que la question de distanciation à son terrain est ambivalente pour le sujet-chercheur (Caratini, 2004; Devereux, 1983 [1970]; Benveniste, 2013).

Sachant que dans notre enquête, il s'agit d'un milieu de travail que l'on peut considérer comme marginal, la distance d'observation pourrait sembler, intuitivement, plus facile à garder que dans un milieu plus familier, connu ou ordinaire que celui de la mort et du deuil. Il serait réducteur et inexact de le penser. La question de distanciation par rapport à son objet ou à son terrain est complexe et ne se réduit pas au caractère familier ou ordinaire d'un milieu. Le travail des acteurs du

[105] Avant lui, d'autres anthropologues avaient proposé des ethnographies, notamment Lewis Henry Morgan (1971 [1877]), figure pionnière de l'anthropologie qui, après avoir vécu chez les Iroquois, a proposé une étude des systèmes de parenté.

funéraire conduit inextricablement le sujet-chercheur participant sur son terrain à s'impliquer affectivement. Ce dernier doit alors considérer sa responsabilité éthique à l'égard de ce qu'il voit, dit et restitue de son terrain. Certains travaux sociologiques, tels que ceux de Julien Bernard, qui a travaillé dans les pompes funèbres en France (2009a, 2008), invitent à cette réflexion dans les récents développements de cette socioanthropologie des émotions[106]. Toutefois, le modèle expérimental traditionnel reste encore privilégié, afin de neutraliser les affects pour concevoir l'observation de manière scientifique. Georges Devereux, à ce propos, fait appel à Poincaré, à Russell et d'autres pour rappeler, de manière à rompre avec la fausse croyance de neutralité axiomatique du modèle expérimental, le principe selon lequel l'objet observé est modifié par l'observateur du fait de l'observation même.

> Le caractère unidimensionnel de l'observation en physique est en même temps une des caractéristiques spécifiques cette science et une des sources les plus importantes d'angoisse, tandis que la caractéristique fondamentale de la science du comportement est la réciprocité actuelle et potentielle de l'observation entre l'observateur et l'observé, ce qui constitue un rapport théoriquement symétrique : l'Homme observe le Rat, mais le Rat aussi observe l'Homme. (Devereux, 2012 [1967], p. 48)

> [N]ous cherchons à empêcher la contre-observation parce que nous ne nous connaissons pas nous-même ni ne connaissons notre valeur de stimulus… et que nous ne souhaitons pas le connaître. Au lieu d'apprendre à nous observer et à nous comprendre nous-mêmes, nous cherchons à empêcher nos sujets de nous observer et de nous comprendre. (*ibid.*, p. 56)

Nos principales difficultés ont été de rencontrer des barrières d'accès au terrain. Nous avons découvert un milieu de travail « réservé », qui prend des précautions à l'égard des néophytes, des personnes qui n'ont pas eu de contact avec la mort, les cadavres et les endeuillés. A priori, c'est un milieu qui nous a donné l'impression d'être hermétique. Il nous aura fallu apprendre le travail et les codes d'interactions afin d'être accepté et reconnu dans ce milieu. À ce sujet, deux collègues de travail de

[106] Lire aussi Déchaux (2015), Bernard (2006, 2008, 2015), Le Breton (1998) et Fernandez (2014).

Strasbourg nous ont raconté leur première « poupée », telle leur initiation pour savoir s'ils étaient véritablement faits pour ce métier. Il s'agissait selon eux d'une épreuve émotionnelle intense. Ce qu'ils désignaient par là était leur participation à l'exhumation d'un cadavre en putréfaction. Ils expliquaient cela pour voir comment nous réagissions au fait que le terme « poupée » qu'ils utilisaient venait du mouvement de la grue qui attrape et suspend le corps désarticulé telle une « poupée ». Les autres « difficultés » de ce terrain résidaient dans les implications émotionnelles du sujet-chercheur. D'une part, travailler avec des familles éplorées, effondrées parfois dans leur peur, leur tristesse et leur solitude, et, d'autre part, côtoyer des cadavres à longueur de journée et être témoin des comportements et actions des collègues à leur égard, tout cela est hautement éprouvant. Toutefois, parler de « difficulté » est inexact. Notre enquête de terrain a consisté à prendre part à ces activités, le milieu funéraire requiert un travail des émotions particulier que chaque acteur vit à sa manière (Trompette et Caroly, 2006; Bernard, 2009a). Ces expériences de terrain ont eu des effets sur notre perception et notre conception du travail de recherche de terrain, d'une part, et des métiers du funéraire, d'autre part. Incidemment, nos commentaires sur la méthode et notre argumentation de l'approche complémentaire sont inextricablement liés à un travail personnel sur nos émotions de sujet-chercheur.

Dans notre travail, par delà les grands principes de l'observation participante, la technique d'observation employée a été inspirée par William Foote Whyte, auteur de *Street Corner Society.* Dans le célèbre appendice à son ouvrage, il décrit la méthode d'observation qu'il a utilisée pour observer une communauté italo-américaine de Corneville, un quartier de Boston. Doc, l'un de ses informateurs, lui dira :

> Go easy on that « who », « what », « why », « when », « where » stuff, Bill. You ask those questions and people will clam up on you. If people accept you, you can just hang around, and you'll learn the answers in the long run without even having to ask the questions. (1955, p. 303)

Les étapes méthodologiques décrites et employées par Whyte sont : *le choix du terrain, l'entrée dans le milieu, les rôles occupés, les conditions d'observation et la prise de notes*. Reprenant la manière de faire de Whyte, nous décrirons notre terrain dans le milieu funéraire à Montréal et à Strasbourg en nous inspirant de ces dernières comme jalons. Nous reprenons ici ses catégories pour rendre compte de notre démarche.

3.2 Le choix du terrain

Nous avons observé le processus funéraire dans deux milieux organisationnels et culturels différents, l'un à Montréal (Québec, Canada), l'autre à Strasbourg (Alsace, France). L'un dans une entreprise privée, l'autre dans un organisme public[107]. À Strasbourg, il nous a été possible d'observer et de participer à toutes les activités funéraires de l'établissement[108], excepté la conduite des fours de crémation[109]. À Montréal, nous avons pu participer et observer une grande partie des activités, à l'exception des laboratoires de thanatopraxie, réservées au personnel habilité[110]. Au-delà de ces deux terrains principaux, nous avons complété nos observations en effectuant des visites de cérémonies et de cimetières en France, à Paris, à Strasbourg et, au Québec : à Montréal, à Chicoutimi, à Québec, en Outaouais. Par ailleurs, nos expériences communautaires dans les milieux funéraires, notamment du patrimoine funéraire et la formation, nous ont permis de développer des relations privilégiées avec des informateurs clefs du milieu funéraire. Rentrons plus précisément dans le

---

[107] Il s'agit d'un EPIC, un établissement public coopération intercommunale (Strasbourg).
[108] Cela comprend les thanatopraxies.
[109] « Conduire » un four signifie être la personne en charge du bon fonctionnement du four, notamment d'un point de vue technique. Le conducteur du four s'occupe de remuer les os calcinés pour une meilleur combustion, de récupérer les restes, de nettoyer les éléments métalliques des cendres, de broyer les restes, etc. Il n'est pas vu par les familles. Il modifie aussi la température des fours après l'entrée du corps dans le four.
[110] Les fours n'étaient pas situés dans l'enceinte de l'établissement et nous n'avons donc pas assisté pour cette entreprise à la dimension technique de la conduite de four.

détail de ces terrains en expliquant notre choix de méthode. Commençons par décrire les démarches qui nous ont permis d'accéder à ces terrains.

3.3 L'entrée dans le milieu funéraire

Aux origines de la méthode, il y a une précédente enquête réalisée entre 2003-2005 en France et au Québec[111]. Celle-ci nous avait conduit à une question d'ordre pratique essentielle. De quelle manière aller chercher nos données ? Il y a près de dix ans, il existait peu de recherches empiriques sur les pratiques de ritualisation funéraires en France[112] et moins encore sur les pratiques crématistes que nous étudions. Les données accessibles n'étaient pas alors aussi abondantes qu'elles ne le sont aujourd'hui. Nous envisagions pour un projet de recherche relatif aux raisons du choix crématiste de déterminer sa faisabilité pratique. Il semblait adéquat de commencer notre démarche par une préenquête. Cette anamnèse donne le contexte de nos premières tentatives d'incursion sur les terrains du mourir, de la mort et du deuil et permettent d'expliquer le choix d'immersion dans le milieu funéraire pour cette recherche.

Pour notre préenquête, nous cherchions à constituer un échantillon de population qui nous aide à comprendre le choix de la crémation comme mode de funérailles. Nous envisagions des personnes plus susceptibles d'être interrogées du fait de leur disponibilité, de leur travail ou de leur proximité avec la mort du fait de leur âge. Lors de notre prise de contact, notamment avec les pompes funèbres et les dirigeants responsables de maisons de retraite, nous nous sommes retrouvé face à un personnel dirigeant et à des intervenants qui nous ont fait comprendre assez explicitement que

[111] Dans le cadre de la maîtrise en anthropologie à Paris 8 et dans le cadre de la maîtrise en sciences des religions, en études sur la mort, de l'UQAM.
[112] Voir Souffron (1999), Bernard (2009b).

nous n'avions ni l'autorité ni l'expérience suffisante pour interroger des gens concernant leur propre mort. Ils arguaient que nous étions « trop jeune » et que cela pouvait « perturber » leurs résidents, patients, clients. La notion de « respect » était évoquée très souvent pour justifier de nous empêcher de rencontrer ou d'interroger une population qu'ils jugeaient, selon leur terme, « fragile ». Nos traits physiques d'apparente jeunesse venaient justifier le préjugé d'une inexpérience supposée : « vous êtes trop jeune pour vous intéresser à cela ! » Nous étions contraint d'utiliser un tirage d'échantillon par boule de neige pour réaliser l'enquête. Nous avions alors plusieurs idées relativement aux obstacles rencontrés, notamment le refus sans appel, qui serviraient de mesure pour d'autres enquêtes.

3.3.1 Les raisons d'un refus ?

> *Observation 1*[113] : « On ne parle pas de la mort aux résidents, c'est assez difficile pour eux ». « Vous savez, on préfère ne pas déranger les familles, c'est déjà assez dur pour elles ». (Directeur de maison de retraite, Landes, août 2003)

Le plus naïvement du monde, nous pensions à l'époque de cette préenquête que le professionnalisme du personnel justifiait leur position déontologique ferme lorsque nous demandions à rencontrer leurs résidents ou clients. Après une maturation réflexive, des discussions et des lectures, nous avons questionné ces situations à différents niveaux. Était-il possible que notre maigre visage ai-pu joué sur une fausse représentation de nos compétences en matière d'entretien et d'expérience relationnelle dans un contexte de vulnérabilité ? Sans nul doute, un certain âgisme a dû jeter une ombre sur la rigueur perçue de notre démarche. Toutefois, s'agissait-il vraiment de craintes à l'égard de supposées maladresses que nous aurions pu commettre ? N'y a-t-il pas là un faux présupposé ? Si balourd aurions-nous pu être,

[113] Nous noterons nos observations de terrain à la manière choisie par Georges Devereux, soit en numérotant celles-ci telle que : « *Observation 1* », en retrait du corps du texte, et nous préciserons : lieu, date, sujet. Voir Devereux (1983 [1970], 2012 [1980]).

leur réaction visait-elle à les protéger eux-mêmes ou à protéger véritablement leurs clients, « résidents », comme ils les appelaient ? Ces personnes voulaient-elles se prémunir contre l'émotivité, éviter d'éventuelles plaintes ou conjurer les sentiments qu'aurait pu susciter notre rencontre avec ces personnes ? Aujourd'hui, il semble évident que l'indice le plus révélateur des barrières d'accès à ce terrain venait du malaise que suscitait l'opposition : jeune âge et questionnements sur la mort. Quelque chose de significatif ressortait du fait que nous avons été tant de fois interrogé sur notre intérêt pour la mort en regard de notre âge. Cela créait une sorte de contradiction dérangeante qui nous a conduit à justifier très souvent notre intérêt et nos intentions, explicitant souvent sur le ton de la plaisanterie qu'il n'y avait pas d'intérêt personnel macabre.

> *Observation 2* : « Pourquoi travailler sur la mort alors que vous êtes si jeune ? » (Employée du cimetière du Père-Lachaise, Paris, juin 2003).

La fréquence de cette question laissait croire qu'il y avait plus qu'une interprétation de jeunisme à faire. Cela révélait quelque chose de plus fort, peut-être la crainte de laisser surgir un malaise ou ses propres angoisses ? C'est probablement moins notre âge ou notre expérience dont il était question dans leur évitement que ce que symbolisait notre apparente « fraîcheur naïve » associée à l'image de jeunesse. Notre posture affichait une profonde sérénité à travers le désir sincère de discuter des émotions, des angoisses à la perspective de la mort. Elle révélait ou signifiait sans doute à leurs yeux une certaine immaturité de l'affliction et une ignorance de la souffrance de la perte d'un être aimé. Notre empathie aux allures d'équanimité reflétait et accentuait probablement leurs propres troubles, tensions, contradictions et malaises de se considérer en position d'expertise, de maturité et, malgré tout, de n'avoir pas cette sérénité qu'ils espéraient.

Un autre indice intéressant est l'empressement de personnes tout au long de nos recherches sur la mort à fournir leur témoignage personnel afin de répondre à nos

questions. Très souvent, des personnes ont jugé inutile cette recherche du fait de leur certitude d'avoir *la* réponse.

> *Observation 3* : « Moi, je sais pourquoi les gens se font incinérer, ça coûte moins cher et c'est moins triste pour les proches. Avec l'argent, ils ont qu'à faire un voyage. » (Marie, interviewée dans le cadre de la maîtrise, Montréal, septembre 2004).

Ou encore :

> *Observation 4* :« Après les funérailles de mon père, on a fait un repas où on a discuté ce qu'on allait faire des cendres. Finalement, on les enterré, mais j'en ai gardé pour les disperser à son chalet » (Sophie, interviewée dans le cadre de la maîtrise, Montréal, septembre 2004).

En conséquence de cette préenquête, nous prenons en considération ces filtres sur notre entrée sur le terrain. D'une part, il s'agissait de gagner en autorité scientifique pour réduire les stratégies d'évitement des enquêtés et, d'autre part, de renvoyer davantage l'image d'une maturité émotionnelle face à la mort et au deuil. Pour gagner en autorité, nous sommes passé par l'appui de notre laboratoire. Nous pensions qu'en montrant le caractère institutionnel de la recherche sur notre terrain, cela nous ferait gagner en crédibilité. Nous comptions sur la dimension symbolique pour influer sur notre entrée dans le milieu de pratique en augmentant le sérieux de notre démarche. L'idée était de rentrer plus rapidement dans la phase de négociation de notre présence dans l'entreprise. Pour surenchérir sur l'apparence d'une maturité, nous avions des stratégies diverses : laisser une barbe naissante apparaître, parler d'expériences personnelles et professionnelles, utiliser un ton de voix profond et sans inflexions, adopter un comportement qui traduit le caractère soucieux, attentif (froncer des sourcils, la bouche neutre, etc.) (Sauvayre, 2013) et un vêtement que l'on porte dans le milieu : veston cravate.

3.3.2 Prise de contact du milieu funéraire en France

En 2008, l'École doctorale des humanités de l'université Marc Bloch de Strasbourg proposait de délivrer une autorisation de stage pour effectuer un terrain d'enquête. Nous décidions de l'avoir en poche avant de rencontrer des professionnels du milieu funéraire. Il s'agissait de montrer le sérieux de nos intentions et de justifier nos compétences d'enquête. L'autorisation de stage permettait alors essentiellement deux choses. En premier lieu, elle garantissait la prise en charge de l'assurance sociale sous le régime étudiant d'université et dispensait l'entreprise funéraire de couvrir les frais d'assurances professionnels. Incidemment, l'entreprise n'avait pas d'obligation de rémunération. En deuxième lieu, elle affirmait l'intégration de ce stage dans un projet académique de recherche scientifique plus large. En ce sens, nous étions en mesure de montrer concrètement que l'incursion dans le milieu funéraire était un projet de laboratoire et pas seulement d'un étudiant.

Nous avons entrepris de rencontrer les directeurs de pompes funèbres de Strasbourg et de ses environs immédiats, ainsi qu'à Paris, où nous avions des contacts. Nous avons effectué ces démarches auprès d'une cinquantaine d'entreprises en utilisant différentes stratégies. Nous avons écrit des demandes de stage formelles accompagnées de curriculum vitæ. Nous nous sommes déplacé dans les succursales en demandant des rendez-vous avec les directeurs d'agence et, après une entrevue, nous avons demandé un rendez-vous avec le directeur. La plupart de nos demandes sont restées sans réponses ou ont reçu d'emblée une fin de non-recevoir. Quoique nous ayons pu nous entretenir avec plusieurs responsables d'agence et des directeurs d'entreprise funéraire, la plupart des personnes contactées prétextaient leur grande préoccupation de protéger leurs clients contre une intrusion dans leur vie privée. Certaines faisaient passer notre demande à leur supérieur. Nous croyons qu'il avait là aussi la crainte de voir ternie leur image publique et du regard voyeuriste d'un étranger (*outsider*) qui allait écrire sur leur milieu. Or, la réputation et l'image sont essentielles pour ces entreprises. L'autorisation servait de caution institutionnelle pour

un stage, et nous l'envisagions pour nous permettre de faire nos premières prises de contact et nous donner du temps de construire une relation de confiance pour être autorisé à faire une enquête de terrain. Toutefois, de l'ensemble de ces démarches étalées sur près de neuf mois[114], une seule a porté ses fruits. Le directeur du Centre funéraire de Strasbourg de l'époque acceptait de nous offrir un stage de deux semaines en avril 2008.

3.3.3 Stage de deux semaines : une préenquête

Le directeur du Centre funéraire de la ville de Strasbourg nous a accepté en stage avec enthousiasme et une franche curiosité pour cette recherche (voir Annexe B). Le rendez-vous s'est déroulé dans le bureau de la direction, où nous avons présenté notre projet d'observation des pratiques funéraires ainsi que notre objectif d'expliquer certaines transformations des rituels contemporains. Le directeur était très intéressé et a accepté de nous intégrer à l'équipe pour découvrir le milieu. Nous avons donc réalisé ce stage de deux semaines à temps plein, soit de 7 h à 16 h, du lundi au vendredi. Ce terrain de préenquête nous a permis de comprendre l'importance du caractère participatif et relationnel dans ce type de terrain[115]. C'est ce qui a fait qu'ultérieurement, nous avons travaillé dans le milieu afin de comprendre comment les dynamiques relationnelles sont en jeu dans les rapports professionnels, les interactions sociales quotidiennes et les pratiques funéraires cérémoniales. Le directeur a demandé en réunion d'équipe que nous suivions les employés pour découvrir leur travail pendant deux semaines. Nous avons aidé les six employés et appris en quoi consistait leur travail. Toute la journée, nous discutions de leur vision de leur travail et ils nous interrogeaient sur notre recherche. S'il y avait des tensions,

[114] À cela, il faudrait ajouter des tentatives infructueuses de mise en place de convention CIFRE. http://www.anrt.asso.fr/fr/espace_cifre/accueil.jsp#.VpfvPvFxL0U, consulté le 14 janvier 2016.

[115] Cela nous a conduit à nous intéresser à la sociologie relationnelle (Bajoit, 2009), et particulièrement à la *théorie structurale* de l'action (Harrison, 2011) ainsi qu'à la théorie de la structuration de Giddens.

comme dans d'autres entreprises, elles étaient à peine perceptibles durant ces deux semaines. Inévitablement, du fait que nous ayons été introduit par le directeur, les employés se demandaient si nous n'allions pas lui raconter ce qui se faisait et se disait en son absence. Ils étaient suspicieux ou prudents à notre égard. D'autre part, puisque nous étions en position d'observation avec un statut d'étudiant, sans doute se sentaient-ils évalués ou jugés sur leurs manières d'être ou de faire. Pour éviter de nouvelles difficultés, nous faisions semblant de ne pas voir les tensions d'équipe et nous nous placions en position d'apprentissage en posant des questions pratiques sur leur métier. Nous avons mis l'accent sur le statut d'étudiant qui « retournait » en France après plusieurs années au Canada comme stratégie pour nous extraire des rapports hiérarchiques. Petit à petit, nous tissions des rapports agréables avec chacun des employés et progressivement, nous avons gagné leur confiance. Les membres de l'équipe m'ont dit que le directeur cherchait un saisonnier pour l'été. Nous avons alors signalé notre intérêt au directeur, qui a accepté notre candidature après s'être enquis de la satisfaction de l'équipe. C'est ainsi que nous avons travaillé en juin, juillet et août à temps complet et avons constitué notre terrain en France. Avant d'entrer dans le détail, évoquons l'entrée dans le milieu funéraire au Québec, notre second terrain.

3.3.4 Entrée dans le milieu funéraire à Montréal

À la suite de ces expériences préliminaires et du terrain effectué au centre funéraire de Strasbourg en 2008, nous avons déménagé au Québec après notre inscription dans de cadre d'une cotutelle de thèse. Le Québec, et Montréal en particulier, que nous connaissions déjà pour y avoir suivi le programme en Études sur la mort, était idéal pour varier l'échantillon de notre population. En tenant compte de nos expériences passées, nous avons alors appliqué directement pour des emplois et envoyé des candidatures spontanées dans ces entreprises funéraires à Montréal. Nous les avons transmises par courriel ou en personne. Notre candidature a été retenue et, à la suite

d'une entrevue, nous avons travaillé dans un complexe funéraire privé pendant six mois, à temps partiel[116]. Nous travaillions essentiellement « sur le plancher », c'est-à-dire comme soutien aux conseillers funéraires, au service d'accueil et aux familles. Cela veut dire concrètement que nous accompagnions et guidions les familles lors des obsèques, nous aménagions, organisions et nettoyons des salles de cérémonies. Nous étions également engagé en tant que porteur et avions la responsabilité d'accueillir les familles. Il y a une grande division du travail dans l'entreprise qui fait que les employés se mélangent peu. À des fins de confidentialité et d'anonymat, nous tairons le nom de cette entreprise[117]. Une part importante du marché funéraire québécois et, plus largement, canadien, appartient à un groupe international[118]; c'est également le cas de l'entreprise pour laquelle nous avons travaillé. Cette précision permet de comprendre la structure organisationnelle de celle-ci : roulement important des employés, horaires parfois irréguliers qui demandent une flexibilité; tâches spécialisées. La succursale funéraire où nous étions situé n'a pas de four. À cet égard, il existe au Québec plusieurs entreprises spécialisées dans l'incinération des défunts, tâche qui leur est sous-traitée. Dans le complexe, il a plusieurs salles de cérémonie, salles à manger et une chapelle multicultes. Les salles sont modulables. Certains locaux de l'entreprise stockent du mobilier avec des articles funéraires pour s'adapter à la demande des clients selon leur nombre, leur confession religieuse et leurs désirs particuliers. La succursale emploie près de 50 personnes, dont : des étudiants à temps partiel, des personnes qui cumulent plusieurs emplois, des employés salariés syndiqués, des jeunes dans la vingtaine et des personnes de plus soixante ans. On y trouve des hommes et des femmes, des thanatopracteurs à temps plein qui travaillent dans les laboratoires réservés au personnel autorisé[119]. Certaines personnes, comme

---

[116] Pour des raisons légales, nous ne pouvions travailler plus de 20 heures par semaine.
[117] Suivant l'accord signé dans le contrat d'engagement.
[118] Voir à ce propos l'ouvrage de Sébastien St-Onge (2001).
[119] Les lois au Québec font que la thanatopraxie est quasiment systématique, sans quoi la cérémonie doit avoir lieu dans les 24 heures.

nous, ont plusieurs mandats tels que conducteur, porteur, et hôte alors que d'autres sont conseillers funéraires à temps plein. Rares sont ceux qui ne parlent qu'une seule langue, car la clientèle est très largement polyglotte : français, anglais, italien, mandarin, hindi, espagnol, arabe, etc.

Durant l'entretien d'embauche, nous avons explicitement mentionné le fait que nos études portent sur les « rituels funéraires ». Cela était également mentionné dans le curriculum vitae. Toutefois, notre mandat professionnel était clairement établi et, nous n'étions pas autorisé à prendre des notes ou à flâner en observant nos collègues au travail. Cette enquête de terrain est, on l'aura compris, inextricablement liée à une implication du sujet-chercheur dans le milieu de pratique funéraire en tant que terrain de sa recherche. C'est à partir de ces deux expériences pratiques, des notes prises, des photos et des documents recueillis que nous avons constitué notre corpus de données.

3.3.5 Les environnements professionnels observés à Strasbourg et à Montréal

Les observations dont il est question dans ce chapitre ont chronologiquement d'abord été effectuées au Centre funéraire à Strasbourg. Après avoir réussi à créer des liens de confiance durant notre stage, nous y avons travaillé pendant trois mois. Nous avons alors été présenté, proprement « introduit », aux différents employés et responsables des entreprises funéraires qui travaillaient avec le Centre funéraire de Strasbourg, ainsi qu'aux officiants (prêtres et laïques), aux bénévoles, aux thanatopracteurs, aux employés du cimetière, à la police [120] et même au ferrailleur; bref, au réseau professionnel funéraire. Au bout de trois mois, nous avions fait connaissance d'une grande partie du milieu tant la fonction de l'établissement était centrale dans l'organisation des funérailles locales. Nous nous sommes aperçu assez rapidement

[120] On parle de « vacation » de la police. À Strasbourg, deux ou trois agents venaient une fois par mois vérifier que les corps « entrées » et « sorties » coïncident dans les registres. Ils étaient également présents pour sceller un cercueil lorsque le corps était déplacé en Allemagne ou dans une autre ville.

qu'il s'agissait d'un milieu social relativement restreint, avec des règles, des habitudes, des affinités et des conflits. C'est un milieu où les gens perdurent[121] et donc, très souvent, ils se connaissent depuis longtemps. Il y en a dont les parents travaillaient dans le milieu et qui ont repris l'entreprise familiale. Les origines sociales et économiques, les parcours professionnels, de même que le niveau de scolarité des gens du milieu sont variés. Certains ont quitté l'école très tôt et ont repris une formation après des années de « petits boulots »; d'autres étaient des techniciens qui se sont réorientés, d'autres étaient des fonctionnaires. Il y a également des écarts d'âge, mais dans la pratique, l'âge est moins important que le nombre d'années d'expérience dans le métier. Il y a des « jeunes vieux » et des « vieux jeunes ». Toutefois, les gens rencontrés semblent très majoritairement être employés de manière durable dans le milieu funéraire, même si certains ont changé d'entreprise ou de poste (France).

À Montréal, l'entreprise dans laquelle nous avons travaillé possède plusieurs succursales. Nous sommes resté dans une seule d'entre elles. Parmi les personnes rencontrées, certaines étaient employées à temps plein d'autres à temps partiel; certaines travaillaient dans plusieurs succursales, d'autres à une seule. Toutes ne se connaissaient pas et toutes ne se présentaient pas lorsqu'elles voyaient un nouveau visage. L'organisation du travail était plus impersonnelle. Les postes de travail étaient spécialisés et le complexe était compartimenté en différentes zones. Quoique nous ayons travaillé une période plus longue qu'à Strasbourg, le contexte d'emploi ne nous a pas permis d'établir autant un lien de confiance privilégié avec d'autres employés. Toutefois, deux d'entre eux ont été des informateurs. Une femme immigrante dans la cinquantaine employée à temps plein depuis moins de cinq ans et un jeune homme, début vingtaine, encore aux études en technique de thanatologie, travaillant à temps

[121] D'après le témoignage des professionnels, en général, « on sait rapidement si on est fait pour cela ».

partiel depuis un an dans ce complexe. Ce dernier avait travaillé auparavant dans une petite entreprise en région durant son adolescence, expérience qui l'a alors conduit à faire ses études dans le domaine à Montréal[122].

3.4 Les rôles et statuts occupés

Comme on l'a déjà mentionné, à Strasbourg, nous avons endossé successivement le rôle de stagiaire, puis celui de « jeune » du milieu, soit de : « personne à initier au métier ». Nos compétences pratiques et notre curiosité dans le domaine funéraire ont été rapidement appréciées, et si bien que des collègues nous incitaient à appliquer en tant que concierge de l'hôpital de médecine de Strasbourg. Le poste devait se libérer et il s'agissait d'un emploi enviable avec des conditions sociales enviables. Ce poste nous a été proposé comme une marque de respect par des professionnels d'expérience et de confiance dans le milieu. Notre intégration rapide parmi des « vieux du métier », et cela, malgré nos origines non alsaciennes, a sans doute été facilitée par notre humilité et par notre soin à développer une attitude de décentration pour apprendre du milieu de pratique et rester ouvert aux savoirs pratiques de leurs expertises.

À Montréal, nous étions considéré comme un étudiant qui travaillait comme tant d'autres étudiants dans l'entreprise, à ceci près pour les collègues avec qui nous travaillions souvent qu'ils savaient que nous faisions des recherches sur les rites funéraires. Certains employés souhaitaient ainsi colorer nos échanges d'un conseil ou nous aider à comprendre ce qu'eux-mêmes comprenaient des pratiques funéraires. Nous ne mettions pas l'accent sur nos études afin d'éviter de mettre une distance par rapport à nos collègues. Notre accent « français » pouvait induire une certaine

[122] Au Québec, il existe des formations aux métiers funéraires qui s'appellent des « techniques en thanatologie ». L'une est au Cégep Rosemont, à Montréal, l'autre à St-Augustin-de-Desmaures, près de la ville de Québec. L'autre lieu de formation des employés est Sudbury, en Ontario.

« distance », du fait que, selon un préjugé répandu, « les Français sont snobs ». À deux reprises, nos employeurs nous ont proposé d'occuper un poste de conseiller aux familles. La tâche principale aurait consisté à vendre des services et des produits, « et non à faire de l'accompagnement psychologique », comme nous l'avait précisé une personne des ressources humaines durant l'entretien d'embauche. Comme mentionné précédemment, nous avons donc travaillé « sur le plancher », à accueillir les familles, à les orienter vers les salles, les toilettes, le parking, le fleuriste, le cimetière, etc. Nous avons veillé à ce que la cérémonie se déroule tel que prévu par le conseiller aux familles, organisé les meubles, les arrangements floraux, la salle, les bougies, etc., mis la musique, la vidéo, placé les gens, travaillé avec le conseiller funéraire et les porteurs.

3.5 Les conditions d'observation

Nous avons effectué notre terrain d'observation à Strasbourg de juin à août 2008 et à Montréal, de février à août 2010. Nous avons pris des notes et des photos de nos observations. Quelques mois après la fin de notre terrain à Strasbourg, une importante législation a changé les pratiques : la Loi no 2008-1350 du 19 décembre 2008. Celle-ci offre notamment un cadre pour donner un statut aux cendres cinéraires (Clavandier, 2008, 2009b). Cette législation modifie les pratiques postcérémonies du devenir des cendres. Nous avons donc complété nos observations par des observations, prises de notes et photographies[123] dans des cimetières à Paris et à Strasbourg. Notre terrain d'observation à Montréal dans le complexe funéraire a été de six mois. Nous avons également complété ces terrains par des observations avec prise de notes de cérémonies en dehors de ces terrains à Montréal et ses environs. Nous avons aussi effectué des visites dans des cimetières de Montréal et de Québec (voir Annexe B)

[123] Lire l'article « La photographie comme mode de connaissance anthropologique » de Albert Piette (1992), et *Comment parler de la société : artistes, écrivains, chercheurs et représentations sociales* de Howard Becker (2009 [2007]).

afin de prendre des photographies des pratiques liées au devenir des cendres. Enfin, nous avons pris des notes sur les discussions fréquentes que nous avons eues avec des informateurs privilégiés dans le milieu funéraire québécois, à l'occasion de nos activités communautaires au sein de la Fédération du patrimoine funéraire du Québec de 2010 à 2015. Nous avons également fait des entrevues informelles avec des employés du cimetière Notre-Dame-des-Neiges afin d'identifier leurs besoins et questions face aux demandes des familles.

Il n'a pas toujours été possible durant ces événements de prendre des notes. À Strasbourg, nous prenions une demi-heure à l'heure du déjeuner pour écrire nos observations. Nous y décrivions nos questionnements et les contextes en gardant l'anonymat des familles et des défunts. Parfois, lorsque le contexte le permettait, nous utilisions le verso des « feuilles de route » des employés (voir Annexe B) pour des prises de notes. C'est à partir de ces éléments que nous avons construit des rapports d'observation pour constituer un corpus de données. Nos observations ont aussi été nourries par les rencontres trois à cinq fois par année avec des professionnels du milieu de pratique et spécialistes du patrimoine lors d'expériences bénévoles dans le milieu communautaire du patrimoine funéraire, et ce, pendant cinq ans. Nous avons également travaillé à partir de la photographie en observation *in situ* dans plusieurs cimetières (voir Annexe B). De la sorte, toutes les informations de ce travail sont issues d'observations ou d'échanges avec les personnes présentes lors de nos terrains et des événements auxquels nous avons assisté entre 2008 et 2015.

Ce travail de description est un préalable à la compréhension de la ritualisation funéraire dans le processus funéraire. On comprend que notre échantillon n'a pas besoin d'être représentatif de la population puisqu'il sert à décrire et à expliquer de manière originale le processus rituel dans les comportements funéraires dans le contexte des obsèques.

3.6 La participation observante comme méthode d'enquête

Avant de passer dans la seconde section de ce chapitre, qui présente la description de nos données, examinons de plus près notre méthode d'implication sur le terrain du milieu funéraire. Il ne s'agissait pas d'un simple choix théorique qui nous aurait conduit à observer des cérémonies funéraires, mais bien de participer à l'activité funéraire en tant qu'employé. Ainsi, nous avons participé à la mise en place et exécuté la mise en acte de cérémonies que nous étudions. Cette pratique d'acquisition des données ne doit pas être dévaluée dans le milieu de la recherche. Nous avons vu jusqu'à maintenant par les étapes de Whyte (1955) que, du choix du terrain aux conditions d'observation, tout un parcours de découverte du milieu s'effectue. Ce parcours, à travers ses logiques, ses opacités, ses codes, nous a conduit à travailler dans le milieu funéraire pour réaliser des observations à même de constituer un corpus de première main. Dans l'histoire des sciences sociales, la participation et l'implication du chercheur sur son milieu de recherche, son terrain, a souvent soulevé des enjeux relatifs à la validité scientifique de son travail. Le second chapitre montre la démarche de construction de l'outillage conceptuel qui, a été largement influencée par le terrain en immersion[124], dans une logique itérative entre lectures et terrain. Par ailleurs, nous allons expliciter notre méthode particulière telle que nous l'envisageons au sein des méthodes « d'observation participante ». Les données de notre corpus sont des données de première main, essentiellement recueillies au travail dans ces deux entreprises. Ces terrains ont été choisis par opportunité et suivant une présélection du milieu urbain de la région Alsace et de la province du Québec. Puisque l'activité principale du sujet-chercheur consiste à participer au milieu

[124] À cet égard, le travail en immersion de Julien Bernard dans les pompes funèbres s'est simplement doté de rapides précautions aux lecteurs pour justifier la forme du texte et l'usage du « je », tant dans sa thèse que dans l'ouvrage qui lui fait suite. Il écrit : « le terrain étant un véritable mode de " construction de l'objet " et non une " arrière-cuisine " devant s'effacer au profit des résultats de l'enquête » (2009a, p. 10).

funéraire, nous parlons d'une méthode d'enquête du type « participation observante » :

> Je pose donc que la participation observante est une modalité particulière de mise en œuvre de l'observation participante qui implique au moins deux conditions. La première condition, essentielle, réside dans le fait que le chercheur doit être présent lors de l'interaction qu'il observe et analysera ultérieurement (présence qui n'implique pas forcément qu'il prenne effectivement et activement part à l'échange verbal). Il peut être présent comme participant à l'interaction avec le statut de "participant ratifié" (ratified participant) ou au moins celui de "overhearer" (Goffman, cité par C. Kerbat-Orecchioni, 1990 : 86), c'est-à-dire de témoin (bystander) dont la présence est connue de l'émetteur, par opposition aux épieurs cachés, ou "eavesdroppers". (Trimaille, 2003, p. 110)

Cette méthode met l'accent sur la prise en compte de l'intrication du sujet-chercheur à son terrain, l'acceptation des problèmes qu'il rencontre et leur prise en compte; ce à quoi Bastien Soulé réfère lorsqu'il parle de « primauté de l'implication interactionnelle et intersubjective sur la prétention à l'observation objective » (Soulé, 2007, p. 131). Pour illustrer ce propos, nous pouvons évoquer un épisode qui sort de l'ordinaire – une observation – auquel nous avons pris part :

> *Observation 5* : Il s'agit d'un événement où deux cercueils ont été mal identifiés. Un matin, au centre funéraire de Strasbourg, plusieurs heures durant, l'équipe de travail et moi ne savions pas si nous avions incinéré le bon cercueil. Prétendre être objectif et simple observateur lorsqu'on craint que la famille, qui attendant, face à son défunt, constate que c'est un étranger qu'on leur présente et que leur père n'est plus que cendres est vraiment émotionnellement impliquant. L'anecdote, soulignons-le, est un épisode unique, exceptionnel mais montre clairement les enjeux humains et émotionnels présents dans le travail de participation au milieu funéraire. L'histoire se termine bien : après plusieurs vérifications, tout est rentré dans l'ordre et l'employé des pompes funèbres fut réprimandé. Son erreur n'avait pas porté préjudice à la famille. La famille n'en a rien su et l'anecdote n'en est finalement plus une. Cela fait partie des histoires du métier qui restent dans la mémoire des professionnels. Quoique nous n'ayons pas directement été en relation avec les employés de l'entreprise funéraire, nous étions soulagé comme nos collègues. Évidemment, on imagine bien que nous l'étions moins que le directeur de son entreprise qui n'a pas été

> tendre avec le fautif et n'a pas eu besoin de s'expliquer à la famille. (Notes personnelles, Strasbourg, juillet 2007)

Nos données seront discutées et nous porterons une attention particulière aux conditions circonstancielles des dispositifs, des protocoles et des techniques selon les conditions d'observation. En outre, nous prenons en considération la variété des services et produits proposés par le milieu funéraire. Nous pensons ici aux types d'urnes, aux columbariums, aux jardins du souvenir, aux types de dispersion évoqués dans la revue de littérature. Afin de ne pas nous perdre dans la foisonnante richesse de ce corpus, l'étape suivante consiste à décrire nos données de terrain; et pour cela, nous dresserons une typologie heuristique des pratiques d'obsèques. Mais avant tout, abordons la question de la population d'enquête et les enjeux de sa délimitation.

3.7 La population d'enquête et la délimitation

Nous avons choisi deux contextes d'enquêtes, l'un à Montréal, l'autre à Strasbourg, sur deux continents afin de varier notre échantillon. Nous avons choisi spécifiquement des milieux urbains parce que les taux de crémation y sont plus élevés. Le choix de Montréal pour le Canada et de Strasbourg pour la France vient du fait que les taux de crémation y sont historiquement les plus élevés, c'est-à-dire que le taux de crémation le plus élevé du Canada est au Québec et le plus élevé en France a longtemps été en Alsace[125]. De plus, Montréal et Strasbourg se trouvent dans les zones géographiques – dans la province du Québec et dans la région Alsace – ayant le plus haut taux de crémation.

[125] Il faut préciser que le taux de crémation à Paris et en région parisienne a fortement augmenté ces dix dernières années et dépasse aujourd'hui le taux de crémation en Alsace.

3.7.1 Population et échantillon

De manière commune, lorsqu'une recherche empirique en sociologie ou en psychologie fait usage du terme « population », le chercheur doit déterminer et délimiter les personnes/sujets interrogées ou enquêtées; dit autrement, les sujets d'enquête ou d'expérience. En anthropologie, le terme « population » se prête facilement à des malentendus – d'ailleurs, on l'emploie peu – car il s'agit bien souvent de travailler avec des populations au sens de groupe d'humains, souvent de petite taille. Le terme « population », dans le cas d'une étude scientifique, implique que l'on s'entende préalablement sur le terme « objet » de recherche, c'est-à-dire sur qui ou sur quoi porte notre interrogation. Dans cette recherche, l'objet de notre analyse est le processus rituel. La « population » est la réalité interrogée par notre démarche, c'est-à-dire ici la cérémonie d'obsèques. En anthropologie, les concepts de « population » et d'« objet » se superposent parfois dans le terme « terrain », qui revêt alors une double signification. En fait, le terrain est soit l'endroit où l'enquête est menée, soit le groupe étudié, soit le phénomène analysé. L'usage de cette terminologie prête à confusion, et c'est pourquoi ces précisions s'imposent. La réalité de la « population » d'enquête étant bien souvent encore trop large ou trop grande pour que les questions qu'on lui pose soient opérationnalisables, on effectue un tirage d'échantillon. Dit autrement, on délimite le corpus de données à partir de critères qui en déterminent les caractéristiques ou, dans un autre sens, les caractéristiques que nous interrogeons déterminent les critères qui délimitent le corpus de données. Dans notre recherche, questionner le processus rituel funéraire à partir de cérémonies d'obsèques en général est trop large. Notre échantillon est alors fonction de la question précise que l'on endosse et des objectifs que l'on se donne. Sachant que, de manière exploratoire, nous envisageons de comprendre les comportements funéraires contemporains en tant que processus rituel funéraire, il ne nous importe pas, à cette étape de la recherche, de déterminer l'ampleur du processus lui-même – soit un début et une fin –; et donc, la question de la représentativité de l'échantillon ne nous

importe pas, car elle est secondaire à la compréhension de la spécificité du processus rituel. Toutefois, il est important de considérer les travaux qui ont fait la preuve de certaines caractéristiques importantes des comportements funéraires, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, pour considérer la délimitation de l'échantillon. C'est pour cette raison que nous avons choisi comme échantillon deux contextes urbains (Montréal et Strasbourg), deux contextes aux traditions religieuses variées (protestante et catholique), deux types d'entreprise (publique, privée). En variant notre échantillon, nous utilisons notre échantillonnage de manière à dresser une analyse compréhensive élargie plutôt qu'une comparaison analytique[126].

3.7.2 Critères de délimitation et limites du terrain

Le premier critère de délimitation de notre population d'enquête concerne l'accès à l'observation du processus rituel. La difficulté d'accès à l'observation de cérémonies d'obsèques à partir d'une position de chercheur nous a conduit à devenir employé et à effectuer un travail d'enquête par immersion. C'est donc par opportunité restreinte que nous avons échantillonné deux types d'entreprises.

Le deuxième critère concerne le processus rituel lui-même, que nous avons évoqué précédemment. La prise en compte d'une délimitation temporelle du processus rituel sur le temps de la cérémonie d'obsèques est liée aux limites du terrain[127].

Le troisième critère concerne le choix du type de cérémonie, spécifiquement tendu vers un mode de transformation du corps du défunt par crémation. Il importait de

[126] Une approche comparatiste durkheimienne, par exemple, se serait appuyée sur la comparaison internationale pour valider la fiabilité de résultats et mesurer les effets des variables concomitantes respectives au Québec et à l'Alsace. Cela n'était pas notre objectif.
[127] Il serait envisageable de développer nos propositions sur les comportements avant la mort et après la cérémonie, par exemple aux anniversaires ou aux fêtes de famille.

définir, avant l'entrée sur notre terrain, un type de cérémonie sur lequel centrer notre attention. Toutefois, les précisions terminologiques nous font considérer la crémation en tant que mode de transformation; ce faisant, nous avons ouvert notre attention et nos observations plus largement afin de comprendre le phénomène plus largement de la ritualisation. Comme nous le verrons dans la prochaine partie, la crémation, ainsi considérée, n'est plus qu'une séquence dans une chaîne opératoire funéraire. Il demeure qu'il importait, *a priori*, de déterminer des critères caractéristiques de faisabilité d'entrée sur notre terrain par ce type de cérémonie. Finalement, nous avons pu constater qu'il y a trop peu de différence avec le mode de traitement par inhumation pour que cette délimitation de l'échantillon ait une raison d'être, du moins pour comprendre les spécificités de la ritualisation funéraire.

Les limites d'un corpus constitué de sources primaires sont liées aux limites du terrain et à sa méthode. Les limites de notre corpus d'étude sont de plusieurs ordres. D'abord, certaines sont liées à la durée du terrain à proprement parler. Nous avons travaillé trois mois à Strasbourg et six mois à Montréal. Les pratiques changent rapidement dans le domaine funéraire ces dernières années, et la législation aussi, comme nous l'avons évoqué par exemple avec la Loi de 2008 en France. Au Québec, la situation est encore plus changeante. Récemment, il a été fait mention du projet de Loi de 2012 sur les services funéraires pour élaborer un cadre législatif plus adapté aux réalités contemporaines. L'industrie, les produits et les services se transforment rapidement[128]. Ces limites dans le temps sont aussi régies par des contraintes légales d'emploi. Dans un milieu en mutation rapide, à moins d'être employé et chercheur à temps égal, on peut facilement passer à côté des changements de pratiques subséquents à la Loi de 2008. Pour notre part, nous avons développé un réseau par l'entremise du travail (professionnel) et du milieu communautaire (social) pour être

[128] Il existe des grandes expositions qui présentent les nouveaux produits de l'industrie tels que Tanexpo, le salon funéraire de Paris, Funexpo.

informé de l'évolution et « garder un pied » dans le milieu. Une autre limite du terrain est liée à son caractère exploratoire. Nous n'avons pas utilisé une grille d'observation systématique, la dimension participative en tant qu'employé ayant été prioritaire relativement à l'observation et à l'objectivation du terrain.

***

Le prochain chapitre expose les activités typiques du processus funéraire, selon les lieux, les types d'acteurs et les événements typiques. Pour cela, nous les déclinons sous forme de chaînes opératoires séquentielles idéaltypiques du processus funéraire français et québécois. Subséquemment, l'opérationnalisation des concepts théoriques des différentes approches que nous avons sélectionnées permettra de spécifier de manière concrète les éléments à considérer dans nos objectifs de recherche. Autrement dit, les observations de terrain relatives à la mise en forme et en acte du processus rituel funéraire se feront au moyen d'indicateurs qui laisseront apparaître les types de relations en jeux qui se déroulent dans les différentes activités funéraires issues de l'approche de l'action rituelle de Houseman. Finalement, à partir des indicateurs repérés, nous tâcherons de faire la lumière sur les logiques de structuration de l'action rituelle dans le processus funéraire.

CHAPITRE IV

DESCRIPTION DU TERRAIN ET *MODUS OPERANDI* DU PROCESSUS RITUEL FUNERAIRE

Le précédent chapitre exposait la collecte de données, son début et son déroulement. Il expliquait pourquoi nous avons choisi une participation observante plutôt qu'un questionnaire d'enquête ou une observation distanciée pour constituer notre corpus. Notre immersion au cœur du milieu de pratique funéraire a permis d'aiguiser notre attention à l'expression spontanée des comportements et des émotions, facilitant de ce fait sensiblement le repérage des indices d'attitudes et d'expressions dans le contexte des obsèques.

Dans ce chapitre, nous tâcherons de dresser, à la manière d'une *description ethnographique* (Laplantine 1996)[129], un portrait large de nos terrains d'enquête. Pour ce faire, nous dresserons une typologie en couches successives. Il arrive que la présentation des données empiriques de corpus de recherche soit une typologie monolithique, parfois rigide. Mais surtout, les données peuvent sembler solidement fixées à la raison par le biais de l'expérience partagée du lecteur et du chercheur, qui leur donne des allures d'objectivité et de scientificité. Incidemment, l'expérience de ces pratiques n'est pas largement partagée et nous croyons nécessaire de décrire ce milieu funéraire un peu plus largement (*alto sensu*) que le contenu propre à notre analyse *stricto sensu*. Sans perdre de vue l'objectif principal de ce chapitre, qui est d'exposer la structure générale de l'organisation et du déroulement des obsèques, il semble adéquat de convenir de quelques repères préalables. Par ailleurs, nous ferons usage des notions de « chaîne opératoire » et de « type idéal » en les arrimant ensemble afin de présenter notre terrain sous la forme d'une typologie séquentielle de

[129] Lire également Le goût de l'observation : comprendre et pratiquer l'observation participante en sciences sociales (Peneff et Becker, 2009) et L'enquête sociologique dirigée par Serge Paugam (2012).

« chaînes opératoires idéaltypiques du funéraire ». Pour y arriver, nous passerons à travers la description ponctuée par les acteurs, les lieux et les événements du milieu funéraire. Les terrains étant réalisés à Strasbourg et à Montréal, nous introduirons d'abord le contexte général du domaine funéraire dans la province du Québec et en Alsace.

4.1 Contexte général

4.1.1 L'Alsace

La France est un État laïc depuis la Loi de la séparation des Églises et de l'État du 9 décembre 1905 (Machelon *et al.*, 2006). Son modèle de laïcité est souvent présenté comme un principe invariable[130]. Dans les faits, il ne s'applique pas uniformément sur les territoires nationaux et selon les pratiques (Lamine, 2004; Baubérot *et al.*, 2014). Il connaît des exceptions et des particularités[131]. C'est le cas de l'Alsace qui est sous le régime concordataire français. Ce statut particulier fait en sorte que la Loi de 1905 ne s'y applique pas. Les ministres du Culte alsacien[132] y sont rémunérés par l'État[133]. Historiquement, ce territoire est associé à la Rhénanie allemande et est lié à

[130] Lire Micheline Milot (2008), Dierkens (*et al.*, 2006) et Baubérot (2014, 2015).

[131] Il existe plusieurs exceptions. Il y a une survivance des cimetières privés confessionnels à côté de l'obligation des mairies de créer des cimetières communaux. Leur création et leur agrandissement sont proscrits, mais les inhumations sont encore possibles. Le décret présidentiel de 1934 a d'ailleurs autorisé la construction d'un cimetière musulman en France, à Bobigny (Aubin, 2011). Sur la collectivité ultramaritime de Mayotte, la Loi de 1905 n'est pas applicable. Il existe des dérogations législatives et réglementaires au principe de neutralité dans les départements de la Moselle, du Bas-Rhin et du Haut-Rhin. « En 2010 et à l'unanimité, le conseil municipal de Strasbourg a décidé d'attribuer un cimetière spécifique aux musulmans » (Lienhard, 2011, p. 126).

[132] C'est-à-dire : prêtres et laïcs en mission, pasteurs et rabbins.

[133] Ils suivent l'échelle salariale des fonctionnaires de catégorie A, la plus haute des catégories de classement des fonctionnaires de l'État français (A, B, C). Pour approfondir ces questions, on peut consulter l'Institut du droit local alsacien-mosellan (IDLAM) (http://www.idl-am.org/, visité le 2 juin 2015).

une tradition religieuse protestante[134]. « En France les premières mesures par sondage de la population protestante sont pour le moins flottantes » (Dargent, 2011, p. 35). La Sofres en 1978 relève que 3 % des personnes interrogées se disent protestants. À partir 1982, l'Ifop modifie la méthode de sondage et introduit la notion de proximité du protestantisme. En 2006, l'Institut CSA recense à 4,3 % la proportion de Français se disant proches du protestantisme. Le sondage Ifop de 2010 est élaboré par deux spécialistes du protestantisme, Sébatien Fath et Jean-Paul Willaime. Il révèle qu'il y aurait entre 2,5 % et 2,8 % de protestants en France. Selon les spécialistes, par delà les chiffres, un des traits spécifiques de l'Alsace est son attachement pour la religion[135] (Lienhard, 2011, p. 121 et s.). Les sondages Ifop de 1998 et de 2010 font ressortir, parmi les motifs d'adhésion, une surreprésentation du motif « tradition familiale » en Alsace-Moselle. Lienhard souligne que « sous l'angle des rapports entre les autorités civiles et les autorités religieuses, l'histoire de l'Alsace est différente de celle du reste du pays. Ce ne fut pas une histoire de conflits, les conflits ayant lieu plutôt entre les confessions » (*ibid.*, p. 124). Ce propos suggère que les transformations des pratiques funéraires aient pu évoluées avec une influence moindre que l'anticléricalisme ayant touché les premiers temps crématistes (Souffron, 1999; Kuberski, 2012). Notre intérêt particulier pour l'Alsace vient du fait qu'elle est historiquement la région où le taux de crémation est le plus élevé[136]. Strasbourg est l'agglomération la plus habitée de la région et celle où se déroule le plus de la crémation. Quoiqu'elle ne soit pas la ville française où le taux de crémation est le plus élevé, nous l'avons privilégié à Paris du fait que la pratique crématiste est plus inscrite dans les traditions familiales. Cette spécificité permet d'éloigner l'idée de la

---

[134] Pour approfondir l'histoire alsacienne, lire l'éminent spécialiste Bernard Vogler (*et al.*, 2003); sur les grandes religions dans cette région, lire René Epp, Marc Lienhard et Freddy Raphaël (1992) et l'ethnologue Freddy Sarg (2002). Et enfin, sur l'histoire funéraire alsacienne, lire Frédéric Thebault (2004) et le catalogue de l'exposition de 2007 : « Rites de la mort en Alsace » des Musées de la ville de Strasbourg (Schnitzler *et al.*, 2008).

[135] L'éducation religieuse y est encore obligatoire à l'école.

[136] Pour plus de détails sur les données quantitatives concernant la pratique crématiste, voir la Fédération Française de Crémation et leur revue *Transition.*

crémation en tant que pratique alternative à l'inhumation ou celle d'un « non-rite » (Souffron, 2004, p. 299).

4.1.2 Contexte socioreligieux

L'analyse diachronique des pratiques funéraires crématistes est pertinente pour comprendre les changements du rapport la mort (Thomas, 2000). Les travaux déjà évoqués de Piotr Kuberski (2012), d'Arnaud Esquerre (2011a) et de Valérie Souffron (1999; 2004) sont éclairants à cet égard. Ils envisagent l'évolution de la crémation au moyen d'une analyse de longue durée. Nous avons choisi d'effectuer une analyse moins étendue, qui se concentre sur la période de 2003 à 2014, incluant notre terrain en France et au Québec, ainsi que nos recherches documentaires dans le champ spécifique de la thanatologie. Ce choix repose sur le fait de vouloir découvrir la spécificité des éléments de ritualisation dans les pratiques funéraires, en considérant leurs transformations récentes dans la modernité tardive comme une caractéristique. Par le choix de ne pas effectuer une analyse sociohistorique de l'évolution des rituels dans le temps[137], nous envisageons qu'une analyse comparatiste sociohistorique internationale nécessite, au préalable, une analyse compréhensive fine de la spécificité de la ritualisation dans les pratiques funéraires, incluant l'attribut de transformation au fil du temps. C'est pourquoi notre analyse intègre l'élément processus d'adaptation dans la recherche même de la spécificité de la pratique sociale du type rituel funéraire; et, c'est aussi pourquoi nous nous concentrons sur l'essence contextuelle de son identification.

La crémation est autorisée en France depuis la Loi du 15 novembre 1887 sur la liberté des funérailles, mais la pratique crématiste connaît un changement de volume dans les

[137] Pour approfondir l'histoire de ces évolutions, lire Marie-Française Dieber (2002), Pierre Chaunu (1978), Ollivier Hubert (2000); Anne-Marie Tillier (2013); Michelle Vovelle (1983); Phillipe Rouillard (1999) et Jean Giuart (1979).

années succédant à Vatican II (1962-1965), Concile au cours duquel l'Église catholique romaine lève l'interdit sur la pratique crématiste à la suite de sa proscription papale survenue le 19 mai 1886[138]. C'est plus précisément à partir des années 1980 que l'on constate une augmentation du taux de crémation, qui dépassera 1 % des décès (Davies et Mates, 2005)[139]. Au cours des 35 à 50 dernières années, de nombreuses métropoles d'Europe ont vu la crémation devenir le mode majoritaire de traitement du corps des personnes décédées. Le fait à retenir est, à cet égard, moins le symbole du passage à une pratique majoritaire – c'est-à-dire le passage de l'inhumation à la crémation – que la tendance comportementale générale appuyée par un rythme accru. Bref, la courbe de croissance du nombre de traitements par crémation des décès relativement au nombre de personnes décédées semble suivre une fonction exponentielle. Il est remarquable de constater qu'un si grand nombre de personnes adopte une pratique crématiste aussi rapidement. Par le passé, cette transformation a été si spectaculaire par son ampleur et son amplitude (quantité et rythme) que, sous différentes interprétations qui y voyaient un comportement homogène, ce sont en réalité cachés des comportements hétérogènes. Nous pensons que ces derniers n'ont pas été suffisamment considérés tant le phénomène semblait radical de même que ses explications (Urbain, 2004, 2005 [1989]).

Notre travail ne s'inscrit pas dans une perspective religieuse, quoique cet élément mérite des précisions. Le discours officiel des religions orthodoxe, musulmane et juive proscrit la pratique crématiste ou prescrit l'inhumation comme mode de traitement du cadavre du fait des recommandations à suivre lors des rituels religieux traditionnels. La composante religieuse dans ses dimensions pratiques, ses applications formelles et informelles et ses discours officiels constituent, à elles

[138] Décision de la Congrégation du Saint-Office du 8 mai 1963.
[139] Pour des données européennes sur la crémation, voir la revue *Pharos* et *Transition*. Voir également la Fédération internationale de crémation (ICF) (http://www.int-crem-fed.org/, consulté le 2 juin 2015).

seules, une extraordinaire réflexion à modéliser plus largement. D'aucuns en ont proposé des bases dans différents contextes (Léger, 2008; Lévy, 2003; Besancenay, 1997), certains mêmes dans des contextes migratoires (Aggoun, 2006; Bradley et Trouillet, 2011; Chaïb, 2006; Rachédi, 2015). Nous avons choisi de nous concentrer sur les éléments transversaux davantage que sur ces données. Celles-ci ne seront pas prises en considération dans leur spécificité dans notre corpus.

La crémation est pratiquée par les protestants et les catholiques, les agnostiques et les laïcs. Nous avons choisi deux contextes d'enquête où les traditions religieuses sont historiquement influentes, l'une par le protestantisme et l'autre, par le catholicisme. Du fait que ce soit la nature distinctive des éléments rituels qui nous intéresse dans les comportements funéraires contemporains, plutôt que de proposer une étude comparative entre ces deux contextes socioculturels et religieux, nous avons choisi ces contextes pour élargir et diversifier notre échantillon, soit deux populations nationales distinctes, avec un tirage d'échantillon selon leurs contextes et caractéristiques propres : des milieux urbains davantage crématistes, des dimensions religieuses existantes dans leurs traditions et, dans chacun des cas, une région où le taux de crémation est particulièrement élevé.

4.1.3 Centre funéraire de Strasbourg

La Communauté urbaine de Strasbourg (CUS) est responsable de la gestion administrative du Centre funéraire de la ville de Strasbourg[140]. Sur ce territoire, il n'y

[140] http://www.centre-funeraire-strasbourg.com/, consulté le 2 juin 2015.
http://www.strasbourg.eu/fonctionnement-ville-cus/communaute-urbaine-strasbourg/presentation-cus, consulté le 2 juin 2015.
Depuis le moment où notre terrain a été fait, la structure organisationnelle et le mode de gestion ont changé. La structure créée 1922 était devenue une Epic en 2002 et devient une Société d'économie mixte (SEM) en 2012. Une Sem est un modèle de gestion public-privé. Restreinte à l'activité du Centre funéraire tel que nous la décrivons, sa structure s'est élargie depuis trois ans lors du rachat d'un

a qu'un seul crématorium. Conséquemment à cela et au faible nombre de chambres froides du département, la plupart des défunts transitent par là. De plus, il s'agit du seul crématorium dans le département du Bas-Rhin et du plus actif de la région[141]. Quotidiennement, près de quatorze corps y étaient incinérés, soit une moyenne de 70 par semaine, 280 par mois et 3 360 par année, sur un total moyen de près de 55 000 décès par année en France[142]. D'autres corps transitent par les « frigos » avant d'être inhumés ou déplacés en Allemagne ou dans un autre département français. Durant les trois mois de notre terrain, nous avons participé à près de 230 cérémonies. Certaines du début à la fin, d'autres partiellement, car il fallait effectuer d'autres tâches. L'équipe du Centre funéraire de Strasbourg était constituée de six personnes, dont le directeur nommé par le conseil administratif de la Communauté urbaine de Strasbourg. Le directeur faisait appel à un saisonnier pendant l'été. Le but était d'alléger la charge de travail du personnel car, pendant cette période, il faut s'occuper de l'entretien des aménagements paysagers. Notre mission consistait à suppléer le manque d'effectif du fait que les employés prenaient leurs vacances en été, permettant ainsi leur rotation. C'est à ce titre que nous avons travaillé de juin à août 2008. Chaque employé devait être aussi polyvalent que possible afin d'être en mesure d'effectuer les tâches d'un absent. Deux employés étaient conducteurs de four, deux s'occupaient essentiellement de l'entrée et la sortie des « restes humains » (« accueil technique »), deux autres de l'accueil principal et de l'accompagnement des familles.

établissement de pompes funèbres réunissant, de ce fait, l'ensemble des compétences et des métiers funéraires. Le Centre funéraire de la ville de Strasbourg est maintenant appelé Pôle funéraire public de Strasbourg (PFPS), son nouveau gestionnaire est désormais à la direction de 23 salariés.

[141] Les deux autres sont à Mulhouse et à Sausheim.

[142] Ces chiffres sont une approximation. Ils ne reposent pas sur un traitement statistique des registres du CFS. D'après la FFC, en 2011, 2 996 personnes ont été incinérées à Strasbourg, soit une moyenne d'environ 11 personnes incinérées entre le lundi et le vendredi dans trois fours, soit 3 à 4 incinérations par four. En estimant à 2 h les activités de la mise en feu, la combustion, le nettoyage des cendres (enlever les métaux), le broyage, le refroidissement des cendres et le transfert en urne; alors globalement, sur une base de 3 à 5 incinérations par jour, le temps de la journée serait étalé sur 7 heures non-stop. À cela, il faudrait ajouter que des écarts existent selon les corps et la performance des fours, etc. Le conducteur de four commence la journée à 3 ou 4 heures du matin afin de répondre aux exigences de planification des cérémonies journalières.

Nous avons tenu toutes ces fonctions, à l'exception de conducteur de four qui nécessitait une formation technique spécifique. Nous allions parfois chercher directement un corps à la morgue de l'hôpital, nous avons fait la mise au four[143], nous avons accompagné les familles, inhumé des cendres, etc. Le Centre funéraire loue des salles (« chapelles ») pour les obsèques, des salons privés pour l'exposition du corps (« salon privé »). Le centre organise et sert des repas après la cérémonie ou laisse la salle à l'usage des familles (« salle de convivialité »). Occasionnellement, nous avons vu la chambre de thanatopraxie utilisée pour des toilettes religieuses. Elle est plus souvent utilisée pour l'embaumement réalisé par un thanatopracteur, quoiqu'elle ne leur soit pas réservée. Les employés se chargeaient aussi parfois de disperser ou de mettre en terre les cendres avec les familles ou sans les familles. Ils accompagnaient la famille ou présidaient une cérémonie à cette occasion et assez régulièrement, un employé remettait l'urne directement à la famille[144]. L'essentiel de la mission publique du Centre funéraire consistait à assister et à offrir des services aux entreprises de pompes funèbres (publiques ou privées) qui ont le mandat et la charge des services funéraires[145]. Le Centre funéraire de Strasbourg ne vendait pas de services directement à la famille, mais aux pompes funèbres. Cela a changé depuis sa constitution en Pôle funéraire public de Strasbourg (PFPS). Ce sont les entreprises funéraires qui en étaient les clients. Maintenant constitué d'un département de pompes funèbres, le PFPS peut dispenser l'ensemble de la chaîne opératoire du funéraire. Au cours de notre terrain, nous avons pris la mesure du rôle des techniciens du crématorium, des différents agents funéraires qui s'occupent du cimetière, des démarches administratives, de la mise en place des cérémonies, etc. Les échanges quotidiens avec les familles et les professionnels ont nourri notre réflexion tout au

---

[143] Il s'agit de mettre le cercueil dans le four devant la famille qui regarde cela derrière une vitre. On parlait de « visualisation ».

[144] De nouvelles observations seraient nécessaires depuis la Loi du 19 décembre 2008 portant sur la législation funéraire et celle sur les diplômes dans le secteur funéraire du 30 avril 2012.

[145] Vous pouvez trouver une liste des tarifs sur la page de l'AFIF. http://www.afif.asso.fr/francais/conseils/tarifs.crematorium/Strasbourg.html, consulté le 2 juin 2015.

long de notre terrain et, plus largement, de notre recherche, alors que nous poursuivions nos échanges avec le milieu. Cela a aussi été un exercice d'intégration expérientiel au milieu de travail funéraire. Il ne s'agissait pas simplement de « faire un terrain » en vue de récupérer des données utiles à un travail académique, mais d'être immergé quotidiennement dans ce terrain et d'exercer pleinement notre participation, et cela, avec la fatigue physique et psychique ainsi que les incertitudes liées à une pratique[146] relationnelle.

4.1.4 Le Québec

Le Canada est une nation fédérale sous un régime parlementaire constitué de dix provinces, dont le Québec, et de trois territoires[147]. Chaque province est un État fédéré qui possède des pouvoirs souverains et des compétences législatives qu'il partage avec le gouvernement fédéral canadien. Le droit funéraire, quoiqu'il ne soit pas constitué de manière distinctive, relève en partie des compétences provinciales[148]. Cela signifie, par exemple, que les lois ontariennes sur les destinations des cendres ne sont pas les mêmes à Toronto ou à Montréal. Le Québec est une province

---

[146] À cet égard, nos expériences professionnelles passées d'intervention en urgence de santé, d'intervention en accompagnement d'endeuillés et notre formation académique pluridisciplinaire de sociologie, d'anthropologie, de travail social et de sciences sociales des religions avec une spécialisation en études sur la mort nous auront permis de développer des compétences particulières pour exercer cet emploi, et surtout, de développer une polyvalence et une adaptabilité essentielle à ce poste sur le volet relationnel, communicationnel, émotionnel et organisationnel. En revanche, nos compétences relatives aux dimensions techniques de l'emploi, telles que l'usage d'une machine à tondre le gazon, nous faisaient défaut. Ces lacunes ont servi de levier pour développer des relations dans le milieu. Rapidement, la figure de l'étudiant « intello » qui juge les professionnels s'est transformée en « recrue » à qui il faut expliquer le métier. À la fin de ce contrat, une possibilité d'un autre emploi dans le milieu, permanent cette fois, s'est présentée à nous et nous l'avons déclinée afin de poursuivre nos recherches.

[147] Les provinces sont : l'Alberta, la Colombie-Britannique, l'Île-du-Prince-Édouard, le Manitoba, le Nouveau-Brunswick, la Nouvelle-Écosse, l'Ontario, le Québec, la Saskatchewan et Terre-Neuve-et-Labrador. Les territoires sont : les Territoires du Nord-Ouest, le Nunavut et le Yukon.

[148] Le travail de synthèse de la législation funéraire n'ayant jamais été réalisé, précisons que notre propos est une simplification. En réalité, d'un contexte à un autre, les compétences provinciales et fédérales doivent dialoguer en la matière.

majoritairement francophone. Les premiers arrivants français, « Canadiens français », se sont établis originellement sur le territoire que l'on nomme aujourd'hui le « Québec » et l'« Ontario ». Le territoire est majoritairement peuplé le long de la frontière avec les États-Unis. La capitale du Québec est la ville de Québec, où se situe le parlement, siège du gouvernement. La plus importante agglomération est la ville de Montréal, avec près de 2 millions d'habitants en 2014 et 3,8 millions, en 2011, pour l'ensemble de la région métropolitaine de Montréal. En somme, il y a 8,2 millions d'habitants au Québec, dont pratiquement la moitié vit dans les régions de Montréal et de Québec. Le territoire québécois fait près de trois fois la superficie du territoire métropolitain français. En 2014, l'Institut de la statistique du Québec (ISQ) proposait la donnée provisoire de 63 000 décès à l'échelle nationale et de 14 812 à Montréal.

4.1.5 Contexte socioreligieux

Dans la décennie 1960, l'État québécois vit une période que l'on appelle la Révolution tranquille. C'est une époque de l'histoire caractérisée par un mouvement social collectif qui a redéfini l'identité nationale en profondeur, accompagné d'une réorientation politique telle l'adoption étatique de principes de l'État-providence. Ceux-ci ont conduit à une décléricalisation et à une déconfessionnalisation des institutions (Falardeau, 2013). Longtemps administrée par les institutions religieuses, la société québécoise est entrée dans une période de désacralisation de différentes sphères de la société civile (Linteau *et al.*, 1986). Ces transformations ont touché notamment l'éducation, avec la création du ministère de l'Éducation en 1964 et la santé, avec l'adoption du régime d'assurance hospitalier en 1961 et du régime d'assurance maladie en 1971. La sphère des morts, en revanche, celle du monde funéraire reste largement à la charge des Églises protestantes et catholiques (Robert, 2014) et de l'industrialisation qui se développe alors (St-Onge, 2001). En 2015, la prise en charge des morts et des restes humains est encore régie par une législation peu outillée et de plus en plus inadéquate face aux pratiques funéraires : Loi des

cimetières catholiques romains[149] (Église catholique, 2010), Loi sur les compagnies de cimetières[150] et Loi sur les cimetières non catholiques[151]. La norme BNQ 9700-699 du Bureau de normalisation du Québec relatif aux services funéraires a été émise en 2009 et donne des balises aux entrepreneurs du milieu funéraire. Il est écrit qu'elle « a pour objet de fixer des exigences à la qualité de la prestation des services à la clientèle offerts par les entreprises de services funéraires » (p. 1). En 2012, le gouvernement a proposé le projet de Loi 83 intitulé *Loi sur les activités funéraires,* qui a été mis de côté après les élections de 2013. Le 17 novembre 2014, dans une lettre ouverte publiée dans *Le Devoir*, la directrice de la Corporation des thanatologues, Valérie Garneau, attirait l'attention du ministre de la Santé et des Services sociaux, Gaétan Barette, sur les problèmes rencontrés par les professionnels du milieu funéraire[152]. Au printemps suivant, elle donnait une entrevue à Patrick Moreau dans la revue *Argument*. Elle y soulevait plusieurs dangers et dérives liés au cadre juridique insuffisant. « Il faut des balises, oui, parce qu'il y a des demandes formulées lors de préarrangements qui soulèvent des questions légales. » (Garneau, 2014, p. 9) Ses propos suscitèrent plusieurs réactions vives. Dans l'article « La corporation des thanatologues en a fumé du bon ! », Jocelyne Dallaire-Légaré, présidente de l'entreprise Alfred Dallaire Memoria considère quant à elle que :

> La présidente du CTQ [Valérie Garneau] justifie la prise de position de son organisme par une prétendue augmentation des "*risques d'erreurs et de fautes graves*" qui menaceraient actuellement la profession. Elle cite à ce propos une

---

[149] http://www2.publicationsduquebec.gouv.qc.ca/dynamicSearch/telecharge.php?type=2&file=/C_40_1/C40_1.html, consulté le 2 juin 2015.
http://www.accquebec.com/fr/lois-et-reglements, consulté le 2 juin 2015.

[150] http://www2.publicationsduquebec.gouv.qc.ca/dynamicSearch/telecharge.php?type=2&file=/C_40/C40.html, consulté le 2 juin 2015.

[151] http://www2.publicationsduquebec.gouv.qc.ca/dynamicSearch/telecharge.php?type=2&file=/C_17/C17.html, consulté le 2 juin 2015.

[152] http://www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/424073/funerailles-ou-tout-est-permis-on-s-approche-dangereusement-d-un-far-west-funeraire, consulté le 2 juin 2015.
http://ici.radio-canada.ca/regions/quebec/2014/11/17/003-thanatologue-far-west-funeraire-rites.shtml, consulté le 2 juin 2015.

> série de faux problèmes et de comportements burlesques qui, à notre avis, déforment complètement la réalité du domaine funéraire au Québec. [153]

Notre thèse est exploratoire, en ce sens où les transformations que nous étudions relèvent de comportements en train de changer au moment de notre terrain et de notre écriture. D'autre part, ces transformations soulèvent des émotions fortes, qui suscitent encore des initiatives renouvelées et en constante redéfinition. Nos analyses en la matière n'ont que peu de place pour prendre de la distance tant il est inévitable de proposer des interprétations sur les mouvements et les réactions « à chaud » du milieu funéraire et de la société. Ce faisant, outre notre corpus, nous puisons, comme ici, des arguments dans les événements d'actualité et des phénomènes qui ressortent de ces mutations dans les dix dernières années. C'est là une difficulté supplémentaire qui rejoint certains de nos questionnements épistémologiques que de constituer une partie de son corpus avec des données empiriques « chaudes », qui suscitent encore une vive réaction et animent l'émotion. Pourtant, depuis que nous avons commencé à travailler dans ce champ, les transformations se sont si vite réalisées qu'il nous aura fallu effectuer des allers-retours fréquents aux données de terrain, réactualiser notre corpus, revérifier les nouveautés en matière législative et construire avec la dynamique inhérente de cet objet qu'est le processus rituel. Notre travail se situe en plein cœur de l'actualité du milieu de pratique funéraire et au cœur des débats houleux en la matière dans la dernière décennie[154]. En témoigne aussi, l'engagement récent de Guy Laliberté[155] dans le domaine funéraire, avec Pangéa, un projet qui a

---

[153] http://www.ledevoir.com/politique/quebec/425654/la-replique-les-thanatologues-la-corporation-en-a-fume-du-bon, consulté le 2 juin 2015.

[154] Cela s'illustre également par la quantité de revues et de magazines qui traitent de ces questions d'actualité.

[155] Il est le fondateur du Cirque du Soleil, mondialement connu.

l'ambition de créer un espace commémoratif redéfinissant le rapport à la mort et à la mémoire des personnes décédées[156].

4.1.6 Complexe funéraire de Montréal

Il n'y a pas des services publics funéraires au Québec. Le Coroner s'occupe généralement des morts violentes, lorsque la cause de la mort n'est pas claire et lorsque l'identité de la personne est inconnue[157]. Le curateur public, quant à lui, est responsable des personnes décédées dont les héritiers refusent de s'occuper ou dont on ne retrouve pas de proches ou de famille. Dans ces cas, la prestation de décès[158] couvre la crémation et les cendres sont dispersées dans la fosse commune[159]. La prise en charge des restes humains est du ressort des « compagnies funéraires », dont plusieurs modèles existent. Il y a tout d'abord les services funéraires religieux traditionnels (Lachance 2000; Simard et Brault, 2008), tels que ceux du Cimetière Notre-Dame des Neiges (CNDDN) ou du Complexe funéraire du Mont-Royal, par exemple. Exception faite de Montréal et de quelques autres villes importantes du Québec, ces services funéraires ont souvent peu de ressources. Ils travaillent régulièrement avec les paroisses, notamment avec les cimetières protestants et catholiques. La gestion économique de ces derniers est difficile et rarement rentable. En plus des cimetières catholiques et protestants, il existe à Montréal et ses environs des cimetières juifs et musulmans. Un autre type de « compagnie » existe, on parle de « compagnie privée » ou « d'industrie funéraire » dans le langage courant. Il s'agit simplement d'entreprises, dont le fonctionnement organisationnel est globalement similaire à celui des précédentes organisations (religieuses), mais elles ne sont pas

---

[156] Voir *Le Devoir*, 26 mai 2015, Journal de Montréal du 26 mai 2015.
[157] https://www.coroner.gouv.qc.ca/index.php?id=18, consulté le 2 juin 2015.
[158] Cette prestation de décès est une aide financière pour les proches prévue par le Régime des rentes du Québec.
[159] http://www4.gouv.qc.ca/FR/Portail/Citoyens/Evenements/deces/Documents/guide_deces_francais_2015_2016_webV4.PDF?PDF, consulté le 2 juin 2015.

soumises aux mêmes lois provinciales. Certaines compagnies sont de taille modeste, tandis que d'autres sont des sociétés cotées en bourse. Certaines compagnies adhèrent à la Corporation des thanatologues du Québec (CTQ). Et enfin, il existe des coopératives funéraires, dont la plus ancienne a été créée en 1942 à Château-Richer (Coulombe, 1982). Elles sont regroupées en une fédération depuis 1987; la Fédération des coopératives funéraires du Québec. Ce mouvement regroupe aujourd'hui 22 coopératives. Elles sont construites sous le modèle d'entités économiques reposant sur des principes de coopération de leurs participants ou « membres ».

Nous avons effectué notre terrain dans une compagnie privée, dans un complexe funéraire sur l'île de Montréal. Celui-ci était constitué d'une chapelle multicultes, de plusieurs salles, de laboratoires de thanatopraxie, mais ses locaux n'abritaient aucun four pour effectuer les crémations, qui se faisaient dans une autre succursale[160]. Nous remplissions alors les fonctions suivantes : préposé au service, préposé à l'accueil et porteur. Durant notre terrain, nos tâches ont consisté notamment à effectuer le transport des fleurs, des cercueils, à entretenir le salon funéraire, à accueillir les demandes des familles et à y répondre, à disposer et à arranger les salons et les arrangements floraux et à assister les directeurs de funérailles (maîtres de cérémonie) pour la préparation et la tenue des obsèques.

4.2 Description des participants

Précédemment, dans la présentation de notre schéma conceptuel, nous utilisions, en fonction du choix des auteurs, plusieurs termes de manière contiguë, tels qu'« agent » et « acteur ». Tous avaient le sens de « participant au processus rituel ». Avec

[160] Notons qu'il existe au Québec des sous-traitants en la matière, c'est-à-dire des compagnies dont l'activité exclusive est l'incinération de cadavres.

Giddens et Houseman, nous défendons l'idée que le processus rituel est agi par ses participants, qui agissent sur le processus rituel en vue de produire du rituel, lequel à son tour contraint les participants à agir sur le rituel. Toutefois, nous explicitons qu'il existe des personnes non participantes. C'est un premier point qu'il est important de souligner, car il pose la question de la *position* vis-à-vis du processus rituel, qui n'est pas le rituel lui-même. En effet, le processus rituel comporte des éléments et des personnes qui peuvent jouer un rôle en vue du rituel, sans pour autant y participer dans le contexte de réalisation de l'action. Par exemple, pensons à l'artiste qui crée l'urne funéraire. L'artiste travaille à son atelier après avoir pu échanger avec la famille ou l'opérateur funéraire qui en prend la commande. Celui-ci, pourrait-on dire, participe au processus rituel en produisant un objet, réceptacle des cendres, qui sera remis à la famille ou exposé durant la cérémonie ou dans une case du columbarium. Pourtant, en aucun cas il ne participe aux obsèques. Nous distinguons les participants au processus rituel des non-participants, ceux qui ne sont pas au courant du décès; et enfin, les participants au rituel en acte, des non-participants du rituel en acte. L'opérateur funéraire est un participant en acte dans l'espace de la cérémonie. Il bouge, agit, communique, réconforte, fait preuve de sollicitude, etc. Les non-participants peuvent aussi, comme dans notre exemple de l'artisan de l'urne, avoir participé au processus rituel sans être présents à ce moment-là.

Parmi les participants au processus rituel qui jouent indirectement un rôle au moment de la cérémonie, il y a ceux dont l'action manifeste la présence et d'autres dont les actions sont indifférenciées. Un fleuriste participe au processus rituel, mais n'est pas présent à la cérémonie. L'arrangement floral est là, à côté du cercueil. Il est le produit d'une participation, celle de la famille qui l'envoie et non celle du fleuriste a qui on prête une intentionnalité : celle de manifester l'expression de sentiments de compassion dans cette présence de fleurs, à travers cette attention de les envoyer, accompagnée d'une carte de condoléances. Le fleuriste effectue, dans ce sens, des

actions que l'on n'a pas de peine à reconnaître comme importantes tant elles font partie de son activité, mais son travail est indifférencié, et même dépersonnalisé, pourrait-on ajouter. Cela ne veut pas dire qu'il a une valence négative, mais plutôt qu'il n'a que rarement l'occasion d'être influencé par la personnalité ou la famille du défunt pour réaliser son arrangement floral. La couronne mortuaire en est un exemple. Ce n'est d'ailleurs pas le travail du fleuriste qui est reconnu, mais le « l'attention », la « gentillesse », le « respect » du client, des proches des endeuillés qui les envoient ou qui participent à la cérémonie.

Nous parlerons d'« acteur » (*agent*) pour les entités qui participent au processus rituel. Parmi les acteurs au processus rituel, nous distinguons les entités humaines et les entités non humaines, que nous considérons d'ailleurs d'importance égale.

4.2.1 Les entités humaines

Parmi les participants potentiels au processus rituel, il existe plusieurs types d'entités humaines. Nous les regroupons en trois grandes catégories : les acteurs du milieu funéraire, les acteurs endeuillés et le mort, le défunt. Notre posture de départ consiste à glisser dans la complexité du réel par la description du terrain que nous faisons de ces trois grands types d'acteurs, sans présumer de leur influence ni de leurs intentions, afin de ne pas les réifier. Ce faisant, nous nous introduisons dans les dynamiques relationnelles du processus rituel funéraire.

Les acteurs du milieu funéraire

Les professionnels du milieu funéraire sont des acteurs de premier ordre du processus rituel funéraire. On les appelle parfois des « opérateurs funéraires », des « agents funéraires » et, au Québec, des « thanatologues ». Ils travaillent avec le corps des personnes décédées et les familles endeuillées. Derrière l'appellation « professionnels

du milieu funéraire » se cachent en réalité de nombreux corps de métiers qui effectuent des tâches aussi variées que la « mise en bière », la thanatopraxie, les préarrangements funéraires, les arrangements avec les familles, mais aussi la gravure de pierre tombale ainsi que les arrangements paysagers, le fossoyage ou l'entretien des fours de crémation. Certains sont directement en contact avec les familles : les porteurs, chauffeurs, fossoyeurs, les préposés à l'accueil des familles, le maître de cérémonie, ministre du Culte, le conseiller ou l'assistant funéraire, le thanatopracteur, le psychologue et le notaire, par exemple. D'autres ne sont pas directement (ou plus rarement) en contact avec les familles, notamment les métiers de la pierre, l'imprimeur, le conducteur de four, l'artisan créateur d'urne, le marbrier, le manufacturier de cercueil, etc. Avant de comprendre les relations qui se jouent sur notre terrain, il est utile de décrire un peu plus les grands acteurs du milieu funéraire. Ils sont présentés autant que possible dans l'ordre chronologique du processus des obsèques.

Avant cela, nous souhaitons souligner rapidement une idée sur laquelle nous reviendrons par la suite. Cette industrie funéraire découle d'une idée admise en filigrane de manière si prégnante qu'elle est systématiquement adoptée comme un présupposé implicite : les familles endeuillées ont besoin d'assistance. Cette idée est une des conditions d'existence de cette industrie et, subséquemment, participe aux logiques qui développent le visage du marché funéraire depuis les années 1970. C'est une des raisons qui fait que le milieu funéraire a été investi d'une mission de prise en charge des restes humains et d'une mission d'assistance aux familles, et qu'ont été progressivement investis les champs de l'accompagnement des pratiques de deuil (*counseling*) et du travail psychique du deuil (psychologues)[161] (Neimeyer et *al.*, 2011; Neimeyer, 2015; Horn et Hoskins, 2011). Chose étonnamment connue et

[161] Voir la revue *Death Studies*. Le psychologue Robert Neimeyer est le rédacteur en chef.

largement admise : de manière générale, et cela, bien qu'il soit inimaginable et techniquement impossible de se passer des pompes funèbres, ces professionnels ne bénéficient pas d'une « bonne image » dans la société. Les plus connus, les agents funéraires particulièrement, souffrent d'une mauvaise réputation (Bernard, 2009b, p. 47 et s.). On leur reproche de gagner leur vie sur la souffrance des familles et de faire passer leur profit économique avant tout (Sondage TNS Sofrès, 2003). Sans plus approfondir cet argument, nous considérerons que leur préexistence même est une manifestation significative des logiques préétablies du processus rituel. Ce reproche est d'autant plus questionnable si l'on constate le contraste avec d'autres professionnels luttant contre l'irrémédiable, tels que les oncologistes ou les médecins de soins palliatifs qui, eux, connaissent une valorisation et une reconnaissance gratifiante. Il y a là un paradoxe, sur lequel nous reviendrons en cours d'analyse entre le postulat collectif d'un besoin d'assistance et l'aversion largement répandue à l'égard de ces professionnels.

Nous allons maintenant décrire les différents métiers du funéraire et leurs acteurs tels que nous les avons observés dans les deux contextes, français et québécois, et tels que la littérature les documente. Les appellations changeant d'un lieu à l'autre[162], nous regroupons autant que possible les différentes tâches et les postes correspondant entre l'Alsace et le Québec.

Assistant funéraire (Agent funéraire)

C'est souvent avec l'*assistant funéraire* que se fait le premier contact de la famille venant d'apprendre le décès d'une personne. Il a plusieurs fonctions : il est agent commercial, puisqu'il vend une prestation de service et coordonne cette prestation. Il

[162] La nouvelle législation sur les formations funéraires en France est en train de transformer cela.

établit un contact pour satisfaire la famille endeuillée. La procédure qui découle de cette rencontre fait intervenir divers agents de la Maison funéraire (funérarium ou complexe funéraire); un thanatopracteur, des fossoyeurs, des porteurs, un maître de cérémonie, le conservateur de cimetière (France), le personnel du crématorium, les marbriers, les poseurs de monuments funéraires (parfois le fossoyeur), les graveurs de monuments, etc.[163]. En France, en règle générale, les obsèques avec le corps doivent avoir lieu dans un délai allant de 24 heures à 6 jours après le décès[164]. Au Québec, les obsèques peuvent être effectuées dans les premières 24 heures s'il n'y a pas de suspicion sur les causes de la mort. Il arrive fréquemment que le corps soit d'abord incinéré rapidement, et plus tard, le week-end suivant, par exemple, la cérémonie est officiée. Celle-ci est alors faite en présence de l'urne et souvent d'une photo. Généralement, au Québec, les communautés juives et musulmanes réalisent les obsèques dans les premières 24 heures. Dans la communauté juive, la *Hevra Kaddisha*, communauté ou assemblée sainte, s'occupe des funérailles et de l'accompagnement des mourants[165]. Chez les musulmans, il existe différentes possibilités dont, en France, le rapatriement des dépouilles en terre sainte, tandis qu'au Québec, des cimetières musulmans existent (Aggoun, 2006)[166].

---

[163] Si vous souhaitez approfondir les professions du milieu funéraire et l'organisation des obsèques en France, vous pouvez lire *Croque mort : une anthropologie des émotions* de Bernard Julien (2009a, p. 31 à 135) tiré de sa thèse ethnographique.

[164] En France, la déclaration de décès doit être effectuée dans un délai de 24 heures suivant le décès, attesté par le certificat de décès délivré par le médecin, le commissariat ou la gendarmerie. L'acte de décès est dressé par l'officier d'État civil de la commune du lieu du décès.

[165] Et des différentes dispositions dans les cimetières juifs.

[166] En contexte d'immigration en France comme au Québec, il y a de plus en plus d'adaptations selon les religions, les trajectoires d'immigration, les réseaux sociaux, dont ceux d'appartenance aux communautés ethnoculturelles ou religieuses, etc. (Aggoun, 2006; Dif, 2003; Giddoin, 2010; Rachédi *et al.*, 2010).

En France, il faut en général agir assez rapidement puisqu'une grande partie des démarches sont à réaliser dans les huit jours qui suivent le décès[167]. L'assistant funéraire accompagne la famille et est en contact avec :

- un thanatopracteur si l'on souhaite faire des soins de conservation du corps[168],
- le responsable de la Maison funéraire ou du funérarium, s'il y a une volonté d'accueil des proches et d'organiser une cérémonie,
- les services de la mairie pour la déclaration du décès en France (dans les 24 heures), et pour la demande d'autorisation de travaux dans un cimetière, s'il faut créer une sépulture ou pour avoir une autorisation d'inhumation, par exemple[169].
- le ministre du Culte, le laïc ou le prêtre lors des cérémonies religieuses (Lamine, 2004; Béraud, 2007),
- les commissariats de police pour avoir une autorisation lorsqu'il y a transfert d'un corps en véhicule (sceller le cercueil) et pour les exhumations,
- le conservateur de cimetière ou le responsable du crématorium,
- la presse pour la nécrologie,
- les différentes banques ou mutuelles pour définir les modalités de règlement,
- l'assurance vie,
- les impôts,
- etc.

Au Québec également, il est recommandé d'effectuer les démarches rapidement. « Le décès d'un proche est une épreuve difficile à traverser, qui exige d'accomplir rapidement certaines démarches administratives » (*Que faire lors d'un décès*, 2015-16, p. 6). Le médecin constate le décès et dresse un constat de décès en deux exemplaires qui sont remis au directeur de funérailles (assistant funéraire), lequel prendra en charge le corps. Il s'occupera de faire la déclaration de décès au Directeur

---

[167] Les arrangements funéraires doivent se faire six jours au plus après le décès.
[168] Après 24 heures, les soins sont obligatoires au Québec.
[169] C'est également la mairie de la commune qui autorise le transport des corps en dehors de la commune, qui autorise leur venue, la crémation ou délivre un certificat d'hérédité.

de l'état civil. Relativement aux inhumations, aucune autorisation de l'État civil n'est requise. L'État ne garde aucune trace de la destination des personnes décédées. Les cimetières tiennent des registres et donnent ces autorisations. Il existe des cimetières catholiques, protestants, juifs, musulmans et des coopératives. Ce sont tous des cimetières privés administrés, hormis en Estrie (région du Québec), où il existe des cimetières familiaux[170].

Agent de Maison funéraire (athanée, funérarium ou complexe funéraire)

La « Maison funéraire », « le funérarium » ou le « complexe funéraire » est un lieu qui reçoit les défunts et leur famille. Elle a remplacé la traditionnelle exposition à domicile. Certaines sont équipées de « chambres froides » ou « réfrigérées », qu'on appelle aussi des « morgues » et qui peuvent donc recevoir les cadavres, alors que d'autres s'occupent essentiellement de cérémonies funéraires ou de présentation du mort. En France, c'est là qu'on accueille les personnes décédées pendant que la famille s'occupe des arrangements (démarche qui dure en général 2 à 3 jours), et donc jusqu'à la mise en bière, parfois la thanatopraxie, puis l'inhumation ou la crémation. Au Québec, la thanatopraxie est pratiquement universelle (après 24 heures, le corps doit être embaumé si on veut l'exposer). En règle générale, toutes les personnes décédées (domicile, établissement de soins ou de repos) passent par la Maison funéraire ou le complexe funéraire. Il en est de même pour les personnes décédées sur la voie publique, après autorisation des autorités de police en France. Au Québec, c'est le coroner qui en est responsable. En France, les agents funéraires ont pour fonction d'accueillir les familles, de préparer les défunts en vue de leur présentation. Les corps des personnes décédées peuvent avoir bénéficié de soins de conservation, ce qui permet de les laisser plus longuement dans un salon de présentation sans que les tissus organiques se décomposent. Ceux qui ne bénéficient pas de soins de

[170] Voir le recensement des cimetières sur le site de la Fédération écomusée de l'Au-delà.

conservation peuvent reposer sur des tables réfrigérantes en salon de présentation, ou alors être déposés dans les cellules réfrigérées en dehors des moments où ils sont présentés à la famille. Au Québec, il y a généralement présentation du corps, après que celui-ci ait bénéficié de soins de conservations, avant la cérémonie plus large, en famille. L'agent funéraire n'effectue pas de soins de conservation et n'y participe que rarement. Il arrive exceptionnellement qu'il assiste le thanatopracteur, fasse une toilette mortuaire ou assiste une famille pour cela (Lemonnier et Pasquera 2007; Wolf, 2010). Par contre, il a des horaires d'astreintes pour récupérer les défunts et les amener à la morgue du funérarium. En somme, l'agent funéraire a une fonction d'ambulancier funéraire. Il peut intervenir en tout lieu et en toutes circonstances, même après réquisition des autorités de police. Par ailleurs, les agents sont tenus de respecter des normes de sécurité et d'hygiène dans leurs pratiques de manipulation des défunts. Ils nettoient donc les sols des salons, les couloirs et la salle de préparation des corps, mais aussi les cases réfrigérantes avec des produits antibactériens, désinfectants. Au Québec, il y a plusieurs postes pour ces tâches et en général, seuls les thanatopracteurs touchent les corps.

Le thanatopracteur

La thanatopraxie[171] est la forme moderne de l'embaumement (Lemonnier, 2006; Durignon, 2009; Clerc, 2002). Les soins du corps effectués répondent avant toute chose à une fonction d'hygiène et d'esthétisme. Ils ralentissent la décomposition des cadavres par l'injection d'une solution antiseptique. Le thanatopracteur arrange aussi l'apparence du défunt par des techniques de maquillage. Il injecte des produits de conservation grâce à un tube artériel recourbé introduit dans la carotide droite. Lorsque la mise à nu de la carotide est impossible, une incision artérielle est faite en axillaire. Les fluides artériels utilisés en dilution avec de l'eau contiennent du

[171] http://www.thanatopraxie.com/, consulté le 2 juin 2015.

formaldéhyde et du méthanol. À l'aide d'un trocart introduit par voie abdominale, on aspire le sang du défunt directement du ventricule droit. Avec le trocart sont aussi aspirés les fluides des cavités abdominales et thoraciques avant que soit injecté un produit plus concentré en formol. Lorsque le soin proprement dit est fait (injection de 6 à 7 litres de liquide de conservation), le thanatopracteur prépare le défunt. Il comble les fosses nasales avec du coton, ferme la bouche avec un fil. Parfois, une colle cyanoacrylate est utilisée pour les lèvres et les paupières. Le visage, les oreilles, le cou et les mains sont hydratés. Le visage est maquillé, les cheveux coiffés, après quoi le corps est habillé. Parfois, des reconstructions faciales sont nécessaires. En France, le thanatopracteur peut travailler dans les morgues hospitalières, les maisons funéraires ou les maisons de retraite, mais aussi à domicile, dans des conditions parfois difficiles. Au Québec, on exerce dans les laboratoires d'un complexe funéraire.

Les fossoyeurs

Les fossoyeurs accomplissent l'une des tâches les plus ingrates dans le milieu funéraire. La base de leur travail consiste à creuser une fosse pour inhumer le défunt, l'urne ou les cendres, ou encore pour retirer un corps (exhumation). Pour l'inhumation en pleine terre, les fossoyeurs sont chargés d'aménager un espace dans le sol de la concession ou du terrain commun pour recevoir le cercueil. Le creusement d'une fosse peut se faire manuellement avec une pelle, une fourche et une pioche ou à l'aide de pelles mécaniques. Longtemps, au Québec, l'hiver empêchait de creuser jusqu'au printemps (Boudou *et al.*, 1996; Brault *et al.,* 1985). Désormais, les fossoyeurs peuvent travailler avec un marteau piqueur, dans des sols gelés ou des zones asséchées par la présence d'arbres. Lorsque le terrain est très souple, humide et qu'il existe un risque d'effondrement, des étais sont placés de chaque côté de la fosse dans le sens de la longueur. Pendant la cérémonie, les fossoyeurs sont généralement présents mais discrets; ils se tiennent à l'écart. Le plus souvent, ce n'est qu'après le

départ des familles qu'ils remblaient ou referment la sépulture. Au Québec, dans le cas des urnes mises en terre dans la concession, cela est fait devant la famille.

Il existe des exhumations administratives, secondaires à l'expiration des concessions, aux enquêtes judiciaires. Elles peuvent être faites à la demande de la famille pour le transfert du corps vers une autre sépulture ou pour faire de la place dans celle existante. L'exhumation n'est pas un événement anodin. En fonction de l'ancienneté de la sépulture, de la nature du cercueil, de la présence d'une housse mortuaire, de l'humidité et de l'acidité du sol, le cercueil et le corps sont dans un état de dégradation plus ou moins avancé. Lorsque le cercueil est trouvé en bon état de conservation au moment de l'exhumation, il ne peut être ouvert que s'il s'est écoulé cinq ans depuis le décès (Article R.2213-42 du Code général des Collectivités Territoriales). En France, lorsque le cercueil est trouvé détérioré, le corps est placé dans un autre cercueil, une boîte, ou dans un ossuaire, selon son état de décomposition. C'est à ce moment qu'il y a manipulation de cadavres putréfiés. Les exhumations sont, pour les professionnels du funéraire, des moments extrêmement pénibles, surtout lors de la manipulation de corps en voie de décomposition. Les odeurs sont intolérables, parfois asphyxiantes, selon certains.

Les porteurs

Le travail des porteurs consiste à transporter manuellement le cercueil contenant le corps du défunt, du domicile, de la morgue de l'hôpital ou de la maison de retraite[172] au corbillard, puis du corbillard au funérarium, puis à l'église éventuellement et enfin, au lieu de sépulture ou au crématorium. Les porteurs travaillent généralement en équipe de quatre ou de six et, pour la majorité, ils sont aussi chauffeurs. Dans les grandes entreprises, les porteurs sont des salariés à temps plein. Toutefois, dans les

[172] Souvent des « centres d'hébergement et de soins de longue durée » au Québec.

petites entreprises de pompes funèbres, on trouve souvent des retraités payés à la vacation ou des étudiants. C'est un métier qui nécessite une grande disponibilité et de la force physique.

Lors de la mise en bière (à domicile ou au funérarium), les porteurs soulèvent le corps du défunt, le portent et le reposent dans le cercueil (ces derniers sont plus lourds au Québec). Ils ferment ensuite le cercueil, puis le transportent. Leur travail comporte le soulèvement et la manutention de poids importants pouvant aller jusqu'à 200-250 kg, très souvent dans des espaces étroits. Ils sont parfois obligés de passer un cercueil par la fenêtre, ou de le porter à deux dans un escalier étroit en colimaçon, ou encore dans les cimetières dont les sépultures sont très rapprochées. Les porteurs installent le cercueil dans l'église sur des tréteaux ou un chariot et l'entourent de fleurs. Au cimetière, grâce à un système de cordages dont les crochets sont attachés aux poignées du cercueil, ils le descendent dans la fosse ou le caveau. Parfois, on utilise des machines pour cela.

C'est un métier à très forte charge physique par à-coups, sans possibilité d'échauffement, où la coordination des mouvements ne peut se faire que par signes ou échanges verbaux discrets.

Il existe plusieurs techniques de portage :
- Le portage à la poignée : on porte le cercueil en le soulevant par les poignées, d'une main;
- Le portage au bois : des rouleaux de bois sont passés sous le cercueil, et le porteur doit tenir d'une main le bout du rouleau et de l'autre main, la poignée du cercueil;
- Le portage à l'épaule est le plus fréquemment employé et demande des porteurs de même taille.

Les aides mécaniques à la manutention des cercueils sont peu utilisées en France, davantage au Québec. Une sorte de civière roulante peut aider à sortir le cercueil du véhicule, mais il faut ensuite le porter jusque dans l'église ou l'emplacement réservé au cimetière. Durant notre terrain en Alsace, nous n'avons vu que peu de portages de cercueil. Sachant que nous avions les cercueils avant l'arrivée des familles (souvent depuis plusieurs jours) et que nous les dispositions en salle, le portage des cercueils était assez rare puisqu'ils allaient très souvent être incinérés après. Les déplacements étaient faits sur des chariots. Ils nécessitaient deux personnes pour poser le cercueil et une pour le conduire. Au Québec, nous faisions les portages à l'épaule pour les déplacements. L'équipe de porteurs n'est pas toujours accompagnée d'un maître de cérémonie, mais c'est souvent le cas. L'un des porteurs fait alors office de maître de cérémonie. Les porteurs peuvent être amenés à accomplir d'autres tâches : le porteur peut faire office d'ambulancier funéraire pour le transfert des corps. Il peut transporter des corps dans des housses mortuaires (si le décès date de moins de 24 h en France) ou dans un cercueil fermé et scellé (si le décès remonte à plus de 48 h).

Le maître de cérémonie

En principe, le maître de cérémonie supervise la mise en bière, la fermeture du cercueil et le transport du corps. Sa tâche principale est d'organiser la cérémonie (église, cimetière et crématorium). Il supervise alors les installations et le placement des participants, fait l'animation et coordonne les gens, les temps d'activité et la prise de parole. Il place la famille et l'assistance dans l'église, par exemple. Il assiste le prêtre ou le ministre du Culte au besoin. Au cimetière, il peut proposer à l'entourage familial de se recueillir autour du cercueil. Il recueille et remet ensuite les cartes de condoléances qui étaient accrochées aux fleurs ou aux différents articles funéraires, il indique le registre de condoléances. Au Québec, on remet souvent des signets aux participants de la cérémonie (voir Annexe B). Le maître de cérémonie est, au Québec, le conseiller funéraire très souvent ou le ministre du Culte dans les entreprises de

petite taille. Il travaille en amont de la cérémonie pour que celle-ci se déroule conformément aux décisions qui sont prises avec la famille ou aux souhaits du défunt. Il est responsable de concevoir une cérémonie, de l'animer et de coordonner les relations avec la famille. Il doit parfois être en mesure de désamorcer les conflits. Il reformule les demandes et adapte le déroulement de la cérémonie selon le contexte. Il dirige les porteurs et coordonne les différentes actions des acteurs des obsèques.

Le maître de cérémonie est accueillant et réconfortant, tout en restant discret et efficace. Il possède généralement de grandes qualités humaines et relationnelles. En France, le conseiller funéraire s'occupe de la dimension commerciale dans un face-à-face avec la famille et les proches et le maître de cérémonie s'occupe de sa réalisation. Au Québec, les deux fonctions sont souvent occupées par une même personne.

Conservateur de cimetière

En France, les emplois de gardiennage de cimetière sont des emplois communaux. Il est de la compétence du conseil municipal de les nommer. En premier lieu, sa fonction de gardien est de renseigner et de guider. Il renseigne les entreprises de pompes funèbres et guide les visiteurs. Plus précisément, il emmène les cortèges jusqu'au lieu de sépulture. Il veille à ce que les interventions des différentes entreprises de pompes funèbres se déroulent bien et il doit être capable de régler les problèmes rapidement et conformément aux procédures administratives. En principe, il assiste à toutes les cérémonies funéraires (inhumations, exhumations, relèves).

Au Québec, selon le type de cimetière et son mode de gestion, l'équipe administrative s'occupe de déterminer les emplacements de sépulture et l'équipe de fossoyeurs prépare la sépulture. La gestion des cimetières relève des administrateurs des

cimetières, et la réglementation du cimetière relève de leur compétence. Ainsi, un cimetière, qu'il soit catholique, musulman, juif ou autre a la liberté de choisir les monuments funéraires qui ne peuvent pas être réalisés ou peuvent l'être d'une certaine manière. Dans l'histoire du Québec, il est arrivé de temps à autre des événements controversés[173] du fait qu'une grande liberté est laissée aux gestionnaires de cimetière. L'autre pendant de cette liberté est la responsabilité qu'ils portent vis-à-vis de l'opinion publique, qui les considère encore très souvent comme garants du caractère sacré des défunts (Labescat, 2014).

La deuxième fonction du conservateur, en France, est d'ordre administratif. Toutes les opérations funéraires sont notées dans des cahiers. Le conservateur doit tenir à jour des fiches individuelles de chaque personne décédée inhumée dans le cimetière. Dans les cimetières de grande taille, les conservateurs ne s'occupent pas eux-mêmes de l'entretien des espaces verts, d'autres employés s'en occupent. Dans les villes plus petites ou les villages, le gardien est le conservateur et est très souvent amené à nettoyer les allées, à faire l'entretien de monuments abîmés, des bancs, de l'équipement du cimetière situé dans ses zones publiques. Il n'est pas de sa responsabilité de nettoyer les sépultures et d'entretenir le monument lui-même. Toutefois, il peut fleurir les tombes qui sont abandonnées et veiller à ce que les dégâts ne soient pas dangereux. Comme au Québec, l'entretien et la préservation des sépultures sont de la responsabilité des familles. Au Québec, le gardien du cimetière effectue souvent toutes ces tâches. Il n'a pas de contacts avec les corps des personnes décédées. Toutefois, rien ne l'empêche d'aider à l'occasion un poseur de monument.

Sa dernière fonction, particulièrement dans les villages, à laquelle il consacre beaucoup de temps en France, est l'écoute des familles. Ils sont nombreux ceux qui

---

[173] Lire *Le scandale des frais funéraires* (Lamarche 1965).

viennent lui parler du défunt à qui ils rendent visite. Le gardien du cimetière endosse une certaine fonction de mémoire collective locale. Il entend les malheurs et vicissitudes des uns et donne parfois des conseils pour apaiser la tristesse des autres. Il navigue alors entre le rôle de confesseur et de soutien psychologique. Au Québec, dans les villes de petite taille ou les villages, c'est encore bien souvent le prêtre qui joue ce rôle. Le conservateur se fait assister pour les tâches d'entretien, de fossoyage, et parfois, d'assistance funéraire. Les registres des cimetières ne sont pas recensés par l'État civil ou la police, comme en France, mais par les institutions religieuses elles-mêmes ou la compagnie funéraire. Dans les grands cimetières français, le conservateur se voit souvent attribuer un logement de fonction.

Le personnel du crématorium (opérateurs de crémation)

La crémation connaît une faveur grandissante, notamment depuis les années 1980, ce qui donne lieu à une rigueur législative croissante. Par exemple, en France, il y a eu 93 412 crémations en l'an 2000, ce qui représente 17,42 % des décès. Par comparaison, en 1979, le nombre de crémations a été de 5 000 (le nombre de personnes incinérées en 20 ans a donc été multiplié par 18).

Le responsable du crématorium et ses collaborateurs sont aussi polyvalents que possible. C'est-à-dire qu'ils exercent parfois les fonctions de maître de cérémonie, d'agent d'accueil et de conducteur de four. Depuis janvier 2013, un diplôme est exigé pour travailler dans tous les métiers du funéraire en France[174], ce qui réduit la polyvalence des employés et multiplie les besoins de formation. Au Québec, une formation technique en thanatologie est demandée[175]. Entre autres taches, le maître de cérémonie accueille les familles et organise la cérémonie d'obsèques. Pendant cette

[174] Décret n° 2012-608 du 30 avril 2012.
[175] Au Québec, une attestation d'études collégiales (AEC) est requise.

cérémonie, on lit des textes et on diffuse des musiques, on récite des chants choisis en fonction de la personnalité du défunt et des désirs de la famille. Habituellement, à l'issue de la cérémonie qui aura duré en moyenne 20 à 45 minutes lorsque les obsèques sont civiles[176] ou aconfessionnelles, le maître de cérémonie dirige la sortie de l'assistance tandis que le cercueil est conduit vers la salle des fours. Il invite les personnes qui le désirent à assister à la mise à la flamme du cercueil.

C'est après le rôle de maître de cérémonie qu'intervient celui de conducteur de four, une des tâches de l'opérateur du crématorium. Le cercueil initialement posé sur un catafalque est poussé jusqu'à l'installation. L'introduction du cercueil dans le four est mécanisée et se fait en quelques secondes (dix secondes environ). La porte se referme et la crémation s'opère. Les fours alimentés au gaz sont préchauffés entre 700 et 900°C et la crémation dure en moyenne de 1 h 30 à 2 h. Le conducteur de four surveille la combustion ainsi que les voyants de contrôle. Pour chaque four, il existe une chambre de combustion et une chambre de postcombustion permettant le captage et le retraitement des fumées. Il n'y a donc aucune émanation de fumées ou de gaz dans la salle de crémation[177]. Il n'y a pas de dégagement de chaleur, sauf à l'ouverture des fours. Les flammes que l'on associe dans l'imaginaire à la crémation ne sont pratiquement là qu'à l'ouverture du four. Lorsque le corps est complètement consumé, le conducteur de four ouvre la porte arrière et récupère les restes de la crémation dans un réceptacle permettant leur refroidissement, grâce à un ringard, sorte de grand tisonnier qu'on manipule avec des gants thermorésistants. Les objets métalliques sont ensuite recueillis avec des pinces ou un aimant pour être déposés dans un récipient prévu à cet effet (souvent un seau métallique). Les cendres et morceaux d'os restants sont ensuite placés dans un broyeur (parfois intégré au four

[176] En France, une proposition de Loi instituant des funérailles républicaines a été déposée le 9 décembre 2014. Celle-ci renforce la Loi du 20 décembre 2007.
[177] Des filtres existent aussi pour les émanations extérieures.

lui-même) pour être pulvérisés, et les cendres sont versées dans l'urne (parfois, dans un sac plastique avant d'aller dans l'urne au Québec). Refroidies, elles seront remises à la famille ou dispersées[178]. Évidemment, il existe des variantes de cette procédure, mais les grandes lignes se réalisent ainsi. Il existe des crémations sans cérémonies, des cérémonies avant que le corps soit incinéré et d'autres en présence de l'urne plutôt que du corps.

Le marbrier (ouvrier marbrier funéraire) et poseur

Actuellement, les monuments funéraires sont presque toujours en granit. Le granit et la plupart des roches similaires se distinguent par leur dureté (résistance aux chocs, à la compression et surtout, à l'usure). Ils sont susceptibles de prendre le poli et de le garder durablement. Le granit est une roche dite « acide », car elle contient beaucoup de silice. Les marbriers débitent et façonnent les blocs de marbre ou de granit à l'aide de machines qui sont de plus en plus souvent sous le contrôle direct de systèmes informatisés. La manutention des blocs, qui pèsent en moyenne 10 à 12 tonnes, est possible d'un endroit à l'autre de l'atelier grâce à un pont roulant. Il faut à peu près quatre heures pour scier un bloc de granit. Chaque panneau obtenu après sciage du bloc brut est découpé et façonné. Quand l'élément a sa forme définitive, il est poli. Le polissage à plat des éléments se fait grâce à une autre machine pouvant polir plusieurs pièces simultanément. Ce polissage se fait progressivement en une heure, environ. Les marbriers peuvent aussi réparer des pièces de granit ou de marbre. Ils utilisent pour cela des colles spéciales et des tiges en fibre de verre incluses dans le morceau

[178] Nous reviendrons sur les dispositions des cendres du fait que la législation a changé en 2008 en France (Clavandier, 2008; Dutrieux, 2003).

cassé pour assurer la stabilité. Dans l'histoire patrimoniale, de grands artistes marbriers ont laissé leur trace[179].

Les poseurs de monuments funéraires exercent, quant à eux, différentes activités, dont la pose de caveau, plus courante en France qu'au Québec. Les caveaux sont le plus souvent des cuves préfabriquées en béton vibré, posées les unes sur les autres, scellées par du ciment. Il faut une journée pour monter un caveau préfabriqué, avec des aides mécaniques. Pour installer le caveau, il faut d'abord creuser une fosse dans la terre[180]. Parfois, le creusement se fait à la pelle quand la configuration du terrain et l'emplacement ne permettent pas l'utilisation d'engins mécaniques[181]. Parfois, la nature du terrain fait que l'utilisation des marteaux-piqueurs est nécessaire, les premiers 50 cm de terre pouvant recouvrir un terrain entièrement caillouteux. Lorsque la fosse a été creusée avec un engin mécanique, il faut quand même descendre dans celle-ci pour égaliser les parois et le fond, à la fourche et à la pelle. Cette description est très technique, mais elle met en lumière une dimension de la cérémonie qui s'éloigne de l'image esthétisée des fictions télévisées. Dans les cimetières où le camion peut s'approcher de la fosse, les déblais provenant du creusement peuvent être transportés dans une chenillette ou à la pelle jusqu'au camion. Quand les parois sont droites et le fond est à niveau, les cuves sont posées. Les différents éléments sont scellés entre eux avec du ciment. Le poseur nettoie ensuite le caveau avec de l'eau claire et une éponge avant de poser le couvre-caveau, et les espaces vides sont comblés avec de la terre.

---

[179] Émile Brunet au Québec ou les Fessard et les Lebègue en France (Ariès, 1977, 1983).
[180] Cela est réalisé à l'aide d'une mini-pelle ou d'une araignée.
[181] En France, la profondeur du caveau peut varier de 1,4 m à 1,5 m pour un caveau de 2 places à 2,80 m pour un de 4 places.

Pose de monument funéraire/mausolée[182] : le déchargement et le transport des éléments peuvent se faire jusqu'à l'emplacement de la sépulture, soit à l'aide d'un camion-grue, soit avec un chariot, selon l'espace disponible dans le cimetière. Il faut adapter le transport et la pose en fonction de l'emplacement. L'ensemble des éléments pèse de 500 kg à 1 500 kg. Il peut arriver qu'un ensemble funéraire particulièrement imposant pèse jusqu'à 3 tonnes. Si les conditions sont idéales, le monument est amené à l'emplacement désigné grâce à des sangles passées sous chaque pièce et accrochées à la grue du camion. Si cela est impossible, les différents éléments sont amenés sur un chariot.

Parmi les autres activités, il y a aussi la dépose ou le démontage de monuments funéraires : les poseurs sont amenés à déposer un monument funéraire pour plusieurs raisons. Cela peut être pour le remplacer par un neuf, lorsqu'une inhumation est prévue ou lors d'une exhumation. Selon le degré de difficulté, la dépose d'un monument peut durer 1 h à 5 h.

Les graveurs de monuments funéraires

Il existe actuellement deux techniques pour la gravure des monuments funéraires : la gravure au jet de sable et la gravure manuelle. Cette dernière est de plus en plus rare. Graveur au jet de sable : dans ce cas, la préparation des caractères à graver se fait grâce à un logiciel informatique. Les caractères sont dessinés sur un stencil, lequel sera collé sur le granit en guise de pochoir. La gravure au jet de sable se fait grâce à un pistolet muni d'une gâchette, à une pression de 7 bars et le graveur est installé à une distance de 15 à 20 cm de l'élément à graver. Le temps de gravure dépend du type de granit (plus le grain est serré, plus la gravure prendra du temps), et du nombre

[182] On en retrouve, par exemple, au sommet de la montagne dans le cimetière Notre-Dame des Neiges (Montréal).

de caractères. En général, pour un élément, il faut compter 15 à 30 minutes. Un graveur au jet de sable peut graver quotidiennement 100 à 200 caractères, alors qu'un graveur manuel peut graver seulement 60 à 80 caractères.

Graveur manuel : pour graver à la main, il faut dessiner les lettres et les chiffres sur des portées à l'aide d'un crayon gras et d'équerres d'angles différents. Avec une pointe en diamant, les traits rectilignes des lettres et des chiffres sont rayés. Ceci sert d'amorce à la gravure. Celle-ci se fait au ciseau ou, de plus en plus souvent, au pistolet pneumatique. Le graveur manuel peut réaliser des motifs variés (personnages, fleurs...), qui sont ensuite peints avec des peintures acryliques.

Cet aperçu sommaire des métiers du milieu funéraire, un monde dont on parle peu, nous introduit à l'activité funéraire dans un large ensemble pour que, progressivement, nous nous concentrions sur le processus rituel en tant que tel et sur les comportements professionnels dans les relations contextuelles du processus de mise en forme et en acte de la ritualisation funéraire. Tout en portant leur propre charge émotionnelle personnelle et professionnelle, caractéristique commune de presque tous les professionnels qui perçoivent leur responsabilité, ils doivent demeurer respectueux et consciencieux de leurs fonctions ou activités en relation avec le défunt ou la famille; et cela, qu'ils soient en contact direct ou pas avec eux, qu'ils participent à la cérémonie ou non. Le modèle normatif comportemental semble être, au Québec comme en France, un comportement empreint de tact et de discrétion et porter la signification d'une valeur de respect et de dignité, voire de décence[183] et

[183] Ces deux notions sont portées dans le vocabulaire professionnel du moment du mourir jusqu'au-delà de la mort. Ils sont révélateurs d'une transformation profonde des représentations de la mort et du mourir dans nos sociétés au point qu'ils s'inscrivent dans les textes de loi. Au Québec, dernièrement nous avons connu le Rapport « mourir dans la dignité » (2012). En France, on peut prendre l'exemple de l'Article 11 de la Loi n° 2008-1350 du 19 décembre 2008. Il stipule « Art. 16-1-1. – 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. »

garantie généralement de bons rapports avec les familles en deuil. Pour exercer ces métiers convenablement, il est préférable d'avoir un bon équilibre psychologique[184] du fait que ce travail quotidien au contact de la mort et des familles endeuillées peut contribuer à l'apparition progressive d'un épuisement psychologique (Ehrenberg, 2000). La charge émotionnelle reste difficile à quantifier et les études sur les risques au travail dans ce milieu sont encore rares (Bercovitz, 2003). En général, les professionnels parlent peu de souffrance morale, et s'ils restent discrets sur leurs sentiments, il existe des stratégies qu'ils mettent en place à partir de leurs ressources intimes : par le biais de *coping* (stratégies d'adaptation), par un usage d'alcool ou autres drogues, par des mécanismes de déni psychologique, de résilience, etc. Peu de ces professionnels ont, en fin de compte, la possibilité d'avoir recours à une aide psychologique exceptée dans certaines grandes entreprises qui font appel à des services spécialisés. Quoi qu'il en soit, le comportement même des professionnels correspond à l'attitude qu'on attend d'eux par-delà leurs propres émotions, ce qui suggère déjà l'intériorisation d'une norme comportementale dans l'exercice de ces professions avant même leur participation au processus rituel.

Une autre caractéristique commune à plusieurs professionnels est l'exposition à des degrés divers à un risque biologique du fait d'être en contact avec des personnes décédées, hormis pour les marbriers, les graveurs et le conservateur du cimetière. En principes, toutes les précautions doivent être prises pour se protéger. Sur le terrain, nos collègues nous rappelaient d'ailleurs régulièrement de porter des gants et insistaient sur l'importance de cette protection. Après quelques discussions, il est apparu que certains n'avaient pas conscience des risques encourus. De ce point de

[184] « La Constitution de l'OMS définit la santé comme suit: "La santé est un état de complet bien-être physique, mental et social, et ne consiste pas seulement en une absence de maladie ou d'infirmité". Cette définition a pour important corollaire que la santé mentale est davantage que l'absence de troubles ou de handicaps mentaux ». (http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs220/fr/ consulté le 17 juin 2015). Il est intéressant de noter que des évaluations psychologiques ne sont pas requises, pas plus qu'un suivi dans des métiers où elle est une nécessité, sinon un critère de compétence.

vue, la nouvelle réglementation sur la formation du domaine funéraire en France change sans doute les pratiques quotidiennes. Quant au Québec, ces risques sont pris en considération très sérieusement par les thanatopracteurs qui travaillent dans des laboratoires. Nous n'avons jamais assisté à la manipulation d'un corps sans gants. Il faut toutefois différencier les risques biologiques et sanitaires des représentations de contamination de la souillure qui sont associées à la pollution de la mort (Douglas, 1981). Les risques sont réels. Quant aux représentations, leurs usages et leurs enjeux prennent place dans une lecture socioculturelle. Les réflexions et grimaces de nos collègues québécois sur les expositions de corps en France sans thanatopraxie laissent supposer qu'au-delà des risques sanitaires, il y a avait là une représentation du corps qui les rebutait.

Après cette large introduction aux acteurs du milieu funéraire, c'est à partir de nos observations *in situ* et de nos lectures que nous examinons le second groupe d'acteurs, en tant qu'entités humaines participant au processus rituel : les endeuillés.

Les endeuillés

Les gens que l'on a coutume de qualifier comme « proches du défunt » sont souvent la famille nucléaire, parfois la famille élargie, les amis immédiats (ceux que l'on voit souvent), les collègues de travail amicaux et d'autres connaissances issues de différents groupes de socialité (sport, loisirs, réseaux sociaux, bénévolat, etc.). Chacun peut avoir des réactions de deuil particulières, dont l'intensité et la forme varient. Certains sont parfois simplement « affectés », certains souffrent « intensément », tandis que d'autres semblent « de marbre ». Les comportements affichés sont codifiés dans toutes les sociétés. Il serait plus proche de la réalité de dire que les individus et les groupes s'attendent à certaines réactions de la part des enfants, de la conjointe, du patron, des hommes, des enfants, etc. Dans les cérémonies d'obsèques, sans y prêter vraiment attention, nous examinons les comportements des

endeuillés et nous adaptons nos propres attitudes en fonction des leurs. Lorsque nous parlerons des « endeuillés » dans ce travail, nous désignerons indistinctement des personnes touchées ou affectées par le décès, du fait de leur présence à la cérémonie, *a minima*. Toutes ne sont pas en deuil à proprement parler d'un point de vue psychologique, mais par commodité langagière, nous les désignons ainsi pour le moment. Les endeuillés participent au processus rituel en assistant à la cérémonie et, dans certains cas, effectuent des choix de poésie, de texte, de musiques, etc. Ils peuvent également parler, chanter lors de la cérémonie. Toutefois, quoique chacun et chacune soient différemment affectés par le décès, de manière personnelle et distincte, il existe une régularité dans les schèmes de réactions de deuil. Les psychologues en ont fait ressortir plusieurs selon des variables telles que la proximité relationnelle, le type de cause de la mort (suicide, mort collective, meurtre, etc.), l'âge, etc. (Hanus, 2000, 2001, 2007a, 2008; Hanus et Sourkes, 1997; Hétu, 1989, 2008; Zech, 2006, 2013; Bacqué, 2002a, 2007). On choisit pour le moment de catégoriser les « endeuillés » selon le degré de proximité relationnelle supposé avec la personne décédée afin d'affiner notre terminologie – et non pas en continuité des variables influençant les réactions de deuil réelles : famille proche (enfants, conjointe, conjoint, frères, sœurs, père, mère), famille éloignée (cousins, cousines et germains, oncles, tantes, etc.), amis proches, amis éloignés, collègues de travail proches, collègues de travail éloignés, réseau social proche, réseau social éloigné et réseaux virtuels qu'il faudrait affiner. Il aurait été possible également de catégoriser les endeuillés selon le type de mort : « naturelle », « non naturelle », violente, suicide, catastrophe, etc. L'intérêt aurait davantage porté sur les conséquences du type de décès sur le plan des traumatismes psychiques, mais aussi dans les « réactions de deuil » par *coping* (« stratégies d'ajustement ») ou par « mécanismes de défense » (Bacqué, 2006; Cactelli-Dransart, 2003). Une étude qui interroge l'efficacité symbolique des ritualisations devrait sans doute intégrer ces variables.

Le mort

La personne décédée participe au processus rituel, à plusieurs moments et sous différentes formes. Nous le considérons ici comme un acteur, entité humaine. C'est-à-dire comme un agent relationnel dans la communication en acte qui se déroule dans le processus funéraire. Il participe également à sa mise en forme. Sa catégorisation est difficile en ce que, sous l'appellation « mort », il peut être compris en tant qu'entité non humaine et entité humaine, laquelle est différente de vivant et non-vivant. Le mort, quoi qu'on en dise, qu'on lui fasse dire ou qu'il ait pu dire, est sous sa forme de mort un cadavre d'humain. En revanche, il glisse d'humain à non-humain progressivement. Par exemple, lorsqu'on assiste à la mise en scène d'une cérémonie où un fils s'adresse à son père, il s'agit très probablement du mort en tant qu'entité humaine; il regarde le cercueil quand il prononce : « Tu vas nous manquer, papa, avec tes mauvaises blagues et tes sempiternels : de mon temps… » Puis, petit à petit, il devient, à force d'accumuler des qualités (gentil, drôle, sage, etc.), de moins en moins humain et de plus en plus exceptionnellement idolâtré. Il est aussi un participant en tant qu'entité humaine dans l'actualisation et la référence à ses volontés de personne du moment où il était vivant : « Papa aurait aimé que nous jetions ses cendres dans l'océan. » Et aussi, par les actes réalisés durant la cérémonie du fait de ses propres souhaits dûment exprimés : « Il voulait qu'on fasse une grosse fête, alors on a bu et on a rigolé ». Le mort, dans sa condition, n'est évidemment pas en mesure de produire des actions autonomes improvisées lors de la cérémonie. Toutefois, sa participation en tant qu'acteur est réelle à plusieurs niveaux. Pour s'en convaincre, on peut évoquer les testaments virtuels qui laissent des souvenirs photo, lettres ou envois de courriels à ses enfants à des dates précises. Essentiellement, et de manière chronologique, le défunt agit avant sa mort de sorte que sa volonté soit respectée au moment des obsèques, et bien au-delà d'ailleurs, à travers la transmission de son patrimoine. Par exemple, le père peut demander : « je veux des Lys comme fleurs à ma mort », « je veux que vous alliez déposer une partie de mes cendres en Égypte et

une autre au Nigéria »[185]. Parfois, c'est une demande faite explicitement à ses proches et, parfois, on fait appel à des professionnels par des préarrangements (Véron, 2010, 2011, 2012). Le temps du décès venu, la famille constate que le défunt a demandé à être exposé en chapelle ardente, ou a exigé une messe, bien qu'il n'ait jamais manifesté sa foi.

Le mort participe au processus rituel funéraire à différents moments, c'est un fait. D'une part, il y participe par des paroles et des actes qu'il a générés avant le moment de sa mort en vue de sa propre mort. Puis, il y participe au moment des obsèques, avec ses restes humains, en tant qu'objet inanimé (cadavre, image, urne). Et enfin, « l'état d'esprit » du mort y participe, soit par la présence que l'on donne au mort dans la cérémonie et qui peut se traduire par la personnalisation d'éléments de la cérémonie, la personnification d'objets intimes, les évocations en son nom, ses objets personnels (les bijoux par exemple), ses paroles remémorées, ses photos. Et en dernier lieu, après la cérémonie elle-même, celui-ci reste présent par les traces qu'il a laissées (odeurs, écrits, vêtements, comptes internet, travail, etc.)

Relativement aux acteurs humains qui participent au processus rituel, nous nous arrêterons là en rappelant qu'il y a trois grandes catégories : les opérateurs funéraires, les endeuillés et le mort. Pour les opérateurs funéraires, ce sont particulièrement les conseillers funéraires, les agents du funérarium et les maîtres de cérémonie qui sont davantage en contact avec les endeuillés. Les thanatopracteurs, eux le sont davantage avec le mort. Quant aux « endeuillés », il ne s'agit pas toutes de personnes qui sont en réactions de deuil. Nous avons distingué la famille proche, éloignée, les amis proches, éloignés, le réseau social proche et éloigné. Cette liste n'est pas exhaustive, mais elle se veut suffisamment large pour refléter l'ampleur qu'un processus rituel funéraire

[185] Cela est possible au Québec.

peut prendre et la composition complexe des mises en actes et en forme de la ritualisation. De ce fait, nous pourrions élargir notre description aux acteurs dont la participation est indirecte tels que : les assureurs, qui fournissent de plus en plus de produits en vue des funérailles, mais aussi les banques, les comptables et, enfin, les notaires, qui jouent aussi un rôle important. Du fait de notre problématisation spécifique, qui interroge le processus de ritualisation et non plus le rituel, nous sommes en mesure de nous questionner à savoir s'il ne serait pas important de considérer ces acteurs dans la ritualisation large du simple fait qu'ils sont des acteurs devenus inévitables sur la voie du processus rituel. Ils n'entrent pas dans le corpus de données que nous avons constitué, mais sans doute serait-il utile d'envisager leur prise en considération dans l'étude étendue du processus.

Chaque acteur, directement et indirectement, effectue des actions qui jouent un rôle au cours de la cérémonie, et plus largement dans le processus rituel. Sans être exhaustive, cette typologie montre l'influence du travail et des relations qui se jouent autour de la cérémonie d'obsèques, soit en amont, soit en aval. Certains acteurs sont liés directement au mort lui-même : on pense aux proches, aux autres (amis et collègues) et à ceux qui sont plus éloignés (le fournisseur de cercueils ou le directeur des ventes). Certaines relations en jeu sont d'ordre affectif, d'autres sont d'ordre pragmatique, commercial, etc. Il y a des relations qui sont ordinaires : par exemple, la discussion du plan de la journée entre un employé et son patron. D'autres encore sont d'ordre plus performatif. Lorsqu'un maître de cérémonie préside aux obsèques, quoique cela fasse partie de son quotidien, l'exemplarité de sa prestation se joue dans l'accomplissement spécifiquement remarquable pour l'assemblée des participants. Certaines relations affectives en jeu aux différents moments sont vécues plus ou moins intensément; il en est de même selon les liens interpersonnels qui existent entre les acteurs, et avec le mort. Après avoir décrit largement les différents acteurs

humains, il reste à expliquer de qui nous parlons lorsque nous évoquons des acteurs qui sont des entités non humaines.

4.2.2 Les entités non humaines

En sciences humaines et sociales, dans la « théorie de l'acteur réseau » (*Actor-Network Theory*/ANT), les entités non humaines sont prises en considération et introduites dans l'analyse sociologique. En France, on associe souvent cette théorie au travail de Bruno Latour (2006a, 2006b) et de Michel Callon (1999), de même qu'on lui associe une influence de la sociologie pragmatique de Laurent Thévenot et de Luc Boltanski (Boltanski et Thévénot, 1991; Boltanski, 1987; Thévénot, 2006). Pour ce qui nous intéresse, nous ne revendiquons pas une position de recherche qui envisage la reformulation des paradigmes sociologiques comme le font les auteurs évoqués. En revanche, nous considérons, à la suite du travail d'Houseman, que la prise en considération des objets, des figures imaginaires du mort, des qualités revendiquées, des ancêtres, du principe vital, etc. est féconde pour notre analyse, sachant qu'ils participent au processus de mise en forme et en acte du rituel funéraire, au même titre que les acteurs humains. Autrement dit, il faut inclure les entités non humaines, sans quoi nous perdrions des éléments significatifs de la réalité sociale étudiée. Bref, nous envisageons que les faits sociaux ne sont pas *que* « socialement construits » mais sont *aussi* des construits sociaux par association des « actants humains et des actants non humains ». Cette spécificité largement explicitée dans l'ambitieux programme des ANT, tel que l'envisage Bruno Latour, récupère en trame de fond le principe de symétrie du « programme fort » (*strong programme*) de David Bloor (1983 [1976]) pour devenir le principe de la « symétrie généralisée ». Le « programme fort » consistait à traiter de manière équivalente les participants d'une controverse scientifique sans considérer l'issue de la controverse elle-même. La « symétrie généralisée », élaborée dès 1979 par Bruno Latour et Steve Woolgar (2008 [1979]), exige de traiter la nature et la société dans les mêmes termes. Pour ces

derniers, les objets différencient radicalement les humains des babouins en ce qu'ils permettent aux relations – ils utilisent le terme « associations » – entre actants de durer, et cela, par-delà les simples interactions en face à face[186]. Ainsi, notre intérêt n'est pas de reprendre ou d'approfondir ces théories, mais de comprendre que, sans avoir à dresser une liste des « actants non humains », ces derniers sont impliqués par leur usage ou leur évocation. Ils sont considérés à égale importance avec les actants humains car ils permettent de construire une relation durable au-delà de l'interaction *de visu*. Illustrons cette idée à l'aide d'un exemple. Lors du discours d'une cérémonie d'obsèques, le défunt évoqué est impliqué non seulement en tant qu'objet-cadavre/urne (restes humains) mais aussi en tant que personne humaine qui n'est plus complètement humaine, qui l'était et devient autre chose. Sans être le moteur de notre approche théorique, ces précisions aident à comprendre plus finement la place que l'on donne à ces acteurs. Quoique les objets et éléments, que l'on désigne comme des entités « non-humaines » aient toujours été pris en considération dans les analyses des pratiques rituelles par le passé, sans les considérer comme des « actants non humains » ces entités ont le plus souvent joué un rôle de second rang, celui de support symbolique, de réceptacle d'un élan vital ou d'une intention ponctuelle. Nous les prenons ici comme des données de premier plan. À ce titre, dresser une liste n'a pas de véritable utilité en dehors du contexte de la relation, mais nous pouvons évoquer quelques grands types qui sont présents avec une certaine régularité :

- Le mort, dans différents contextes de sa vie sociale de son vivant, dans les diverses facettes identitaires sociales et rôles publics (politique, associatif, etc.) qu'il ou elle a endossés.
- Des objets liés à ces identités prennent place dans le cercueil, tels que des lettres ou des fleurs; d'autres accompagnent l'urne dans un cavurne ou un columbarium, des

[186] Pour approfondir ces questions, lire un des textes fondateurs de Star et Griesemer (1989) et les explications de Trompette et Vinck (2009).

phrases (épitaphes) deviennent également des entités, de même que des dessins (gravures) sur la pierre tombale ou sur l'urne.

- Les êtres décédés proches du défunt sont aussi invoqués régulièrement : l'époux ou l'épouse décédée, les enfants, les voisins, les amis, etc. On fait appel au « seigneur » ou à des allégories (« le grand tout » ou « l'éternité ») ou à des personnages selon le type de liturgie.

Nous avons dressé un portrait général des acteurs en distinguant et en définissant les participants des non-participants, puis les actants/acteurs/agent humains et non humains, et en expliquant l'intérêt de ce préalable. Nous avons également brossé les grands traits des métiers du milieu funéraire en précisant quelques distinctions entre le contexte de l'Alsace et du Québec. Pour continuer notre description des données, nous suivrons maintenant pas à pas la réalité du terrain et décrirons les lieux d'enquête à Strasbourg et à Montréal au moment où nous les avons réalisés.

4.3 Description des lieux

4.3.1 Strasbourg

Le Centre funéraire de Strasbourg est géographiquement intégré au cimetière Nord, appelé également le cimetière de la Robertsau. Il est accessible en automobile, par autobus ou par tramway. Il a été restructuré en 2003 par l'architecte Georges Fischer[187] dans l'esprit de toucher le sacré par l'émotion, comme l'indique l'intention du projet. Cette restructuration a reçu le Prix grand public de l'architecture Alsace de 2003[188].

---

[187] http://www.georges-fischer-architecte.com/centre-funeraire-de-strasbourg-extension-restructuration/, consulté le 12 juin 2015.

[188] http://www.georges-fischer-architecte.com/centre-funeraire-de-strasbourg-extension-restructuration/, consulté le 14 janvier 2016.

Le parking

Les voitures des endeuillés sont rarement autorisées à entrer sur le site du cimetière. Par exemple, les professionnels peuvent transporter le cercueil dans un corbillard lors de l'inhumation ou du cortège. Il y a trois parkings. L'un est à l'entrée du cimetière Nord, rue des peupliers. L'autre se trouve sur la rue de l'Ill tandis que le troisième est dans une ruelle derrière le crématorium. Le premier est à côté du bureau du gardien du cimetière. Ce premier parking est utilisé essentiellement par les visiteurs du cimetière et du centre funéraire. Il est de petite dimension, moins de vingt voitures peuvent s'y garer. À pied, il faut cinq minutes pour contourner le bâtiment du centre funéraire par sa droite et accéder au hall de l'entrée principale.

Figure 1. Entrée rue de l'Ill.

Un second parking, pour les endeuillés, est accessible par la rue de l'Ill. À l'occasion des journées où se déroulent plusieurs cérémonies, le parking se remplit abondamment. Son usage laisse suggérer que la plupart des endeuillés viennent en automobile. Le parking est en contrebas du reste du site, ce qui fait qu'il est peu visible depuis l'accueil du centre funéraire. Près du parking se trouve un panneau

d'affichage, sur le chemin vers l'entrée du bâtiment principal. Chaque matin et chaque après-midi, nous y placions une planification des cérémonies de la journée ou de la demi-journée.

Les endeuillés s'attendent souvent les uns les autres sur le parking. Certains profitent de l'attente pour fumer, d'autres passent des appels ou regardent les messages sur leur téléphone. Il se peut qu'ils soient partis ensemble du même endroit (maison du défunt, maison familiale ou église). Généralement, la famille proche est la première arrivée, avant la cérémonie. Les membres de la famille portent des vêtements généralement plus soignés que les autres. Ils retrouvent l'assistant funéraire ou le maître de cérémonie dans le hall d'accueil; ceux-ci passent par l'arrière du bâtiment. Sur le site, le parking est le premier lieu de rassemblement des gens, une première étape de relation s'y déroule. Depuis l'extérieur du hall d'entrée et parfois en marchant dans cette direction, nous voyons les endeuillés debout qui discutent sur un ton ordinaire. Nous avons pu observer avec attention ce qui s'y déroulait à deux occasions particulières, lors de travaux de jardinage :

> *Observation 6* : je vois des gens qui se disent bonjour, se tendent la main, se font la bise. Ils sourient est parlent fort. Ils s'y rencontrent. La manifestation de leur enthousiasme détonne avec les obsèques et ils semblent paradoxalement sincèrement satisfaits du bonheur de ces retrouvailles. On repère facilement les proches endeuillés. Ils ont une mine généralement plus « lugubre », mais surtout, ils sont au croisement des regards (fuyants ou francs) des gens autour. Dès leur arrivée, les gens qui parlaient fort baissent le ton. Ils attirent les regards, mais aussi les gens, qui vont les saluer (avec une mine circonspecte). Ils font des gestes plus lents, plus précautionneux, moins brusques. Parmi les proches, au moins une personne avec des papiers en mains semble toujours plus pressée et stressée en se dirigeant vers le hall d'entrée, sans doute pour rencontrer l'assistant funéraire ou le maître de cérémonie. J'imagine que c'est la personne la plus responsable des arrangements de la cérémonie. (Notes personnelles, Strasbourg, mai, 2007)

Le troisième parking est réservé aux professionnels, on parle entre collègues du crématorium du côté « technique ». On y parle de manière ordinaire, parfois fort. On

y est au travail avec nos humeurs quotidiennes. Nous arrivons au centre entre 6 h 30-6 h 45 chaque matin en vélo et, à l'aide d'une carte personnelle magnétisée, nous accédons au parking sécurisé par une barrière et à l'entrée arrière du bâtiment. Le site ouvre à 7 h. Il y a des portails sur chacune des entrées du site du centre et du cimetière. Seul le conducteur du four arrive plus tôt. Il commence sa journée, selon le nombre de corps qu'il doit incinérer, entre 3 h et 4 h du matin. Le reste du personnel arrive autour de 6 h 30 afin d'être opérationnel à 7 h. En dehors des heures d'ouverture, un des membres du personnel est toujours d'astreinte pour des urgences ou pour recevoir un corps la nuit ou le week-end. Le parking du côté technique est le lieu de nombreuses discussions que nous avons partagées avec le personnel du centre funéraire durant les pauses, mais aussi et surtout, avec les membres d'entreprises funéraires, notamment les assistants funéraires des pompes funèbres. La plupart, des professionnels sont des « gens du coin ». Certains se parlent en alsacien, sinon en français et parfois, en allemand. C'est essentiellement sur ce parking et à l'accueil de ce parking que se croisent les professionnels et que des relations s'établissent entre professionnels. Les corps rentrent et sortent par là, de même que les fleurs, les cercueils et les urnes remises aux professionnels. Ils sont transportés sur des chariots et déplacés. Il faut être deux pour les déposer et une seule personne pour les déplacer en général. Soit le conducteur du corbillard est accompagné par une personne qui l'aide à déplacer le corps dans une des chambres funéraires (après autorisation), soit l'un des employés du centre l'aide. La règle générale est qu'un des employés l'accompagne dans la chambre froide pendant que son collègue remplit les documents administratifs d'entrée et de sortie (voir Annexe B) pour gagner du temps.

Figure 2. Chambre funéraire « après mise en bière ».

Figure 3. Chambre funéraire « avant la mise en bière ».

L'accueil principal

Lorsqu'on arrive à l'accueil du bâtiment principal, nous sommes devant une longue allée bordée d'un ruisseau artificiel et d'arrangements paysagers visant à évoquer le Nil. Nous le traversons pour entrer dans le hall. Dans la littérature de l'Égypte antique, la figure du passeur rappelle la traversée du monde des vivants au monde des morts. Le Nil s'inscrit dans le contexte géographique d'un pays traversé du nord au sud par ce fleuve, sans pont, dont le bac, seule possibilité de rejoindre l'autre rive, a marqué l'imaginaire et la mythologie (Assmann, 2003) jusqu'à aujourd'hui. Le petit ruisseau artificiel borde en longueur cette partie du bâtiment, dont la façade est une baie vitrée derrière laquelle court un couloir.

Cette zone est le lieu de prédilection des fumeurs. Un cendrier est placé à côté de la porte. Les endeuillés discutent souvent ici entre eux et avec les professionnels (personnel d'accueil, assistant funéraire, maître de cérémonie ou ministre du Culte). Certains marchent le long du ruisseau, mais la plupart sont proches de l'entrée (cinq mètres au plus) en attendant que la cérémonie débute ou avant d'aller au salon privé où leur défunt est exposé.

Figure 4. Vue de l'extérieur en direction de l'accueil et du parking qui suit le ruisseau[189].

Figure 5. Vue en direction opposée de la précédente. À droite se trouve le hall d'accueil. Le bâtiment au fond est la « salle de convivialité » (salle de réception) et était anciennement le bâtiment principal du crématorium.

[189] Les figures suivantes sont issues du Centre Funéraire de Strasbourg : 4, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 22. http://centrefuneraire-strasbourg.pagesperso-orange.fr/1024/grandchap1.html, consulté le 20 octobre 2008.

Figure 6. Vue du hall d'accueil du couloir qui borde la baie vitrée.

Figure 7. Le hall d'accueil. Au fond, une porte qui conduit à la « nouvelle chapelle ».

Les salles de cérémonie

Le Centre funéraire propose trois salles de cérémonie : « la petite chapelle », « la grande chapelle » et « la nouvelle chapelle ». Leur nom est explicite. Les deux premières sont plus anciennes, l'une étant plus grande que l'autre, tandis que la troisième est nouvelle.

Figure 8. Le bâtiment de droite est la « nouvelle chapelle » vue de la rue de l'Ill.

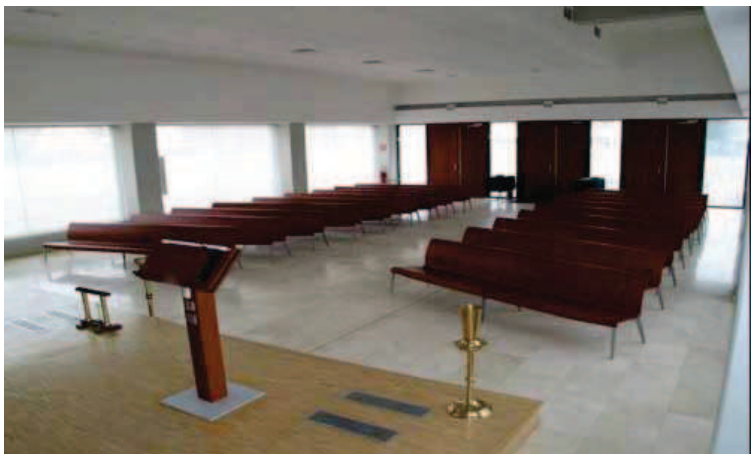


Figure 9. Vue de la nouvelle chapelle en direction de l'assistance.

La « nouvelle chapelle » est la plus utilisée, car elle est spacieuse (120 places), plus lumineuse, située plus près du parking, à côté de l'accueil et son design d'intérieur est plus moderne et plus attrayant pour les familles[190]. Il y a une porte d'entrée par le hall

[190] Concernant l'architecture et le design, voir Ragon (1981), Genyk *et al.* (2011).

d'accueil, une autre derrière la scène pour apporter le cercueil et les grandes portes du fond pour l'arrivée des endeuillés. Habituellement, les opérateurs funéraires se tiennent dans le fond de la salle, près des portes extérieures, debout.

Figure 10. Vue de la scène de la nouvelle chapelle.

La « Grande chapelle » peut recevoir jusqu'à 130 personnes. Elle est construite en bois teinté avec des lustres et un sol en damier blanc et brun. La salle est entièrement décorée dans des teintes chaudes et est chargée de détails, tels des plafonds quadrillés et des colonnes de style classique. Une des particularités de cette chapelle ainsi que de la petite chapelle est son odeur d'essence de bois qui a vieilli, mêlée à de l'encaustique.

Figure 11. Grande chapelle, un jour ensoleillé avec une porte ouverte.

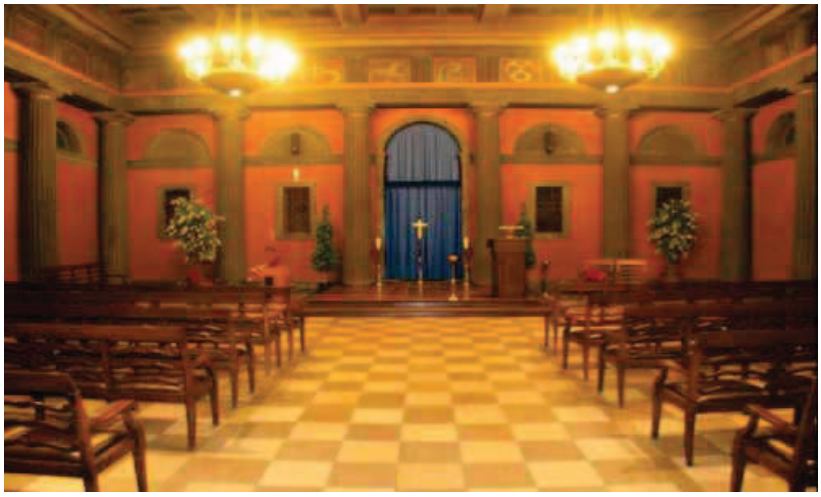


Figure 12. Grande chapelle avec les portes fermées en direction de la scène.

Figure 13. La grande chapelle de l'extérieur (après l'entrée du cimetière Nord par le bureau du gardien).

La « Petite chapelle » affiche le même style que la grande et donne directement sur le lac du cimetière. Elle contient 50 places.

Figure 14. Vue de l'arrière de Centre funéraire avec le lac.

Elle est située dans le bâtiment de gauche de la photo ci-dessus, alors que la Grande chapelle se trouve dans le gros bâtiment de droite. Dans la longue partie centrale se trouve la salle de réception, dont l'entrée principale est située du côté opposé.

Figure 15. Petite chapelle avec les portes fermées en direction de la scène.

Figure 16. Petite chapelle avec les portes fermées en direction de la salle.

Le côté technique

L'essentiel des activités des professionnels a lieu de ce côté du bâtiment. C'est de ce côté que les pompes funèbres apportent les cercueils, les défunts avant leur mise en bière, les urnes, les documents administratifs. C'est dans cette partie du centre funéraire que nous arrivions chaque matin. C'est là aussi que se trouve le bureau d'admission, le bureau du directeur, les locaux du personnel (vestiaire, salle à manger, douches et salle de bain), les fours, les locaux du vieux bâtiment du crématorium et les chambres funéraires. Cette partie n'est pas en libre accès à tous. Certains professionnels extérieurs peuvent parfois y accéder de manière circonspecte. D'autres professionnels viennent dire bonjour aux collègues du centre qu'ils connaissent depuis de nombreuses années. Parfois, personne n'a le temps de se parler tant tout le monde est affairé à droite et à gauche. Il y a des périodes où l'on attend. D'autres fois, il semble que tout arrive en dix minutes : deux corps, une cérémonie, une visualisation... Les rythmes de travail peuvent varier du tout au tout en quelques secondes et, si les professionnels peuvent vivre de la fatigue et du stress, leur attitude en passant du côté du public n'en laisse rien dévoiler. Ils semblent avoir intégré des codes de conduite qui n'ont jamais été explicitement expliqués ni même évoqués.
Beaucoup de relations se jouent entre les acteurs dans cette partie du bâtiment. Il y a des échanges entre professionnels du centre funéraire, mais aussi avec les fournisseurs, avec les pompes funèbres.

L'architecture du bâtiment scinde les espaces centraux avec une ouverture du côté technique et une ouverture du côté public. Les salles de cérémonie (« chapelle »), la salle de remise d'urnes, la salle de visualisation, les salons d'exposition privée ont tous deux accès, permettant d'une part l'accessibilité rapide par les employés du centre mais aussi le transport des restes (urne et cercueil) sans que cela soit visible de l'autre côté. Cela permet une intimité du fait que l'on ne croise pas une famille avec les restes d'un autre défunt (cercueil ou urne).

Les salons de présentation

Il y a cinq salons d'exposition, dont certains ont une cour intérieure.

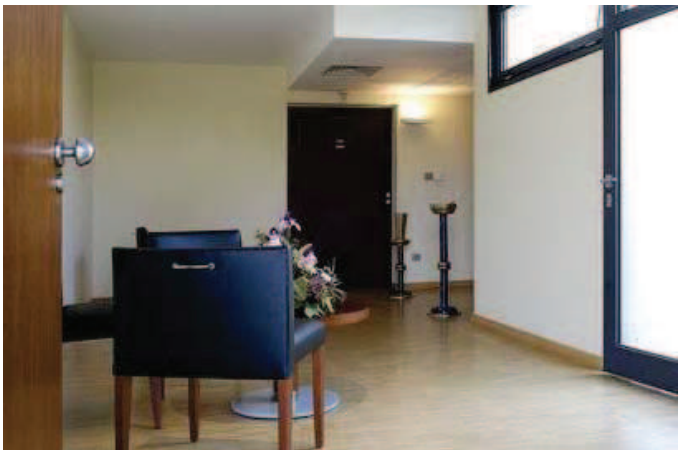


Figure 17. Un salon privé avec, au fond, une alcôve où est placé le cercueil les pieds en avant. On voit à droite la porte vitrée donnant sur le jardin privé.

Figure 18. Vue sur le jardin privé d'un salon d'exposition.

La salle de « visualisation »

La salle de visualisation est la salle où sont placés les cercueils qui sont incinérés. Dans le fond de la salle, il y a une fenêtre avec un rideau. Trois portes coulissantes permettent de séparer les trois appareils qui enfournent les cercueils. Ces portes permettent de ne pas voir les autres cercueils des corps placés à l'avance pour la mise au four qui se déroule plus tard dans la journée. L'assistant du crématorium utilise la console de la machine pour soulever le cercueil et le porter dans le four dont il a ouvert la porte au préalable. Les endeuillés sont accompagnés d'un maître de cérémonie ou d'un assistant funéraire, de l'autre côté de la fenêtre, et ils donnent le signal pour procéder. La salle est conçue de telle manière que les endeuillés ne voient pas le cercueil s'enflammer. L'intérieur du four n'est pas visible de leur place. Une fois la porte refermée, le rideau est tiré. Le conducteur du four est de l'autre côté du four où il vérifie constamment le bon fonctionnement des fours et de la combustion. C'est le seul membre du personnel qui n'est pas en costume cravate toute la journée. Il passe sa journée de travail en combinaison avec des gants thermorésistants et un masque dans la salle des fours où il fait très chaud.

Figure 19. Salle à partir de laquelle les cercueils sont mis au four.

Les jardins

Les jardins sont ceux du cimetière à proprement parler. Il y a quelques jardins sur l'enceinte du centre funéraire comme ceux que nous évoquions le long du ruisseau artificiel, mais les jardins dont nous voulons parler se trouvent derrière le centre. Dans le cimetière de la Robertsau, il y a des jardins réservés aux restes humains par crémation. Il y a des jardins avec des rosiers où l'on creusait encore à l'époque un trou en terre pour y enterrer les cendres. Ce sont « les rosiers du souvenir ». Il y a aussi les « conifères du souvenir ». Généralement avec la famille, après quelques mots, les cendres sont versées doucement dans le trou, qui est immédiatement rebouché avec une petite pelle. Il y a aussi le « jardin du souvenir », où les cendres sont dispersées. Il y a aussi un monument funéraire où mettre les urnes (columbarium) et des tombes à urne. Il était aussi possible de disperser les cendres dans le lac du cimetière (voir Annexe B).

Durant la période de notre terrain, aucune famille n'a disposé des cendres immédiatement après une cérémonie en salle[191]. Il arrivait que cela se passe quelques jours après où le lendemain. En revanche, parfois, l'enterrement avait lieu immédiatement après la cérémonie avec un cortège dans le cimetière jusqu'à l'emplacement.

[191] Lors d'autres observations au crématorium du Père-Lachaise de Paris en 2003, nous constations que les endeuillés attendaient les cendres de la crémation du défunt réalisée immédiatement après la cérémonie. Depuis, les services funéraires de la ville de Paris ont réintroduit des repas funéraires permettant aux familles de patienter. À l'époque de nos observations, les familles attendaient dans les jardins autour, sur les bancs, discutaient et pleuraient beaucoup.

La salle de remise des cendres

Figure 20. Salle de remise des urnes.

La salle n'est utilisée que pour rencontrer les familles et remplir les documents nécessaires à la récupération des urnes. Dans une armoire en bois ancienne, verrouillée, les urnes sont stockées. Les familles viennent récupérer l'urne, s'assoient avec un des agents du crématorium, discutent un peu. Parfois, la ou les personnes sont laissées entre elles quelques instants pour déterminer quoi faire des cendres. À l'heure actuelle cela n'est plus ainsi. La loi française ne permet plus aux familles de récupérer les cendres sans avoir déterminé le lieu de destination de l'urne. La responsabilité de la traçabilité est maintenant du ressort du conseiller funéraire des pompes funèbres. Le crématorium peut garder l'urne un an au maximum pour que la famille détermine cela. À l'époque de notre terrain, la loi n'était pas encore passée et, dans le cas où les familles ne récupéraient pas elles-mêmes les urnes, nous apportions l'urne au conseiller funéraire, qui signait un document de remise d'urne au bureau administratif directement (voir Annexe B).

La salle de réception (« salle de convivialité »)

La salle est située un peu à part du bâtiment. Elle est accessible au public par l'extérieur et prend quelques minutes pour s'y rendre. L'architecture de l'ancien

crématorium est gardée à l'extérieur, le bâtiment est jaune et l'intérieur a été rénové pour devenir une salle de réception. On peut y accueillir près de cinquante personnes. Il y a une cuisine tout équipée dans la pièce adjacente. Le centre offre la possibilité de simplement louer la salle, de recevoir un traiteur qui dispose de plusieurs frigidaires ou de préparer une prestation de repas ou collation avec le service et un buffet salé ou sucré. Nous indiquons un exemple de tarification qui avait lieu à l'époque. Les prix n'ont pas dû beaucoup augmenter. Les prestations sont données par les employés du centre funéraire, qui installent la salle, servent et nettoient à la fin. La salle est modulable et la famille demande parfois à ce que nous aménagions un groupe de tables pour les intimes du mort.

Par ailleurs, c'est souvent ici que les gens parlent avec les professionnels. Entre eux, ils échangent des souvenirs, leurs coordonnées, parlent de leur vie et souvent, les professionnels qui restaient en retrait jusqu'alors sont remerciés par les endeuillés, notamment la famille proche au moment où ils récupèrent les restes du buffet et que nous les aidons à emballer et à les mettre dans la voiture.

Figure 21. Buffet de la salle de convivialité.

Figure 22. La salle de convivialité.

La salle de repos/salle à manger

En dernier lieu, la salle du personnel où nous nous réunissions tous les matins à 6 h 45 pour le briefing (la réunion) de la journée. Le mardi matin, le directeur apportait les viennoiseries et nous faisions le bilan de la semaine. Le reste de la semaine, les rencontres de quelques minutes permettaient la mise au point d'événements particuliers et la distribution des feuilles de route. Dans la salle, il y avait une table à manger, deux canapés, un frigidaire, une cuisinière, un lavabo, et deux fours à micro-onde. C'est ici que l'équipe mangeait chaque jour ensemble, sans le directeur. Les locaux étaient fermés lorsque c'était possible pendant une heure ou moins et une personne différente chaque jour était d'astreinte lorsque quelqu'un sonnait du côté public ou technique.

4.3.2 Montréal

En 2010, nous avons travaillé dans un Complexe funéraire à Montréal, où nous avons fait d'autres apprentissages. Notre travail a duré six mois à temps partiel[192]. L'entreprise est une succursale d'un grand groupe[193]. La structure organisationnelle est différente du centre funéraire de Strasbourg. Le roulement des employés est plus important, les horaires plus irréguliers, les tâches plus spécialisées. Dans les plus petites entreprises, l'organisation est plus familiale, les tâches plus polyvalentes et les horaires plus réguliers, évidemment. Le centre funéraire n'a pas de four sur place pour effectuer des crémations. Il a plusieurs salles de cérémonie/exposition (9), salles à manger (2 salles divisibles) et une salle multicultes. Le complexe emploie des thanatopracteurs à temps plein, qui travaillent dans des laboratoires interdits aux employés non habilités. Les règlements sous-tendus par des normes d'hygiène rendent la thanatopraxie quasiment systématique au Québec. De même que pour le terrain à Strasbourg, nous avons été salarié par cette entreprise et n'avons pas caché notre sujet de thèse sur les rituels funéraires. Nous avons signé une clause de confidentialité dans notre contrat, quoique nous n'ayons jamais caché notre recherche sur les pratiques funéraires contemporaines dès notre entretien d'embauche, ni par la suite à nos collègues de travail. Nous étions rémunéré pour faire un travail et cela était sans ambiguïté pour les employeurs. Il ne s'agissait pas d'effectuer une observation dans le milieu funéraire mais bien d'y travailler. Nous avons entrepris de mettre en œuvre une participation observante et non une observation participante, plus traditionnelle et ainsi, nous utilisions des prises de notes différées et nos expériences professionnelles comme matériau.

---

[192] Les raisons du travail à temps partiel et du poste d'emploi sont essentiellement liées au statut d'immigration et aux exigences administratives de la scolarité doctorale à temps plein au doctorat en sociologie à l'UQAM.

[193] Voir à ce propos l'ouvrage de Sébastien St-Onge (2001).

Le complexe et l'organisation du travail

Le complexe est radicalement moderne, les lignes du bâtiment sont épurées, des lignes droites. Il y a six niveaux desservis par trois ascenseurs. Cinq sont pleinement employés, le dernier occasionnellement.

Figure 23. Panneau d'ascenseur.

Trois niveaux de sous-sol avec parking dont un avec les laboratoires de thanatopraxie, deux autres niveaux avec des salles de cérémonie, chapelles, salle à manger et un dernier pour les bureaux administratifs.

Figure 24. Parking des corbillards.

Les bureaux et les salles sont accessibles d'un côté par les employés et de l'autre par le public. L'architecture vise comme pour le centre funéraire de Strasbourg de permettre plusieurs cérémonies en parallèle sans que les familles croisent un autre défunt. Sur le premier niveau (rez-de-chaussée), un couloir central permet l'accès aux salles discrètement et permet aussi l'accès aux ascenseurs réservé aux professionnels pour passer à l'étage des salles de cérémonie.

À l'extérieur, le complexe est rapidement accessible par la route, il se situe sur un axe passant de Montréal. Comme pour Strasbourg, un accès arrière permet la livraison continue de fleurs dans la journée.

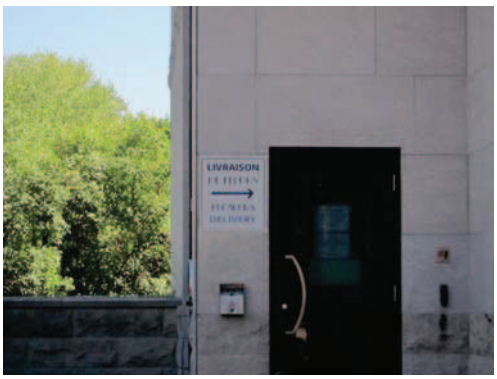


Figure 25. Porte d'accueil des fleuristes.

Le hall d'accueil est le lieu où les employés sur le plancher arrivent après s'être changés dans le vestiaire du troisième sous-sol; certains arrivent en tenue de travail ou changent simplement leurs souliers dans une petite salle adjacente où sont gardés les documents pour les familles (information et brochure pour faire des donations à des causes charitables). Les horaires de travail sont communiqués par téléphone par le responsable qui s'organise avec les employés à temps partiel selon la demande. Les horaires sont très variables d'une semaine à l'autre. On arrive un peu en avance et le coordonnateur nous laisse la feuille de route à l'accueil afin de connaître les tâches et les horaires de notre journée. Au fil des cérémonies, on rencontre les conseillers aux familles qui ont organisé les arrangements avec les familles et qui nous indiquent ce qu'ils souhaitent. Il y a peu de convivialité entre les nouveaux et les anciens. Les relations sont longues à établir tant le roulement semble présent.

Les salles de cérémonie et chapelle multicultes

Les salles n'ont pas vraiment de singularité propre, elles sont organisées et organisables à souhait. Elles permettent une rationalisation de l'espace selon le nombre de personnes prévues, selon le type de cérémonie et les éléments de personnalisation. Le mobilier est interchangeable et les éléments symboliques sont stockés dans une salle attendant la demande des familles (une croix, un prie-Dieu, etc.).

Figure 26. Préparation pour des obsèques du sud est asiatique.

Figure 27. Appareil musical utilisé lors de cérémonies.

Certains mobiliers, éléments se retrouvent dans toutes les salles : sièges confortables, une table basse; placés près de l'emplacement de la famille avec des mouchoirs, des chandeliers, un catafalque (où le cercueil est posé); un vestiaire par salle, une toilette par salle de cérémonie, quelques tableaux, une télévision équipée pour diffuser des photos; la lumière est équipée de variateur. Toutes les salles ont des moquettes au sol.

Figure 28. Salon de cérémonie.

Figure 29. Dispositif de la scène.

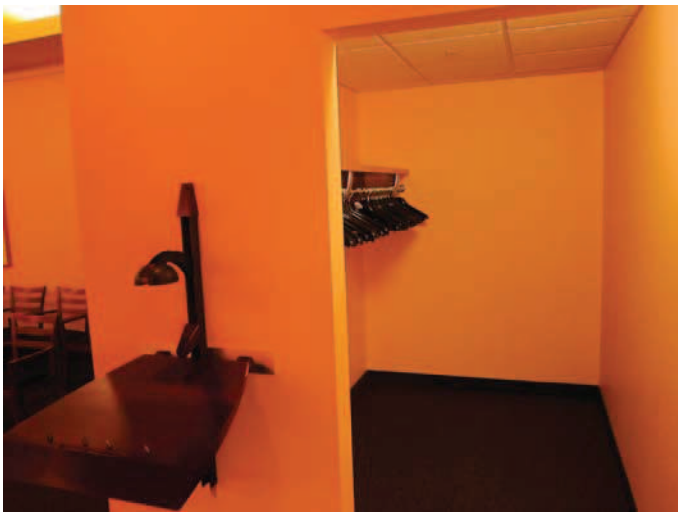


Figure 30. Lutrin où est placé un livre pour recueillir les condoléances.

Les salles ont des orientations différentes selon la lumière du jour (côté rue, les fenêtres sont drapées de rideaux). Il y a des commodités particulières telles que les salles de réception (salle à manger). Il y a une salle de jeu pour les enfants. Les bâtiments sont équipés pour des personnes à mobilité réduite.

Figure 31. Salle à manger.

Depuis peu de temps, les cérémonies de la chapelle sont filmées et diffusées sur internet pendant 20 jours (protégées par mot de passe) et une copie est donnée à la famille.

4.4 Description des chaînes opératoires du funéraire

4.4.1 La méthode des chaînes opératoires séquentielles

André Leroi Gourhan a consacré une grande partie de son travail à l'ethnologie des techniques dont les usages ont connu un large écho en archéologie moderne[194]. La notion de chaîne opératoire, dans le sens où l'emploie Leroi Gourhan, sépare les objets des personnes et envisage une méthode capable de constituer une séquence technique entière de transformation sur la matière. « Réduite à sa plus simple expression, une chaîne opératoire est une séquence de gestes techniques qui transforment une matière première en produit utilisable » (Bensa et Cresswell, 1996, p. 27).

Parmi les recherches s'inscrivant dans la tradition de sa pensée, l'approche de Bruno Latour et sa théorie de l'acteur réseau (ANT) nous intéresse pour le caractère de renouveau qu'elle apporte à ce concept. Son travail se distingue notamment des théories sociologiques classiques du fait que ses analyses prennent en considération, au-delà des « humains », les objets et les discours « non humains », comme nous l'avons évoqué précédemment. Ces éléments « non-humains » sont élaborés dans la tradition sémiotique d'Algirdas Julien Greimas (2002 [1966]), sans distinction ontologique aux « humains ». Ils sont alors considérés comme des « acteurs ». Pour l'analyse, nous identifions les éléments « non humains » en tant qu'« entité non humaine » en les nommant : « actants non humains » et les éléments humains

[194] Lire les ouvrages : *Evolution et techniques* (1993a [1943], 1993b [1945]) et *Le geste et la parole* (2013 [1964], 2014 [1964]).

précédemment nommés « acteurs », des « actants humains ». Les deux ensembles regroupés correspondent aux « participants », dès lors qu'ils jouent un rôle dans le processus rituel. Nous avons vu dans la revue de littérature que, pour des auteurs tels que Van Gennep, la structure séquentielle est un point d'accès à l'intelligibilité du rite de passage. Nous considérons que la structure séquentielle peut être revisitée en identifiant des « blocs » séquentiels de transformation de la « matière » relationnelle en élargissement notre compréhension des techniques aux relations entre actants humains entre eux et avec les actants non humains. Il est donc intéressant de décrire les données de l'enquête par l'entremise d'une typologie des chaînes opératoires séquentielles du processus rituel funéraire.

Il conviendrait alors de déterminer un début à cette chaîne. En cela, déjà nous rencontrons une première difficulté. La déterminer suggère une étape originelle au processus rituel funéraire, et nous ne souhaitons pas le faire sans avoir d'arguments. Nous conviendrons donc de manière simplement conventionnelle d'identifier un début aux chaînes opératoires décrites d'après les données dont nous disposons et non selon une analyse qui aurait pour objectif d'identifier les étapes séquentielles de la production d'un rite funéraire. Nous faisons débuter notre description au moment de la mort et nous l'arrêtons après la cérémonie, lorsque nous déterminons une destination aux restes humains.

En reprenant les propos de Cresswell dans une entrevue qu'il donnait à Alban Bensa (1996), celui-ci expliquait que la même procédure, ou démarche, s'appliquait aussi bien dans les rapports techniques que dans les rapports sociaux :

> « {Agent + outil —► un geste —► action sur la matière} (matière première) = produit ». Cela veut dire qu'un agent et un outil se transforment en un geste et une certaine façon de modeler un matériau, ce qui, agissant sur une matière, en fait un produit. Un rapport technique, c'est donc une source d'énergie plus un outil, ou une machine, qui se transforme en geste et en action sur la matière. La transformation passe (la flèche) par le savoir-faire, ou la connaissance savante, pour aboutir à un produit. Reprenant les mêmes éléments, nous trouvons les

> rapports sociaux : des agents dans les rapports de parenté, de coopération ou de contrat, ayant acquis le savoir nécessaire d'après des règles sociales pour transformer une action sur la matière en un produit doté de valeur sociale que ce soit d'usage ou d'échange. Il a fallu ajouter à cette écriture les indicateurs de temps et de place, et arranger les séquences en étapes de fabrication. On peut ainsi décrire des processus techniques qui sont en même temps l'activation des réseaux sociaux. (Bensa et Cresswell, 1996, p. 128)

Et qu'en est-il relativement à la chaîne de production du rituel funéraire ? La chaîne opératoire funéraire est complexe. Nous considérons qu'elle assure la transformation matérielle du corps du défunt, le cadavre et, d'autre part, elle assure la transformation relativement à son principe vital et, incidemment, à la modification de son existence sociale communicationnelle. La chaîne de production du rituel funéraire passe par l'exploration de la chaîne opératoire funéraire et questionne ainsi, sa délimitation, sa mise en œuvre et sa segmentation qui, elles, résultent à la fois de la nature des funérailles, de l'ambition projetée des endeuillés, du mort, du contexte de restitution et, dans une certaine mesure, du choix de l'observateur. Le découpage proposé de la chaîne en plusieurs étapes est centré essentiellement sur le corps mort et suit le déroulement de la transformation du défunt tel que : la préparation du corps mort; la transformation du cadavre; le devenir des restes humains et le souvenir du défunt.

4.4.2 La méthode idéaltypique wébérienne

Weber définit cette méthode comme suit :

> On obtient un idéaltype en accentuant unilatéralement un ou plusieurs points de vue et en enchaînant une multitude de phénomènes donnés isolément, diffus et discrets, que l'on trouve tantôt en grand nombre, tantôt en petit nombre et par endroits pas du tout, qu'on ordonne selon les précédents points de vue choisis unilatéralement, pour former un tableau de pensée homogène. On n'en retrouvera nulle part empiriquement un pareil tableau, dans sa pureté conceptuelle, il est une utopie. (1965 [1904], p. 141).

La méthode idéaltypique wébérienne consiste à construire des « idéaltypes » ou « types idéaux », qui sont de simples hypothèses, dont la nomenclature de base, ou les

caractéristiques essentielles s'appuient sur les représentations et les motivations circonstancielles des humains. Ces derniers permettent de dégager des relations causales compréhensibles afin de connaître les fondements et les évolutions du social en les rapportant aux significations humaines ramenées à l'échelle individuelle. Ces types idéaux sont construits à partir de la réalité sociale. Ils procèdent par synthèse, abstraction, extraction, accentuation de certaines caractéristiques jugées représentatives d'un fait ou d'un ensemble de faits ayant cours dans l'histoire sociale, en suivant leur propre logique, qui est ensuite retraitée de manière idéale pour être pensée plus adéquatement. L'idéaltype synthétise et exacerbe le réel en autant de copies typifiées qu'il permet pour réaliser une analyse qui distingue les éléments existant dans le social foisonnant et chaotique. Leur portée abstractive permet une généralisation englobant la diversité des phénomènes observables, trop particuliers, singuliers, incomparables, hétérogènes; en somme, singuliers, pour qu'ils soient intégrés dans un système de pensée cohérent univoque. La méthode des « types idéaux » est alors un outillage de type terminologique et classificatoire des phénomènes sociaux.

À partir de ces « types idéaux », il s'agit alors de comparer la réalité sociale à eux. Par cette comparaison, certains faits sont mis en reliefs et prennent sens du fait de leur correspondance aux types idéaux. Ils servent également d'étalon de mesure, pourrait-on dire. Les faits qu'ils n'intègrent pas, ou ne permettent pas de reconnaître et d'expliquer, sont aussi mis en relief de la sorte. Il s'agit alors par la suite de modifier l'idéaltype en action ou d'élaborer d'autres « types idéaux » adaptés aux nouveaux faits qui seront à leur tour comparés. La chaîne opératoire funéraire est, en ce sens, une typification.

Nous appliquons cette méthode à une typologie par séquentialité (segmentation temporelle), dans la mesure où nous nous intéressons à un processus : le processus rituel funéraire. Toutefois, la méthode wébérienne envisage de comprendre le

« sens » (*ibid.*, p. 28-30), c'est-à-dire d'avoir une compréhension des faits sociaux en termes de causalité. Or, dans notre étude, nous associons la compréhension dans une perspective d'acception du sens, davantage relationnel et nous ne nous intéressons pas à la mesure comparative que permet ce procédé.

4.4.3 Les chaînes opératoires idéaltypiques du processus rituel funéraire

Nos observations relatives à la mise en forme et à la mise en acte du processus funéraire font apparaître les relations qui s'y déroulent dans les différentes activités funéraires des cérémonies d'obsèques elles-mêmes, dans les contextes de notre enquête. Pour donner un aperçu de la structure, nous avons décidé de procéder par la description de ces mises en forme et en acte de manière chronologique en suivant la chaîne opératoire funéraire. Bref, nous proposons une description à différents niveaux, suivant différents sous-classements typologiques. Cette partie en donne le premier niveau et présente les données d'observation des terrains organisées autour des participants (directs et indirects), des lieux, et d'événements typiques. Cette description consiste à exposer principalement le *modus operandi* du processus rituel funéraire à partir de nos deux terrains, à Strasbourg et à Montréal, de manière à la diversifier.

Pour ce faire, comme nous l'avons mentionné nous appuyons cette description sur un des paradigmes de l'anthropologie des techniques développée par Bruno Latour et Pierre Lemonnier (1994) dans leur travail sur la technologie des chaînes opératoires, qui divise la production technique par séquences. Ce choix permet d'élargir les perspectives relationnelles en jeu dans le processus funéraire, dans leur contexte de production. Comprendre les séquences des chaînes opératoires funéraires en considérant non seulement les entités humaines, mais aussi les entités non humaines, nous permet de réexaminer la production du rituel en train de se faire : le processus rituel en action. Il s'agira par la suite, dans notre analyse, de décrypter dans les

dispositifs techniques les caractéristiques rituelles des relations dans le processus funéraire observé. Dit autrement, il s'agira de répondre à la question « Comment faisons-nous pour construire nos relations rituelles par le truchement des dispositifs techniques funéraires en train de se faire ? »

Pour délimiter nos observations sur nos terrains d'un point de vue chronologique, on peut considérer qu'elles débutent au moment où la famille prend contact avec le milieu funéraire à la suite du décès d'une personne et s'arrêtent après la cérémonie ou les dispositions des restes humains (cendres inhumées, dispersées). Rappelons qu'il ne faut pas croire que cette délimitation dans le temps, concentrée grosso modo sur la cérémonie des obsèques, corresponde point par point avec le processus funéraire dans son ensemble ni avec le processus rituel dans son ensemble.

Étape 1 : Le décès médical

La majorité des décès en France et au Québec se déroulent à l'hôpital ou en centre de soins pour personnes âgées (maisons de retraite, CHSLD et autres). Le médecin dresse un « acte de décès » en France et un « constat de décès » au Québec, document qui sera remis au salon funéraire. Fréquemment, la famille et parfois les amis proches sont présents dans les derniers moments de vie de la personne décédée. Dans certains cas de fin de vie en contexte d'immigration, l'usage des nouvelles technologies facilite la communication avec la famille du pays d'émigration. Les échanges entre les membres de la famille et les amis proches se font souvent dans les couloirs. Dans la chambre du « mourant », la dynamique relationnelle est différente d'avec les « vivants ».

Étape 2 : Le transport

Dans les cas où la santé du mourant déclinait doucement, certains ont pu discuter ou déterminer certaines décisions, exprimer les souhaits et volontés particulières du

mourant, s'il y en a. Parfois, des préarrangements sont prévus de longue date. Il se peut aussi que l'on s'interroge sur les professionnels à qui faire appel seulement après le décès. Habituellement, ce sont les pompes funèbres qui viennent chercher le corps du défunt à la morgue de l'hôpital une fois la personne décédée. Le corps est transporté sans la présence de la famille et est amené dans une chambre funéraire où la famille ne le reverra qu'une fois les arrangements décidés.

Étape 3 : Début des démarches d'organisation

La mort de la personne est généralement enregistrée à l'hôpital au même département administratif que les inscriptions. C'est là que le constat ou l'acte de décès est remis aux proches. Il faut attendre son tour, les effets personnels de son mort en main, pour enregistrer le décès. C'est à ce moment-là, à la sortie de l'hôpital, après avoir été entouré plusieurs jours ou plusieurs mois du personnel, dans le bruit et généralement dans un état de manque de sommeil avancé, qu'un premier vide s'installe. L'idée qu'il faut alors organiser la suite apparaît, s'impose en contradiction avec celle d'incrédulité de ne plus voir vivante la personne que l'on côtoyait encore quelques minutes avant. Que l'on ait déjà pensé ou pas à choisir un salon funéraire, arrive alors le temps des échanges familiaux sur ce que la personne décédée voulait. Sans que les proches soient au courant de l'obligation légale de suivre les volontés du défunt, ils discutent de cela comme s'il s'agissait d'une ligne de conduite morale normale.

Étape 4 : Rencontre de la famille aux pompes funèbres

Les familles choisissent l'entreprise pour différentes raisons : proximité, visibilité, bouche-à-oreille, etc. Nous avons eu l'occasion de voir une préposée à l'administration donner des cartes d'entreprises de pompes funèbres au moment de la remise du constat de décès de l'hôpital. À ce moment, un ou plusieurs représentants de la famille, généralement les enfants et/ou le veuf ou la veuve, peuvent décider de se retrouver à l'entreprise pour prendre les arrangements nécessaires.

Étape 5 : Accueil des familles par les pompes funèbres

Parfois, la famille, après être sortie de l'hôpital, souhaite rentrer chez elle, se changer et se reposer un peu, et afin de discuter des arrangements à prendre. Il arrive fréquemment qu'une rencontre se fasse un peu plus tard à la demeure du défunt avec la famille proche et, notamment, les héritiers (« ayant droits » ou « liquidateur »). Après discussion, on détermine si le défunt avait rédigé un testament et s'il avait manifesté des volontés particulières oralement ou réalisé des préarrangements funéraires. Certaines querelles dans les successions familiales apparaissent très tôt, dès ce moment-là. C'est aussi là que l'on constate les différentes réactions émotionnelles des proches du défunt. :

> *Observation 7* : Je me rappelle, suite aux funérailles d'une jeune fille décédée dans un accident de voiture, que le conducteur de l'automobile, ami de la défunte et ayant perdu sa propre sœur lors de l'accident, mangeait avec appétit. Pour lui avoir parlé, nous ne doutions pas de sa tristesse et de sa lourde culpabilité d'ailleurs. C'est particulièrement la réaction des amis et de la famille qui retint notre attention. Ils commentaient sa conduite, la qualifiaient d'« inappropriée ». « On dirait que ça ne le dérange pas ». Ils pensaient sans aucun doute qu'une attitude pareille était désinvolte, inadéquate, manquait de convenance. Manifester le fait d'avoir de l'appétit en de telles circonstances était semble-t-il non conforme à la préséance. (Strasbourg, août 2007)

Avec ou sans rendez-vous, à l'arrivée des proches aux pompes funèbres, l'accueil de la famille ne prend que quelques mots discrets du conseiller funéraire.

> *Observation 8* :
> -Bonjour,
> - Nous venons de perdre notre père
> - Toutes mes condoléances
> - Merci
> - Voulez-vous me suivre. (Discussion entre une opératrice funéraire et deux clients à l'accueil, Montréal, mai 2010)

Une fois assis dans le bureau, les proches constatent qu'ils sont entourés d'un décor particulier, qui les introduit dans un style et une ambiance travaillée et qu'ils disposent de quantité de brochures d'information autour d'eux. On voit surtout

souvent des produits de services funéraires, tels que des urnes. Parfois, aussi, dans le couloir adjacent ou dans une salle proche sont exposés des cercueils de présentation. Très souvent, des urnes et des mini-urnes sont exposées, au Québec. À portée de main du conseiller funéraire se trouvent aussi généralement des catalogues de cercueils, de signets, d'arrangements floraux, de bijoux funéraires, des cartes professionnelles d'entreprises locales, etc. Lorsque la famille est installée vient rapidement la phrase d'amorce du conseiller funéraire, qui vise en général à déterminer le lien avec les représentants légaux. Au fil de la discussion, un devis sommaire est réalisé relativement aux arrangements souhaités. La première phase concerne essentiellement les données ou caractéristiques majeures de forme de la cérémonie. On demande à la famille si le défunt souhaitait être incinéré, inhumé. Il convient aussi de choisir le cercueil (au Québec, on peut le louer dans le cas d'une crémation qui serait faite dans une boîte en carton). La première chose à faire est de signer l'autorisation du transport du corps à la chambre funéraire. Il nous est arrivé d'assister à cette demande faite directement par téléphone :

> *Observation 9* :
> - Bonjour, j'ai ma mère qui est décédée cette nuit à l'hôpital X de Montréal. Ils m'ont dit qu'il fallait vous contacter. Pourriez-vous venir chercher son corps*?* Est-ce qu'il faut que je sois là ?
> - Non madame, ce n'est pas nécessaire.
> - Elle voulait la crémation. Est-ce que vous pouvez le faire ? Je viendrais mardi avec mon frère pour signer les arrangements, c'est possible ? (Discussion entre un opérateur funéraire et client, Montréal, juin 2010)

On décide rapidement si la cérémonie est civile ou religieuse[195]. D'autres décisions doivent être prises, selon les services offerts par l'entreprise[196]. Parfois, on choisit de

[195] Au Québec, on ne parle pas de « cérémonie civile ». En France, il est envisagé dans la proposition de Loi déposée le 9 décembre 2014 d'instituer des « funérailles républicaines ». Dans un communiqué du 23 décembre 2014, la Confédération des professionnels du funéraire et de la marbrerie (CPFM) s'y oppose.

[196] Réglementé en France, notamment avec l'arrêté du 23 août 2010 et du 3 août 2011. Au Québec, les professionnels s'inquiètent parfois de l'absence de réglementation.

faire une veillée funéraire[197] et une exposition du défunt (avec ou sans soins de thanatopraxie[198]).On peut sélectionner, par exemple : le lieu de la cérémonie (à l'église ou au salon funéraire); le type d'officiant (membre de la famille, ami, un religieux, un bénévole, un maître de cérémonie); le contenu de la cérémonie (les témoignages et les témoins, les textes, les musiques, les musiciens et instruments, etc.); le repas d'après la cérémonie; le lieu de destination des restes humains (jardins du souvenir, columbarium, la section du cimetière, etc.). On décide dans certains cas du monument funéraire (taille, forme, matériau), de la plaque (du texte de l'épitaphe), du type d'urne. On peut choisir et personnaliser pratiquement tous les éléments composant la cérémonie. Cela s'étend du type d'annonce nécrologique, au registre de condoléances et aux différents objets de souvenirs : signet (marque-page), dvd de photos, vidéo du défunt, portrait peinture, étiquette pour identifier les membres de la famille. L'offre de services et de produits s'est tellement diversifiée que l'on peut opter pour la facilité d'un forfait comprenant aussi la prise en charge de démarches administratives suite au décès, cinq séances de psychologue et le recours à un groupe de deuil. Il arrive aussi que l'on soit limité dans ces choix par le rapatriement du corps dans un pays ou son déplacement dans un autre département. Lors de ces nombreuses décisions s'entremêlent les volontés du défunt, les souhaits de chacun membre de la famille, les moyens financiers dont on dispose et ceux que l'on est prêt à engager dans le contexte des possibilités de services qui sont offertes.

On peut distinguer la dimension commerciale, la tarification des services en matière funéraire et celle du protocole de funérailles. Pour la dimension commerciale, au cours de ces dernières années, les opérateurs funéraires ont cherché à modifier leur

---

[197] Il arrive encore que l'on veille les morts dans certains villages de France. Nous avons, par exemple, assisté en 2007, en Lorraine, à trois jours de veillée. Deux morts, l'un à côté de l'autre, et leur famille restaient assis toute la journée, dans un dépositoire à côté du cimetière qui devait mesurer cinq mètres sur trois. Au troisième jour, les obsèques se déroulèrent.

[198] La législation diffère en France et au Québec sur ce point.

image négative en réalisant un effort de transparence (Lamarche, 1965). De la sorte, des magazines de protection des consommateurs proposent aussi des enquêtes sur les coûts funéraires[199]. De la sorte, certaines entreprises ont emprunté cette voie en proposant un service d'information téléphonique et d'autres se sont spécialisées dans les devis comparatifs de services funéraires[200]. Globalement, un enterrement en France hors caveau coûte 3000 euros et la crémation est 20 % moins chère[201].

Étape 6 : Préparation de la cérémonie

Pour ce qui est du protocole de funérailles, ce dernier est très codifié et certaines entreprises gardent leur « recette » secrète (voir Annexe B). En réalité, il n'y a rien de véritablement opaque si l'on y prête attention. Les formules magiques d'efficacité symbolique en matière de protocole funéraire n'existent pas. Celui-ci se discute au moment de la première rencontre et peut être discuté jusqu'au dernier moment avec le maître de cérémonie et/ou le ministre du Culte. Une rencontre peut durer entre une et deux heures. Certains prêtres que nous avons rencontrés à Strasbourg, par exemple, nous montraient leurs cahiers de préparation, destinés à les aider eux-mêmes à accompagner les familles dans leurs choix. Établissant ainsi leur propre protocole avec des propositions de textes bibliques, de liturgies, de textes poétiques et de musiques (voir Annexe B). À Montréal, le complexe funéraire où nous étions avait une bibliothèque de livres sur la mort et une collection de musiques pour organiser la cérémonie[202]. La structure de la préparation suit généralement les phases suivantes :

Phase 1 : Entrée dans la salle et accueil des gens

---

[199] Par exemple : *Que choisir*, *protégez-vous* et le site internet : www.afif.asso.fr, consulté le 2 juin 2015.

[200] http://les-devis-obseques.fr/; http://meilleures-pompes-funebres.com; http://www.iquietis.com/, consulté le 2 juin 2015.

[201] http://www.cafedupatrimoine.com/dossiers/article/budget-a-prevoir-pour-enterrement-proche#, consulté le 2 juin 2015.

[202] Dans le complexe Dallaire Mémoria, sur la rue Saint-Laurent à Montréal, un concept de biblio-café a été développé avec une bibliothèque en libre accès dans un café-restaurant ouvert au grand public. Il est aussi utilisé pour des expositions artistiques et des ateliers thérapeutiques de deuil.

Phase 2 : Accueil du maître de cérémonie

Phase 3 : Recueillement

Phase 4 : Parole sur la vie du défunt

Phase 5 : Invitation aux témoignages

Phase 6 : Geste d'hommage

Phase 7 : Annonce du départ / conclusion hommage par le maître de cérémonie

Phase 8 : Départ du cercueil suivi d'un convoi funéraire / départ de l'assemblée / mise en flamme

Phase 9 : Conclusion hommage par le maître de cérémonie

Phase 10 : Réception des condoléances par la famille

Phase 11 : Sortie de l'assemblée

Le tout est ponctué de musique et de lectures de textes. Il y a quelques variantes dans l'ordre et la durée de chaque phase (voir Annexe B). En moyenne, une cérémonie dure entre 1 et 1 h 30. En France, les expositions sont souvent faites en salon privé et les cérémonies à cercueil fermé. Au Québec, il arrive fréquemment que la famille se recueille avant la cérémonie auprès du corps exposé. La salle lui est réservée, puis la cérémonie débute la plupart du temps avec le cercueil ouvert. C'est à la fin de la cérémonie, en petit comité, que se fait la fermeture du cercueil. C'est un autre moment fort d'émotion pour la famille dans cette chaîne opératoire du funéraire. Au Québec, le cercueil est alors incinéré ou transporté à la chambre funéraire. Une fois l'incinération réalisée, la famille sera contactée. Pour les inhumations, cela peut être fait à la suite de la cérémonie (avec ou sans cortège) ou encore le lendemain, au cimetière, avec les proches. Généralement, les cérémonies d'un défunt qui souhaitait être incinéré se font en présence de l'urne et non du cercueil. En France, la plupart des cérémonies étaient faites en présence du cercueil et l'incinération, quant à elle,

était réalisée plus tard[203]. Parfois, la cérémonie était réalisée dans les églises du voisinage en présence de l'urne.

Étape 7 : La cérémonie des obsèques

Le corps du défunt est généralement préparé la veille, c'est à dire habillé et embaumé, pour le lendemain, jour de la cérémonie. Les assistants funéraires ou les opérateurs funéraires s'affairent dès le matin à organiser toutes les cérémonies prévues de la journée. Ils ont une feuille de route qui contient la liste des tâches, dont la répartition est faite par le superviseur très tôt le matin ou la veille. (voir Annexe B). Peu d'informations sont données sur la personne décédée, ce qui rend leur participation à l'événement moins impliquante. Toutefois, des échanges avec la famille ont lieu inévitablement, ce qui demande des compétences émotionnelles de leur part.

En premier lieu, avant l'arrivée de la famille, le maître de cérémonie veille à ce que l'organisation se déroule conformément aux souhaits des endeuillés, et il coordonne les opérateurs. Ainsi, il vérifie aménagement de la salle (agencement et nombre de places), répond aux demandes spéciales (au ministre du Culte, au chanteur, à telle personne de la famille). Il dispose dans la salle les objets qui sont requis dans les circonstances (croix, bougies, encens, prie-Dieu, ou autres, selon la communauté religieuse ou culturelle[204], etc.), prépare la musique et la feuille de route de la cérémonie elle-même avec un assistant funéraire, s'adapte aux demandes exceptionnelles des familles (comme apporter des objets de la personne décédée), vérifie que les indications vers la salle soient claires pour l'assistance (du parking jusqu'à la salle), vérifie l'organisation du repas funéraire, etc. Les détails sont parfois nombreux, mais chaque demande de la famille souligne un enjeu important pour la

[203] À l'occasion d'observations de cérémonies au crématorium du Père-Lachaise en 2003, nous constations que les endeuillés attendaient que la crémation soit faite pour récupérer l'urne, toute de suite après la cérémonie. Ils attendaient près de deux heures.
[204] voir Annexe B.

famille et l'assistance présente. C'est le maître de cérémonie qui porte la responsabilité de la cérémonie. En effet, pour les endeuillés, autant que pour les professionnels présents, que le protocole de la cérémonie soit précisé ou non dans les moindres détails, il y a un formalisme que l'on présuppose. Tous s'attendent à ce « quelque chose » qui doit se passer à ce moment-là et ne peut pas attendre un autre moment. Ce contexte est, a priori, porteur d'un fort potentiel évocateur, il est enrobé dans une texture à haute teneur de réminiscence que l'on enduit dans des sentiments auxquels on accole les termes de « respect » et d'« hommage ».

À l'arrivée de la famille, toute l'organisation devrait être en place et le maître de cérémonie, avec les conseillers funéraires, est alors présent pour répondre aux demandes du moment. À Montréal, il y a une salle de jeux pour les enfants (Halte Garderie), quatre salles de réception, neuf salles de cérémonie, deux cuisines et une chapelle. Les fleurs arrivent tout au long de la journée, surtout avant le début de la cérémonie, souvent avant même l'arrivée de la famille. Elles sont disposées autour du cercueil et la famille souhaite parfois modifier les arrangements. Vient alors le temps de la cérémonie, après consensus des proches et du maître de cérémonie, qui invite les gens à s'asseoir. Le déroulement de la cérémonie est relativement standard. Il suit le protocole établi par les ministres du Culte ou le canevas des maîtres de cérémonie. À la fin de la cérémonie, on invite les gens à présenter leurs condoléances à la famille placées près du défunt. En général, on laisse à l'assistance la possibilité de rendre un dernier hommage au défunt et, en se dirigeant vers la sortie, les participants présentent leurs condoléances à la famille qui se tient généralement debout. La chorégraphie de cette phase est particulièrement inspirée des rituels traditionnels, notamment catholiques, et l'architecture des salles est bien souvent conçue avec une allée centrale. La disposition du cercueil au milieu de l'estrade, au bout de l'allée, facilite cette mise en scène et la fluidité de son accomplissement. Cela n'est d'ailleurs pas vraiment un acte conscient. C'est une position prise à l'identique. À Strasbourg,

lorsque la famille précisait le caractère religieux des funérailles, on positionnait des symboles tels que : une croix (avec ou sans la représentation de Jésus crucifié), un prie-Dieu, un bénitier avec un goupillon, des cierges, de l'encens ou une statue de Bouddha, etc.

Dans certaines variantes, comme nous avons pu le voir au Père-Lachaise ainsi que dans un autre centre funéraire avec crématorium à Montréal, on peut assister à la mise en flamme (au four) à la fin de la cérémonie. Au centre funéraire de Strasbourg, nous appelions cela la « visualisation ». Cela se faisait en petit groupe. Les proches du défunt se tenaient derrière une vitre de telle sorte qu'ils ne voyaient pas les flammes toucher le cercueil. À Montréal, il y a peu de complexes funéraires qui sont équipés pour faire cela. Les cérémonies se déroulent en présence de l'urne plus souvent au Québec qu'en France. Parfois, à la fin des cérémonies, la famille va directement au cimetière ou au columbarium pour déposer les restes du défunt. Mais le plus souvent, cette étape est reportée au lendemain. D'autres familles ne souhaitent pas attendre que la crémation se fasse. Le crématorium de Strasbourg ne proposait pas de récupérer les cendres immédiatement après[205].

Étape 8 : Postcérémonie

À la suite de la cérémonie, lorsque cela est prévu par la famille, le maître de cérémonie indique à l'assemblée l'endroit où se retrouver. À Strasbourg, la salle de réception appelée « salle de convivialité » permettait, après un passage à l'extérieur et une marche de quelques minutes, de rompre le silence et un peu de la dimension solennelle dans laquelle la cérémonie plonge l'assemblée, pour aller manger et boire. En Alsace, la vente d'alcool est interdite à proximité d'un centre funéraire. Dans

[205] Il est désormais possible d'assister à une cérémonie en différé ou à distance. Il existe des services de cérémonie filmée et de retransmission en streaming avec un hyperlien sécurisé : http://www.crematorium-perelachaise.fr/p_ceremonies_filmees_87.html, consulté le 2 juin 2015.

d'autres départements en France, il arrive fréquemment que les proches s'arrêtent prendre un verre dans un bar ou boivent de l'alcool à l'occasion de cette étape. À Montréal, l'alcool est également interdit de vente dans la majorité des complexes. Dans chacun des terrains, nous avons pu remarquer qu'une touche régionaliste s'immisce dans la pratique culinaire à cette étape. En Alsace, il était de mise de manger du kougelhopf et au Québec, des « sandwichs sans croûte »[206]. En fait, lors de cérémonies pour un membre d'une communauté ethnoculturelle, quelle qu'elle soit, la tradition culinaire teinte toujours le repas funéraire[207].

L'alcool est souvent considéré comme un « lubrifiant social ». Dans ces contextes, c'est un inhibiteur d'émotions variées et contradictoires : amour, colère, frustrations, jalousies, honte, culpabilité, etc. C'est à cette étape que surviennent parfois des frictions et règlements de comptes entre les membres de la famille. C'est aussi à ce moment que l'on se remémore des bons souvenirs du défunt. À l'arrivée dans la salle, l'assemblée est encore dans un moment d'émotion retenue, intime. Les gens étirent ce velours silencieux, puis, petit à petit, le volume sonore monte, le rythme s'accroît et des rires se font parfois entendre. Des gens échanges leurs coordonnées, prennent et donnent des nouvelles, se racontent des histoires de famille, de vieux souvenirs oubliés, des secrets tus, se remémorent leurs propres morts, surtout chez les plus vieux; cela ravive l'émotion des pertes de chacun et les ressentiments enfouis autant que les joies. C'est une période ou la parole est contenue dans ce moment d'échanges entre participants à la cérémonie. Puis, progressivement, les gens partent et la famille proche se retrouve. Du protocole de la cérémonie, l'on est passé à un badinage d'une socialité large. S'ensuit la fatigue de toutes ces émotions qui traverse le corps et l'esprit et le cercle intime tombe alors souvent dans les questions pragmatiques et

[206] De manière plus vernaculaire, on dira : « avec pas de croûte ».
[207] Par exemple, lors du décès d'un membre de la communauté vietnamienne à Montréal, la famille partageait souvent sa nourriture avec les conseillers funéraires, notamment des Banh Bao (Gidoin, 2014).

pratiques de la succession. Qui, quoi et comment s'occuper du rangement et des affaires ? L'action ordinaire prend le relais.

Cela attendra toutefois souvent que l'on ait déposé l'urne ou enterré son mort. Mais une fois cette étape de disposition des restes passée, la vie coutumière reprend rapidement les rênes et les obligations légales contraignent rapidement à objectiver une situation tout autant que le retour au travail.

Étape 9 : Dispositions des restes humains

Il arrivait que la famille ne sache pas quoi faire de l'urne une fois les cendres dispersées. C'est ainsi qu'en France, depuis la Loi n° 2008-1350, cette configuration ne peut se reproduire. Désormais, les endeuillés peuvent au maximum laisser l'urne au crématorium pendant un an afin de décider de la destination des cendres. Les destinations possibles sont, en France : un espace aménagé dans le cimetière à cet effet ou un site cinéraire, une sépulture, une case de columbarium ou un monument funéraire. Les cendres peuvent encore être totalement dispersées en pleine nature (sauf sur la voie publique) par les professionnels. En France, il est interdit de diviser les cendres. Au Québec, les proches peuvent disposer très librement des cendres, en les rapportant chez eux, en les dispersants eux-mêmes ou en les répartissant dans des mini-urnes, par exemple. Le peu de législation en la matière laisse place à de multiples possibilités[208].

***

[208] Il existe une mobilisation publique qui se fait progressivement pour qu'une loi protège les cendres humaines. Voir l'intervention des évêques (http://www.lapresse.ca/actualites/national/201102/17/01-4371109-les-eveques-veulent-une-loi-pour-proteger-les-cendres.php, consulté le 2 juin 2015).

Nous avons présenté dans ce chapitre les différents acteurs du milieu funéraire. Ce faisant, nous avons précisé ce que nous entendions par acteur et décrit la participation de chacun au processus rituel funéraire. Nous avons, par ailleurs, présenté les lieux et les événements importants du processus funéraire en suivant le trajet du corps dans chacun ces contextes de nos enquêtes de terrain.

Conclusion : bilan et objectifs de la recherche

Comprendre la spécificité de la ritualisation funéraire dans la trajectoire du processus funéraire des pratiques actuelles nécessitait d'arrimer notre recherche à un contexte délimité. Nous l'avons déterminé comme double, à Strasbourg et à Montréal, permettant ainsi une diversification des données par l'entremise du phénomène crématiste. Avant de comprendre la spécificité de la ritualisation, il s'agissait d'identifier le processus funéraire dans son déroulement. Cela demandait d'approfondir finement la connaissance des terrains, soit les milieux funéraires québécois et alsaciens. Sur ces terrains, nous nous sommes alors engagé dans une démarche itérative qui reposait largement sur la méthode de participation observante. La recherche d'une position distante et objective s'avérant impossible à cause de la nature de l'objet et des composantes réelles du terrain, nous avons assumé cette posture d'observation participante qui est à la fois impliquée, participative et transparente[209]. En ce sens, l'enquête de terrain consistait à travailler dans les deux milieux funéraires afin d'y recueillir des données. Soutenues par différentes lectures, nos observations *in situ* ont permis de décrire les réalités complexes du travail funéraire dans le chapitre 4. En résumé, après avoir explicité notre méthode d'observation, choisie en regard de nos objectifs d'identification du processus

[209] Schématiquement, nous représentons la diversité des postures possibles de l'observation sur trois axes gradués : l'implication du sujet chercheur face à son objet-sujet; la participation plus ou moins active sur le terrain; la transparence de la recherche sur le terrain.

funéraire, de la spécificité rituelle et des contraintes du terrain, nous avons décrit l'environnement de ces contextes en utilisant une typologie qui distingue les participants et les non-participants à l'activité funéraire, les acteurs (entités humaines : funéraire, endeuillé et mort; et non-humaines : esprit, dieu, objet) et les lieux où se déroule le processus funéraire. Il s'agit maintenant de traiter nos données. La troisième partie va analyser et interpréter les résultats de ces enquêtes en commençant, dans le prochain chapitre, par codifier les données dans les différentes étapes de la chaîne opératoire du mourir.

TROISIÈME PARTIE

L’ACTION RITUELLE DANS LA CHAÎNE OPÉRATOIRE DU MOURIR

La première partie de cette thèse problématisait la question de la spécificité de la ritualisation funéraire devant le constat d'une diversification des pratiques funéraires et ses explications en termes de renouveau rituel ou de déritualisation. Du fait de l'exemplarité du phénomène crématiste, nous avons considéré que l'étude de la pratique de la crémation était particulièrement révélatrice des attributs de la pratique funéraire actuelle et de ses transformations récentes, notamment celles du milieu funéraire (chapitre 1). La proposition théorique reposait sur un complémentarisme épistémologique sur lequel s'assoit la théorie de la structuration de Giddens (2012 [1984]) comme cadre général. De manière à compléter ce schéma explicatif qui a l'ambition d'analyser les pratiques sociales à partir d'une dualité du « structurel », nous avons notamment fait appel aux théories de l'action rituelle de Houseman et de la dissonance cognitive de Festinger en vue de comprendre la spécificité rituelle des pratiques sociales funéraires en nous concentrant particulièrement sur le processus de l'action rituelle en train de se faire (chapitre 2).

Dans la seconde partie de cette thèse, nous avons expliqué la nécessité d'opérer par l'entremise d'une participation observante des pratiques funéraires dans leur milieu de production. Les analyses des pratiques crématistes ont particulièrement galvanisé les interprétations dichotomiques des attributs émergents questionnant la ritualisation. Le phénomène crématiste, de par ses caractéristiques sociales, sa popularité et son exemplarité, est apparu comme la porte d'entrée, par excellence, pour comprendre le milieu funéraire. C'est pourquoi nous avons choisi d'effectuer un travail de terrain et sélectionné deux villes distinctes : Montréal et Strasbourg. Ces deux terrains urbains ont des particularités crématistes et diversifiaient notre échantillon de données. Bref, cette seconde partie fournissait, outre l'explicitation de notre méthodologie (chapitre 3), une description des deux terrains permettant d'entrer dans une compréhension fine des réalités du milieu funéraire (chapitre 4).

La troisième partie de cette thèse consiste à traiter nos données. Elle présente, analyse, interprète et discute nos résultats. Ces derniers sont construits à travers notre choix d'un prisme théorique dual de pratique sociale funéraire de ritualisation, appréhendée par l'entremise du processus funéraire, dont le focus initial était le mode de transformation du corps par la crémation. Ces résultats sont interprétés en tant qu'actions relationnelles spécifiques de ritualisation, sous l'angle d'une double lecture : socioanthropologique et psychosociologique. Par le biais de références textuelles, de catégorisation, de codification et d'une comparaison itérative constante entre nos deux terrains d'enquête, nous présentons les résultats d'analyses émergents. L'analyse qualitative des données de terrain est faite d'une manière progressive et nous la présenterons par étapes.

Nos démarches d'analyses sont divisées en deux grands types : une démarche de traitement et codification des données (chapitre 5), et une démarche de contenu (chapitres 6 et 7). La première étape analytique consiste à codifier et à catégoriser nos données pour répondre au premier objectif de notre étude, c'est-à-dire : décrire et identifier le processus funéraire en train de se faire. La seconde phase analytique laisse ensuite émerger, de manière inductive (Van Andel et Bourcier, 2013), des codes et des catégories à partir du matériau, répondant aux choix de nos approches théoriques, soit l'action rituelle (chapitre 6) et la dissonance cognitive (chapitre 7) pour répondre au second objectif, soit : d'expliquer et de comprendre la spécificité de cette organisation d'actions relationnelles en tant que pratique sociale de ritualisation.

Dans un premier temps, le chapitre cinq rend compte de nos premières constatations analytiques sur les données de terrain[210]. Cela consiste en une analyse compréhensive

[210] Les traces de l'implication du sujet chercheur et de ses propres déformations dans l'observation apparaîtront à certains moments dans le but de montrer le développement de la pensée, de manière personnelle, sur le terrain. Cette façon de procéder n'exclut pas la distanciation ou la réflexivité. De

inspirée du type monographique (Augé, 2006). C'est-à-dire qu'elle décompose – et donc simplifie – la réalité observée en décrivant, classant et expliquant les données. Pour cela, nous réalisons un séquençage idéaltypique à partir des deux terrains en faisant appel au concept de chaîne opératoire funéraire (Lemonnier, 2004), que nous désignerons par « chaîne opératoire du mourir ». On peut dire de cette chaîne opératoire du mourir qu'elle est construite à la manière d'un cas exemplaire (Gagnon, 2011). Celle-ci évite d'écraser la multivariabilité du processus funéraire, comme nous l'exposerons plus en détail dans le prochain chapitre, et illustre l'ampleur ainsi que la résonnance de la complexité de la pratique et des terrains. Cette chaîne opératoire funéraire précise les étapes et les séquences sur lesquelles porte cette étude et situe les contextes relationnels. À partir de nos données d'observation *in situ*, nous distinguons et isolons en effet plusieurs contextes relationnels à partir desquels se joue l'action d'une ritualisation. C'est là, une seconde visée de l'analyse, qui consiste à faire ressortir les principaux contextes où se jouent les actions relationnelles dans la pratique funéraire. Pour cela, des spécimens d'observations, des propos entendus, des notations exemplaires contribuent à cette analyse fine. Cette partie de l'analyse parachève l'objectif de description du processus rituel funéraire, au moyen de différents types de descriptions et de représentations schématiques variées de la chaîne opératoire.

Dans un second temps, les chapitres six et sept analysent le contenu des contextes relationnels. Ces contextes sont interreliés de manière complexe et la façon dont les acteurs investissent ces relations influence le processus funéraire et conséquemment, le processus de ritualisation funéraire. La troisième phase, « inter-cas » contextuels, accomplit une analyse systémique à partir des contextes relationnels funéraires

---

manière à rendre plus vivante la démonstration, nous employons essentiellement l'indicatif présent. Les données sont anonymisées pour protéger les professionnels, les endeuillés et leurs morts, évidemment. Les événements peuvent alors prendre une forme de situation semblant hypothétique; or, tous les cas de figure proposés sont des données extraites de nos observations de terrain.

observés. Plus précisément, il s'agit d'un travail qui fait appel aux approches théoriques de Houseman et de Festiger pour comprendre les pratiques rituelles actuelles dans le processus funéraire. Ces deux axes suivent chacun une orientation interprétative qui, au final, converge. Le premier axe propose une lecture analytique et interprétative de la pratique sociale funéraire par le prisme de l'approche théorique de l'action rituelle de Houseman (2003). Le second axe est complémentaire au premier, au moyen des grands principes de la théorie de la dissonance cognitive (Festinger, 1957), et clarifie l'action rituelle de la pratique sociale funéraire sur le plan cognitif.

CHAPITRE V

CHAINE OPÉRATOIRE DU MOURIR

Présenter nos résultats d'analyse nécessite de savoir comment rendre compte des observations. S'il existe de nombreuses façons de présenter des données qualitatives, nous sommes en accord avec Miles et Huberman :

> Le défi est de combiner 1'élégance théorique et la crédibilité appropriée à la pluralité des descriptions possibles des événements sociaux. Un bon rapport fera appel à une alliance de démarches « paradigmatiques » catégorielles, orientées-variables, et de démarches narratives, contextuelles, orientées-cas. (2003, p. 538)

Il s'agit alors de trouver un mode de représentation de nos données capable de décomposer la réalité observée en nuançant, décrivant, classant et, bien sûr, en laissant place aux explications. Or, et en amont de cela, du fait des récentes transformations de législations[211] et de pratiques durant la période même de cette thèse, et du fait aussi que les données de terrain se sont avérées plus nombreuses que prévu, nous avons dû adapter notre questionnement et notre méthodologie durant notre enquête, notamment pour gérer et collecter un matériau hétéroclite et complexe. Pour ajuster en amont notre gestion des données afin d'éviter le risque d'une accumulation chaotique tant l'actualité s'est modifiée, nous avons choisi de faire appel à un outil souple : la carte heuristique. Celle-ci permet une grande créativité classificatoire et une flexibilité d'ordonnancement face à la multitude des données recueillies : notes de lectures, documents de terrains, photos et notes de terrain.

---

[211] Parmi elles, nous pouvons citer entre autres : la Loi du 19 décembre 2008 (quatre mois après la fin de notre terrain), le décret n° 2012-608 du 30 avril 2012 relatif aux diplômes dans le secteur funéraire, la proposition de Loi instituant des funérailles républicaines du 9 décembre 2014, pour la France. Et pour le Québec, la proposition du projet de Loi n° 66 sur les activités funéraires qui fait suite à la proposition de Loi n° 83 en 2012. On peut aussi évoquer la Norme BNQ 9700-699 de 2009 sur la « Prestation des services professionnels à la clientèle – Entreprises de services funéraires ».

Nous exposons dans ce chapitre nos résultats en dressant une chaîne opératoire funéraire idéaltypique. Elle est érigée et présentée à l'aide d'un schéma général des procédures techniques de transformation du corps humain qui fait appel à ce procédé de carte heuristique. Un pan de notre analyse est ancré dans un axe chronologique biologique qui va du corps humain organique, « en santé ou en vie », à une minéralisation des restes humains (Esquerre, 2011a). Comme le disait Thomas, en dernière instance, ce qu'il reste de la mort est le cadavre (1980). Ce constat en fait un point de repère inéluctable et surtout, tangible, pour délimiter une analyse de la pratique funéraire qui s'y attache. À partir de cet axe chronologique qui peut sembler « naturel », nous prenons la mesure des pratiques relationnelles qui se jouent dans la pratique funéraire et celles qui en sont absentes, lorsqu'elles sont significatives. On examine alors les techniques relationnelles – en actes – plus « matérielles » et plus « immatérielles » associées à cette chaîne opératoire : techniques d'interaction et d'interrelation. Nous suggérons d'explorer les liens relationnels, dans les gestes corporels posés à l'égard du cadavre, par exemple, mais aussi sur les relations moins tangibles telle que le proposait déjà Thomas dans *Rites de mort : pour la paix des vivants* (1985). En effet, sans même agir par les sens, ces relations font appel aux cognitions (Festinger, 1957), par exemple : caresser la joue du mort ou remettre sa mèche de cheveux. Le thanatopracteur travaille le cadavre à partir d'éléments qui lui sont fournis : habits, parfum, photos. Une partie de son activité consiste à poser des actions techniques sur le corps de manière à ralentir la minéralisation. Une autre partie, comme nous avons pu en discuter avec des thanatopracteurs de Strasbourg et de Montréal, réside dans la restitution esthétique de la relation sensible des endeuillés avec le défunt afin de restituer, partiellement du moins, ce contact singulier avec sa mère ou avec son conjoint.

Dans une première section, nous exposons en détail l'outil d'analyse « chaîne opératoire funéraire » et ses caractéristiques. Dans une seconde section, nous

proposons une représentation de celle-ci et expliquons les éléments et divisions proposées. En dernier lieu, nous analysons plus particulièrement les maillons de cette chaîne qui nous intéresse.

5.1 Caractéristiques de la chaîne opératoire

S'il s'avère controversé de schématiser l'extrême variété des pratiques rituelles funéraires – ne fusse que celles relatives à la crémation – et, corrélativement, celles de deuils (Neimeyer *et al.*, 2011); en revanche, les constantes suivantes sont consensuelles :

- les pratiques rituelles funéraires engagent la communauté au sens large, au-delà des proches du défunt;
- elles contribuent à fonder une séparation ou une distinction entre les vivants et les morts;
- elles tendent vers l'édification du défunt à un statut éminent ou d'ancêtre.

Dans cette diversité foisonnante de pratiques, l'invariant socioanthropologique réside dans le souci adressé à la dépouille humaine (Maertens, 1979; Le Breton, 2001). Les soins prodigués au corps sont tout aussi importants que l'acte d'abandon ou d'effacement du cadavre. David Le Breton (2006, 2013) a, par exemple, interrogé la construction sociale du corps, se déroulant tout au long de la vie et par delà la mort elle-même, par l'entremise des relations tissées au plan symbolique et matériel. Le corps mort devient cadavre, ou « restes humains » (Esquerre, 2011b), pourtant le principe vital subsiste. Une relation invisible les noue inextricablement telle une boucle de Möbius.

Ces restes humains deviennent le support matériel à haute teneur symbolique, porteur de représentations et de fantasmes (Douglas, 1981 [1966]) qui conditionnent leurs traitements ultérieurs. Dès ses origines modernes, la crémation représente un

traitement auquel on attribue une vertu purificatrice et sanitaire, comme l'écrivait Luce Des Aulniers (1998). « Les altérations irréversibles du corps, sa discordance avec les normes esthétiques, l'impuissance à maîtriser ses fonctions peuvent être vécues comme une déchéance et une indignité. […] Beaucoup de malades du cancer et du sida font ainsi le choix de la crémation » (Hintermeyer, 2013, p. 111)

C'est ainsi qu'assez largement, les pratiques sociales de ritualisation sont analysées à partir des différents traitements faits au corps (réel, imaginaire, symbolique). C'est ce même fil conducteur qui a inspiré notre travail que nous avons orienté vers le caractère relationnel des actions du processus funéraire pour comprendre la spécificité de la ritualisation. Pour suivre la trame du processus funéraire, nous avons suivi la transformation technique faite au corps en faisant appel au concept de « chaîne opératoire funéraire »

> Les funérailles se prêtent en effet à une lecture technique, au même titre que les autres activités sociales et les « gestes funéraires » s'inscrivent, comme les autres, dans la culture matérielle. La mort d'un individu engendre un cadavre pour le « traitement » duquel sont mises en œuvre diverses techniques. Celles-ci participent d'un contexte particulier et sont donc liées à des réalités sociales. Les gestes élaborés sans le cadre des funérailles ont également pour fonction d'honorer un défunt et d'assurer la pérennité de la société. La chaîne opératoire funéraire constitue un outil permettant d'appréhender la manière dont une société s'occupe de ses morts et tient un discours particulier sur la mort. (Valentin, Rivoal *et al.*, 2014, p. 7)

Ce concept polyvalent permet de déchiffrer les funérailles, leurs fonctions et leurs symbolismes dans les approches classiques. Nous y faisons appel pour développer notre approche relationnelle de la ritualisation funéraire.

> C'est dans le cadre de l'étude des systèmes techniques qu'André Leroi-Gourhan a, le premier, introduit le concept de chaîne opératoire. Il s'agit avant tout d'un *outil d'analyse*, développé pour l'étude des processus assurant la *transformation d'une matière première en un produit fini*, que cette matière soit *vivante ou inerte*. La notion de chaîne implique la *succession*, mais surtout *l'interaction des différents éléments qui la constituent*. Elle est *inscrite dans le*

> *temps* et découpée en plusieurs *étapes*, elles-mêmes *divisées en séquences*, correspondant à un *changement d'état* de la matière sous la *conduite d'un agent*. C'est donc un outil polyvalent qui peut s'appliquer à des processus variés, notamment ceux mis en œuvre dans le cas du décès d'un individu et de ses funérailles durant lesquelles les fonctions techniques et religieuses sont inextricablement mêlées pour ceux qui les accomplissent. (Valentin, Rivoal *et al.*, 2014, p. 7. Nous soulignons)

De prime abord, la chaîne opératoire funéraire a pour borne d'étude la minéralisation des « restes humains » (Esquerre, 2011a). Celle-ci laisse supposer un processus « naturel » (biologique), rapide ou lent, selon les conditions du dépôt de ces restes humains (Thomas, 1980; Bass, 2004). Le processus peut également être soumis à l'intention humaine voulant accélérer ou ralentir cette minéralisation. On peut penser à la cryogénisation, à l'embaumement, à la crémation, à l'aquamation ou tant d'autres techniques utilisées tout au long de l'histoire humaine : manducation, abandon, etc. (Valentin, Rivoal *et al.*, 2014; Thomas, 2013).

Nous proposons de décrire, en ce sens, une chaîne opératoire idéaltypique dont la finalité serait la minéralisation réalisée au moyen de la crémation des restes humains, en tant que mode de transformation du corps (chapitre 1), à partir de données de terrain. Toutefois une telle élaboration d'une chaîne opératoire ne suffit pas encore pour notre analyse. Relativement au processus funéraire qui nous intéresse, une chaîne opératoire funéraire plus spécifique encore est proposée. Celle-ci ne prend plus comme point de départ le mort, le cadavre ou les restes humains mais l'humain, vivant, dès sa fin de vie. Ainsi considérée, une telle chaîne opératoire suit un processus de plus longue durée, de transformation de la matière organique du vivant vers sa minéralisation, un processus du mourir inscrit dans une trajectoire du mourir.

Choisir d'utiliser la chaîne opératoire funéraire, inspirée de Leroi-Gourhan, indiquait une posture plutôt classique des approches anthropo-archéologiques centrées sur le cadavre et ayant pour délimitation l'événement de la mort et comme fin du corps. Or,

en travaillant cet outil conceptuel à l'aune de notre approche relationnelle centrée sur le vivant en train de mourir, nous pouvions examiner une étape particulière – la mort et les obsèques – d'une chaîne opératoire du mourir plus grande. C'est en cours d'analyse que cet élargissement nous est apparu pertinent[212]. En concevant qu'il faille inscrire le processus funéraire dans un processus plus large du mourir humain, nous avons parallèlement induit une terminologie imprécise en parlant de chaînes opératoires funéraires et du mourir. L'idée était de différencier les deux chaînes, sachant que notre proposition suggérerait de voir plusieurs étapes d'une même chaîne opératoire, la « chaîne opératoire du mourir ». Celle-ci suit la division que proposait déjà Thomas : le mourir, la mort et le deuil que nous formulerons ainsi : « la fin de vie », « la mort et les obsèques », « l'après des obsèques et le souvenir ». Notre analyse est délimitée à l'étape de la mort et des obsèques, qui correspond essentiellement à la prise en charge du corps par les opérateurs funéraires et qui concerne plus particulièrement nos terrains. Incidemment, notre analyse par le biais d'une chaîne opératoire idéaltypique du mourir se concentre sur une matière « vivante et inerte » (le mourant, le cadavre, les restes humains) à différents états. Quant à « la succession [des étapes], mais surtout l'interaction des différents éléments qui la constituent » (Valentin, Rivoal *et al.*, 2014, p. 7), dans le même ordre que ce qui suit : nous précisons que la succession des étapes n'est pas nécessairement linéaire; puis, que des obsèques peuvent être multipliées ou dédoublées, réparties sur deux pays ou dans le contexte familial, et un contexte d'école ou de travail. Nous l'élargissons ensuite en ce que nous nous intéressons non plus seulement aux *interactions* des éléments qui la constituent, mais également aux *interrelations*. De ce fait, nous distinguons « interaction » et « interrelation » (Boudreault, 2004). Les interactions et les interrelations se situent dans l'action réalisée entre la compréhension de la situation – contexte – pour les interrelations et entre l'engagement de la personne

[212] De ce fait, la perspective initiale d'entrer sur le terrain spécifiquement funéraire nous semble aujourd'hui exiger un complément de données de terrain sur les autres étapes de la chaîne opératoire.

dans la tâche qu'elle réalise pour les interactions. De manière générale, l'interrelation est un rapport réciproque entre une personne et les autres personnes dans une situation. L'interaction consiste en un rapport unilatéral entre une personne et d'autres personnes ou des choses côtoyées dans une situation ou entre ces personnes et ces choses à l'égard de la personne. Bref, l'interaction est l'ensemble d'actions de a vers b *et* de b vers a, sachant que b peut être une ou des personnes et que le connecteur *et* est un lien réciproque dans une situation. Les interactions sont des actions de a vers c ou de c vers a, sachant que c peut être une ou des personnes ou objets et que le connecteur *vers* est un rapport que a considère unilatéral, qu'il aille vers lui ou parte de lui. Il y a là une certaine préconception de l'idée d'un tissu social en tant qu'actions de type « pratiques de partage » (Houseman, 2010a, p. 1) sur lesquelles nous reviendrons sachant que, comme il a été mentionné dans le second chapitre, notre approche considère que les entités humaines et non humaines (choses, objets, ancêtres, etc.) sont des acteurs.

Du fait que les étapes et les séquences qui nous intéressent dans cette chaîne opératoire du mourir traitent plus directement des funérailles, il faut être prudent quant aux conclusions à en tirer, car elles ne se posent pas comme exhaustives. L'un des intérêts que nous avions à l'utilisation de ce concept analytique, outre son caractère opératoire évident, est qu'il suit la posture de l'humain de son vivant et est capable d'ouvrir une double voie à des recherches complémentaires sur d'autres moments du processus du mourir : la fin de vie et l'après-obsèques.

Traditionnellement, les chaînes opératoires funéraires sont centrées sur le corps mort, nous l'avons dit. Nous avons également précisé que nous suivons celles-ci en considérant son caractère de matière vivante en transformation (humain vivant, restes humains, puis corps minéralisé). Il est intéressant de centrer notre attention, parallèlement aux chaînes opératoires, sur les relations sociales. Guy Bajoit (1992)

propose une définition de la relation sociale que nous sollicitons comme point de départ :

> [u]ne *relation sociale* est un échange entre des individus, qui n'est à leurs yeux ni arbitraire (il est orienté) ni absurde (il a une signification) : il a du sens, dans le double sens du terme, orientation et signification. […] Une relation sociale est donc *une mise en forme concrète d'une contrainte sociale* […] *et d'une légitimité culturelle* […] (Bajoit, 2003, p. 80).

Comme nous l'avons mentionné dans le chapitre de notre proposition théorique (chapitre 2), nous pensons que la dimension relationnelle de la pratique sociale se situe par delà la dimension strictement individuelle. Toutefois, cette proposition de Bajoit a l'avantage d'explicitement inscrire dans la sphère de l'interindividuel les dimensions de *contrainte* et de légitimité (*ressources*). Notre chaîne opératoire idéaltypique du mourir concentrée sur le temps des obsèques est duale. Elle est constituée d'interrelations et d'interactions, soit d'actions directes et indirectes sur le corps (ou autre), dans le registre essentiellement des techniques d'action matérielles (d'interactions) et de pratiques supplétives, dans un registre que nous qualifions d'interrelationnels.

> Les funérailles constituent effectivement un ensemble d'actions et de gestes réalisés dans un but matériel ou non. Le cadavre est l'objet de traitement visant à sa transformation en quelque chose d'inerte : les os blancs et secs, des restes incinérés, voire rien. Les funérailles ont également des visées immatérielles : elles doivent assurer la transformation d'un individu, de membre d'une communauté vivante à celui d'une communauté défunte, qu'il demeure un ancêtre identifié ou qu'il se fonde parmi des esprits indifférenciés. La chaîne opératoire funéraire est ainsi *complexe* : il s'agit d'une *transformation matérielle* (qui concerne le *corps du défunt*) et d'une *transformation idéelle* (qui concerne son âme ou son *principe vital* mais aussi la *place qu'il a perdue dans la société*). Le statut que la société assigne au mort n'est jamais univoque : il est avant tout nécessaire d'établir la distinction entre le mort et le cadavre; mort bienveillant mais cadavre dangereux. Cette distinction s'illustre dans la contradiction souvent véhiculée par les discours autour du mort. Les deux aspects sont indissociables, au point que, dans certaines cultures, un changement d'état de la « matière-cadavre » correspond à un changement de

> statut du défunt ou de ses proches. (Valentin, Rivoal *et al.*, 2014, p. 7-8. Nous soulignons)

Le *bornage* et le *découpage* des phases de la chaîne opératoire dépendent du processus funéraire observé, mais également du projet de l'opérateur funéraire et des acteurs. Bref, il n'existe pas *une seule et unique* chaîne opératoire funéraire, mais *plusieurs*, lesquelles sont spécifiques à chaque groupe humain dans un contexte particulier. C'est à partir de cette idée et pour cette raison que nous proposons une chaîne opératoire du mourir idéaltypique énoncée explicitement à partir de notre appréciation en tant que sujet-chercheur des terrains effectués (Laplantine, 1996). Le but étant de permettre d'expliquer et de développer des aspects éclairant la nature spécifique des modes d'action de ritualisation funéraire en tant que type dynamique de pratique sociale de structuration; et cela, sans réification théorique ou objectivante. Bref, nous sommes confiant à l'idée que l'examen d'autres chaînes opératoires (selon d'autres pointes de vue) et plus centré sur les autres étapes viendrait compléter et corroborer nos analyses.

Abordons maintenant le *bornage*. En toute la logique, la raison voudrait que la chaîne opératoire du funéraire *débute* avec le trépas d'une personne. Or, nous avons choisi d'aborder cette chaîne en tant que chaîne opératoire du mourir; et ce faisant, de faire remonter radicalement le début du *bornage* de cette chaîne à la croisée de la trajectoire subjective et objective (Dubar, 1998) dans le processus de structuration (Giddens, 2012 [1984])[213]. Dit autrement, on peut considérer qu'il est fixé (structuré) par une objectivation théorique du dépérissement du vivant œuvrant tout au long de

[213] À la manière dont Céline Bellot applique le concept de trajectoire de vie dans sa thèse doctorale (2005, p. 73), c'est-à-dire une trajectoire qui caractérise l'identité de l'individu et son évolution relativement à son statut, ses conduites, sa position sociale et ses relations sociales inscrite dans une analyse de la structuration (Bellot, 2005, p. 73 et s.) qui article les deux conceptions analytiques de trajectoire, soit celle de trajectoire objective et celle interactionniste de trajectoire subjective (Bourdieu, 1986; Dubar, 1998).

l'existence humaine[214] et renvoyant « l'objectivateur » à sa posture et donc, au parti pris du chercheur confronté à sa propre mort – et à ses craintes. En somme, nous considérons qu'il faut amorcer cette chaîne opératoire du mourir dès lors que le sujet prend conscience de cette certitude prégnante, qui ne le lâchera plus jamais, qu'il est entré dans un processus inexorable et que sa mort est imminente. C'est l'objectivation du diagnostic « incurable » ou « grave » qui fait entrer le sujet et ses proches dans une temporalité radicalement différente, l'annonce d'une « maladie grave » ou « incurable », l'annonce d'un accident (Des Aulniers, 1989, 1997), d'une catastrophe. Ce bornage est rendu plus difficile encore. En effet, outre le fait que la mort soit une donnée culturellement variable, de même que sa prévision ou son annonce (Bacqué-Grammont *et al.,* 1996; Croitoru, 2012; Guiart, 1979; Mohen 2003; Thomas, 1975), il est possible de mettre en œuvre certains procédés techniques ou administratifs en amont de son trépas, de son vivant, influant sur sa propre mort ou sur le traitement de ses restes (Vovelle, 1973; Hanus, 2007; Barrau, 1992a, 1992b; Véron, 2011, 2012). Par exemple, l'accumulation de biens matériels nécessaires au bon déroulement de ses funérailles ou la construction d'un mausolée. Cela peut-être aussi par des actions de prévoyance, tels un testament ou des préarrangements funéraires qui interfèrent avec des étapes et séquences ultérieures de la chaîne opératoire. Cela peut être aussi les directives médicales anticipées[215]. En ce qui concerne notre analyse, nous avons choisi de nous concentrer essentiellement sur les séquences qui suivent le trépas.

---

[214] Notons à la suite de Luce Des Aulniers et d'autres (Delumeau, 1978; Hentsch, 2005) que les conceptions actuelles de la « vie » et de « l'existence » semblent se superposer parfaitement pour la première fois de l'histoire humaine. Des corrélats devraient être approfondis relativement à l'eschatologie contemporaine que l'on retrouve dans l'imaginaire et la production artistique.

[215] Il est possible de revisiter l'actualité récente à travers histoire de Vincent Lambert. http://www.lemonde.fr/societe/article/2015/09/09/affaire-vincent-lambert-la-justice-de-nouveau-saisie_4749651_3224.html, consulté le 21 janvier 2016. On peut également lire les activités de l'Association pour le droit de mourir dans la dignité (ADMD). www.admd.net, consulté le 30 janvier 2016. Lire la Loi du 22 avril 2005 relative aux droits des malades et à la fin de vie en France et la Loi concernant les soins de fin de vie adoptée le 5 juin 2014 au Québec. Lire également Hintermeyer (2003, 2007).

Par ailleurs, parmi les caractéristiques de la chaîne funéraire du mourir, notons qu'elle peut être *discontinuée dans le temps*; ses étapes ou séquences séparées par des *périodes de latence* plus ou moins longues ou simultanées. Les opérations peuvent aussi se dérouler dans des *lieux distincts*. Par exemple, pour la préparation du corps, la toilette du mort se réalise à l'hôpital (chambre), puis, lorsqu'il est à la morgue, les opérateurs funéraires viennent l'emballer, et l'embaumement se fera au funérarium. Ensuite, le corps est déplacé au crématorium pour être incinéré, et il sera encore une fois changé de lieu, par exemple dans une case de columbarium.

La *fin* de la chaîne opératoire du mourir pose aussi un problème, car elle est souvent arbitraire. Souvent, la fermeture du cercueil, du caveau où la remise de l'urne cinéraire ne constitue pas l'achèvement de la chaîne opératoire, mais un simple épisode parmi d'autres. On pourrait considérer que ce moment est la fin de la chaîne opératoire; après tout, c'est le dernier moment où le regard humain se pose sur le visage du mort. C'est le dernier moment d'accès direct au corps. La chaîne opératoire du mourir peut aussi s'achever avec la levée du deuil collectif prescrit dans certaines traditions ethnoreligieuses ou culturelles ou lorsqu'advient le temps de l'oubli et que plus une seule personne ne se souvient du défunt. Il arrive aussi que les participants réalisent des transactions avec les restes humains de manière différée, par exemple dispersion de cendres un an après les funérailles ou division des cendres dans des mini-urnes au Québec. Puis, à la date anniversaire des dix ans, on réalise parfois une inhumation dans le lot familial ou « au chalet »[216]. La désignation d'une *fin* à la chaîne opératoire du mourir doit donc, elle aussi, faire preuve de circonspection. Pour les besoins de notre analyse, nous nous intéressons au processus jusqu'au dépôt des restes humains, soit la dispersion, soit la conservation par la famille pour l'entreprise et le souvenir du mort. Toutefois, il nous semble que la fin de cette chaîne est à situer

[216] En France, on parlerait de « maison de campagne ».

dans l'oubli de la relation au mort plus qu'à sa minéralisation. Cette idée devrait probablement être réfléchie relativement au temps des concessions funéraires familiales. Lorsque les défunts n'ont plus de filiation avec leur descendance (ou plus les moyens), ou parce qu'ils sont oubliés de la mémoire collective, leur concession est généralement reprise par le cimetière ou par arrêté préfectoral.

En considérant non plus la chaîne opératoire du funéraire dans une approche centrée uniquement sur le mort, mais une chaîne opératoire du mourir centrée sur le vivant dans sa trajectoire du mourir et ses relations, nous invitons à d'autres recherches qui devront élaborer d'avantage l'argumentaire du bornage du début et de fin de la chaîne opératoire. Et cela, également du fait de nous concentrer sur la phase de la chaîne opératoire du mourir correspondant à la mort et aux obsèques.

Le *découpage* de la chaîne opératoire s'organise en plusieurs étapes, centrées sur le corps et son principe vital, sanctionnant les changements progressifs d'état. Pour notre analyse, nous avons catégorisé des phases de la chaîne opératoire en étapes et en séquences afin d'examiner les principaux épisodes correspondant plus ou moins aux moments des funérailles. Cela nous permet de codifier par la suite, les mises en forme et en acte relationnels dans les contextes des acteurs. La prochaine section propose un schéma de la chaîne opératoire du mourir.

5.2 Représentation de la chaîne opératoire du mourir

Pour chacune des étapes présentées correspondent différentes séquences[217]. Celles-ci peuvent se dérouler successivement suivant une chronologie linéaire, mais parfois, elles peuvent être combinées autrement, suivant des modes de succession légèrement différents. Nous divisons la chaîne opératoire avec les étapes suivantes[218] :

- La fin de vie;
- La mort et les obsèques : trépas, préparation du cadavre/corps, préparation des funérailles (planification), tenue des funérailles (organisation et cérémonie), transformation du cadavre-corps, devenir des restes humains;
- L'après des obsèques et le souvenir des morts : souvenir du mort, commémoration des morts, autres.

5.2.1 Représentation linéaire

Une vision chronologique linéaire, par épisodes successifs tels que :

--------1--------2--------3--------4--------5--------6--------7--------8-------->

est trop simplificatrice. La représentation suivante, quoique plus élaborée, pose les mêmes problèmes.

[217] Afin de faciliter la lecture des différentes représentations schématiques, lire le schéma grand format ajouté en annexe (voir Annexe A).
[218] Celles-ci se présentent comme une typologie opératoire et non analytique.

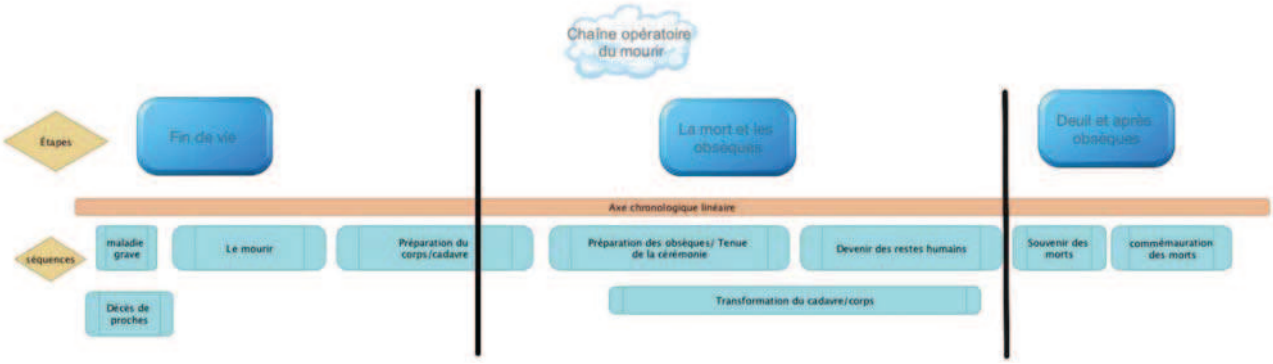


Figure 32. Représentation linéaire sous la forme de carte organigramme des chaînes opératoires du mourir.

Les frontières entre les épisodes divisés ne sont pas clairement dissociables. Elles sont en réalité poreuses, les passages sont parfois inconstants, notamment dans la seconde étape (la mort et les obsèques). Par ailleurs, les mouvements de progression linéaire entre les séquences peuvent en réalité se dérouler en simultanéité. La transformation du cadavre est intégrée à la préparation des obsèques, par exemple. La vision chronologique linéaire présupposée est une simplification trop incomplète de la réalité. Rappelons que notre choix d'un mode de représentation a pour but de simplifier la réalité complexe qui nous intéresse pour n'en saisir que certains aspects. Nous faisons alors appel à des représentations successives, permettant ainsi de mettre l'emphase sur des dimensions importantes de manière séquentielle.

5.2.2 Carte heuristique

Une représentation plus élaborée s'avère nécessaire pour saisir la complexité. En voici un exemple au moyen d'une carte heuristique (voir Annexe A).

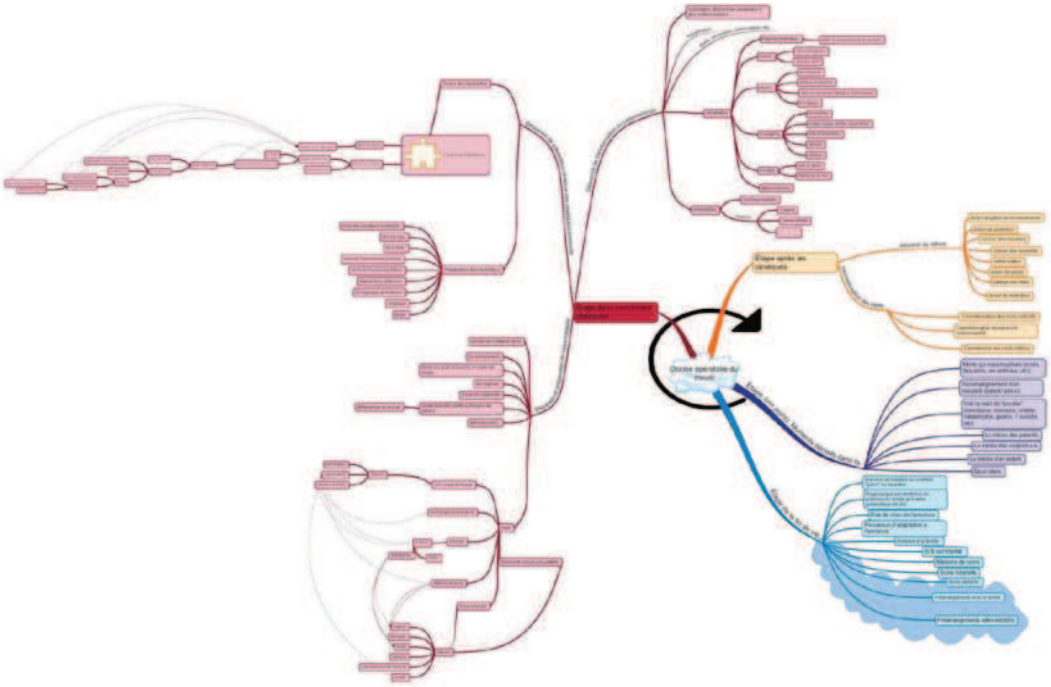


Figure 33. Représentation sous forme de carte heuristique de la chaîne opératoire du mourir.

Celle-ci, sans être exhaustive, éclaire dans un même moment plusieurs idées : la chaîne opératoire prend beaucoup de place et, incidemment, nécessite une simplification. Chaque couleur différencie une étape. Ici nous avons surtout développé la « mort et les obsèques » (rouge).

La figure qui suit montre plus particulièrement les grandes étapes de la chaîne opératoire du mourir. [219]

[219] Nous avons ajouté à titre d'hypothèse, qui s'inscrit dans l'idée de la trajectoire du mourir plus vaste, l'existence de moments décisifs (*turn points*), sans qu'elle soit une étape à proprement parler de la chaîne opératoire, dans l'analyse de la chaîne complète.

Figure 34. Carte heuristique des différentes étapes de la chaîne opératoire du mourir.

La flèche indique la succession chronologique idéaltypique des étapes dans une trajectoire du mourir.

5.2.3 Étape de la fin de vie

Pour mieux saisir cette complexité de cette chaîne opératoire du mourir, suivons ces étapes en commençant l'étape de la fin de vie. Il y a la séquence de l'annonce du diagnostic d'une maladie grave (où de la fin de vie proche) où le médecin explique au mourant sa condition. Ils expliquent que les seuls traitements serviront désormais à envisager la mort avec le moins d'inconfort possible (Vachon, 2010). Le processus de perte progressive des fonctions vitales de l'organisme est irréversible (Bichat, 1994). Ce n'est alors, pour le patient comme pour le professionnel médical, qu'une question de temps avant que la mort ne survienne. Celle-ci apparaît de manière prégnante. En général s'ouvre alors une relation qui initie le rapport au temps sur la demande d'un

pronostic de vie. Il faut ensuite annoncer cela à la famille et aux proches et prendre rapidement des décisions quant aux derniers moments de vie. Les soins curatifs ne sont plus la priorité, mais ils peuvent suppléer aux soins palliatifs. À l'annonce du diagnostic incurable suit alors l'annonce du pronostic, qui plonge le mourant dans une nouvelle temporalité. Le mourant décide ensuite s'il souhaite ou non annoncer la nouvelle à sa famille et à ses proches. Qui sera dans le cercle intime ? Les soins palliatifs seront-ils à domicile ou faudra-t-il aménager cette fin de vie en maison spécialisée[220]? Comment réagissent les proches ? Les relations à la maladie et à la perte d'autonomie étaient peut-être déjà difficiles pour eux. Qu'en est-il désormais avec ce nouveau pronostic? La personne doit également se préparer à sa propre mort. Il existe un marché littéraire pour cela. Il y a les aidants naturels et on peut aussi solliciter un accompagnement bénévole, des intervenants spirituels[221]. Certains décident de mettre « leurs affaires » en ordre. Ils décident de fermer leurs comptes en banques, informer leur proches de l'existence de comptes gardés secrets jusqu'alors, annuler certaines assurances, etc. Certaines personnes vont vendre leurs meubles et leurs propriétés. Parmi ces décisions, se dessinent déjà les contours des engagements et des intentions qu'ils ont à l'égard de leur famille. On en voit certains dans ce registre écrire leurs volontés testamentaires, et prendre des préarrangements, transmettre des objets affectifs, constituer des récits de transmission de valeurs, des idéaux. Cet ensemble de pratiques de prévoyance s'intensifie et trouve un

[220] De plus en plus d'hôtels spécialisent leurs services. Des pensions de personnes âgées rassemblées dans des complexes offrent une panoplie de services regroupés (épicerie, pharmacie, piscine, salle de jeu, chapelle), avec un personnel médical et des modalités de surveillance de santé, avec plus ou moins de surveillance selon la condition de santé et le degré d'autonomie des personnes. Par exemple, l'Hôtel du gouverneur développe ce type d'établissement. http://www.luxgouverneur.ca/appartements.html, consulté le 30 janvier 2016.

[221] Ces situations sont devenues si présentes que des guides d'accompagnement destinés au grand public, tel le Petit Futé, sont publiés pour accompagner la fin de vie de la personne (Lourdette et Auzias, 2016). Au Québec, dans un mouvement de professionnalisation, les accompagnements traditionnellement religieux sont désormais assurés par l'Association des intervenants et intervenantes en soins spirituels (AIISQ). Lire également Tanguy Châtel pour le cas français (2013).

accroissement dans les pratiques de préparation de leurs propres obsèques (Barrau, 1992b, 1994; Véron, 2010, 2012).

Plusieurs contextes relationnels diffèrent largement de la vie courante et sortent de l'ordinaire. Les temporalités de nombreuses de ces actions se chevauchent. Il y a le présent pour le présent, avec des approches d'une immédiateté phénoménologique dans les fins de vie (Vachon, 2010; Hazen, 2013), il y a aussi les vertus du toucher d'accompagnement (Vinit, 2007), mais se déroule aussi l'expérience de cotemporalité qui se manifeste dans la prévoyance de l'avenir, par-delà sa propre mort, ou encore, lors des derniers contacts avec des réseaux transnationaux[222]. Il y a dans la prévoyance de l'avenir, les craintes pour ceux qui restent, l'occupation quotidienne du travail et des tâches ménagères de la famille qui prend soin du mourant. Ces actes prennent différentes formes jusque dans les derniers moments du mourant (familial, professionnel, bénévole). Ils constituent un contexte qui redéfinit les relations ordinaires et diffèrent de ces relations une fois la mort survenue. Ce sont des moments où les professionnels –du personnel hospitalier ou de la maison de soin ou les opérateurs funéraires – agissent avec une attitude qui diffère de celles qu'ils affichent dans les interactions quotidiennes. Une certaine déférence est mise en acte; elle se traduit par une préséance de codes intangibles qui conspient à s'associer la compétence professionnelle et le modèle du « bien mourir » (Castra, 2003, 2010, 2015; Castra et Schepens, 2015; Déchaux, 2001; Faivre et Ghaleb, 2013; Hirsch, 2006; Hintermeyer, 2004a, 2007). Les gestes professionnels deviennent parfois circonspects, pondérés, presque ralentis. Les corps s'agitent moins et les gestes semblent mesurés, comme si chacun d'eux condensait le substrat d'une signification incommensurable.

[222] Cela se fait par l'entremise des technologies de communication telles Skype ou autres services, qui deviennent alors essentiels dans la place des acteurs jouant une relation à distance.

Cela soulève aussi des questions d'éthique de fin de vie. Comment se constituent les relations face aux frontières de la mort, du type de la mort encéphalique par exemple ? Les relations sont aussi le lieu des questions de vie, et d'actualité, notamment aux positions à l'égard de l'euthanasie (active, passive, volontaire, involontaire)[223], de l'arrêt de traitement, de la sédation, etc. Une fois la mort venue, au sein même du milieu hospitalier, les relations sociales se transforment rapidement. Michel Castra travaille actuellement sur ces échanges avec le don d'organe, correspondant ici à une séquence particulière où se jouent des relations avec mort et, entre les endeuillés et le professionnel, sous l'égide d'une mort pacifiée (Higgins, 2003).

Après les derniers touchers et les dernières paroles au corps, celui-ci va suivre un processus de mobilité. Il sera nettoyé et placé dans la morgue de l'hôpital. Pendant ce temps, les endeuillés, après avoir récupéré les affaires du mort et le certificat du décès, s'occuperont d'enregistrer celui-ci à l'administration de l'hôpital. Les endeuillés quittent le personnel, parfois avec difficulté. Il est d'ailleurs courant de lire des remerciements au personnel de fin de vie dans les notices nécrologiques. Un changement de décors et d'acteurs se produit alors : on autorise les opérateurs funéraires à récupérer le corps du défunt pour l'emporter à la morgue du funérarium.

5.2.4 Étape de la mort et des obsèques

Nous nous intéressons plus particulièrement à l'étape de la « mort et des obsèques ». La figure suivante présente un découpage séquentiel de cette étape.

[223] Lire Pascal Hintermeyer (2003, 2004b, 2009). Les travaux récents sur le sujet abondent. Pour n'en citer que quelques-uns : Emmanuel Hirsch (2014), Hirsch et Sylvain Pourchet (2013), Jean Léonetti et Robert Badinter (2015), Wim Distelmans et Oscar Grosjean (2012).

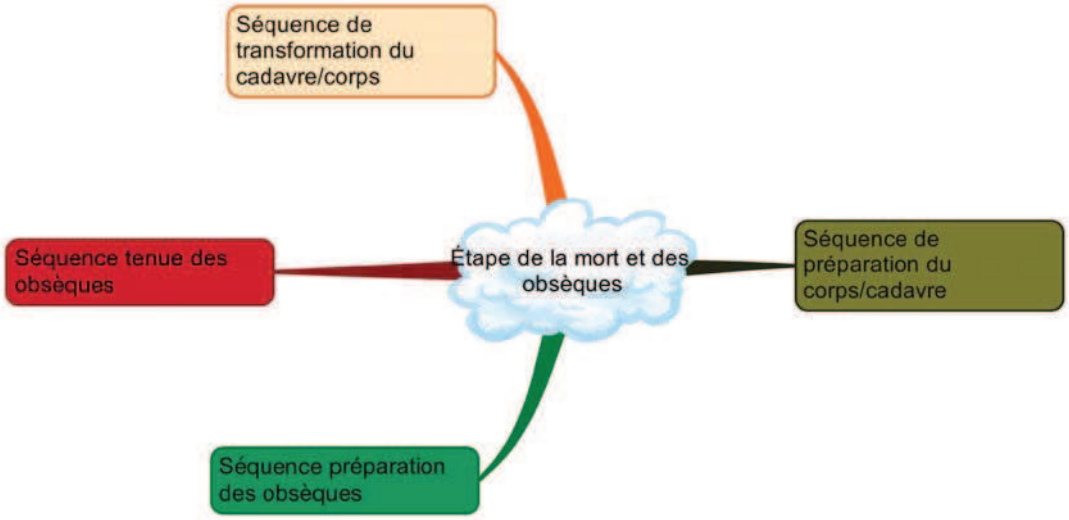


Figure 35. Carte heuristique de l'étape de « la mort et des obsèques » de la chaîne opératoire du mourir.

Nous présentons chacune des séquences et de soulignons l'abondance et la complexité des contextes des relations en jeux. Commençons par la séquence de préparation du corps/cadavre.

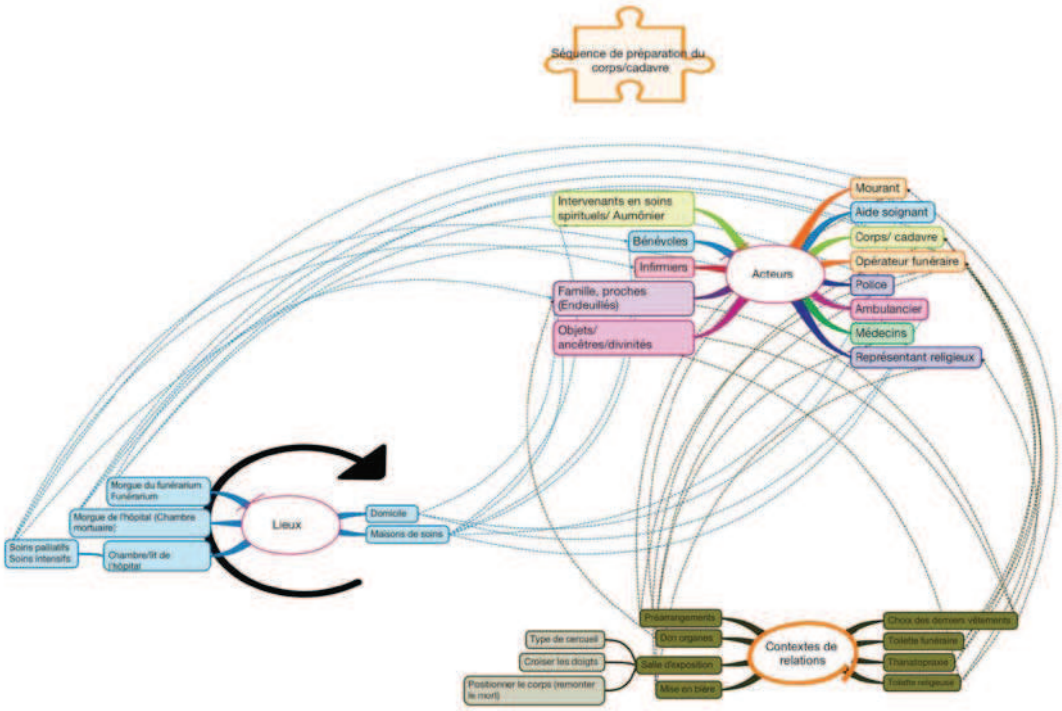


Figure 36. Séquence de préparation du corps/cadavre.

Cette séquence porte sur le corps/cadavre, qui consiste essentiellement aux soins au corps, aux déplacements de cette matière inanimée (mobilité du cadavre) et du principe vital qu'on lui suppose et qui les lie sur un plan cognitif, mais surtout sur un plan pratique[224]. Les acteurs qui agissent dans cette séquence appartiennent à plusieurs registres. Dans le registre des entités humaines, il y a le personnel médical ou hospitalier (infirmière, médecin et spécialistes, « préposées aux bénéficiaires », intervenants en soins spirituels, bénévoles, personnel administratif), les endeuillés (familles, amis, proches), les opérateurs funéraires (chapitre 4). En outre, des entités non humaines, des objets et des êtres surnaturels, ancêtres ou divinités entrent en jeu

[224] Pour approfondir le travail des morgues et des soins thanatopraxiques, lire la thèse de Mélanie Lemonnier *Thanatopraxie et thanatopracteurs* (2006); sur la technique : *Pratique de la thanatopraxie* de Durigon *et al.* (2009) et *L'art de l'embaumement*, de Éric Bourgeois (2003). Lire aussi : Kenneth Ierson, *Death do dust* (1994) et, particulièrement, la thèse de Judith Wolf *Des corps morts à l'hôpital* (2010).

dans des relations. On pense aux objets que le mourant laisse ou donne avant sa mort aux proches, parfois même au personnel de soins[225] où le mourant a passé ses derniers moments. Une carte de souhaits, un message écrit dans un cahier, une pièce de monnaie, des photos gardées précieusement dans le portefeuille, une plante, un poisson rouge, etc., tous ces objets peuvent, une fois la mort venue, prendre un nouveau statut et devenir des objets sacralisés, pour un temps. On peut aussi, par exemple, penser aux bijoux du défunt qui lui sont retirés. L'anneau de mariage, les boucles d'oreille, les lunettes. L'objet en tant qu'entité non humaine est acteur dans une relation au souvenir à sa mère, par exemple. Alors, l'endeuillé porte la bague afin d'entrer en relation avec sa mère par une vertu qu'il attribue à l'amour qu'avait celle-ci pour le bijou[226]. Ces objets ordinaires dans la quotidienneté du mourant se retrouvent parfois dans la cérémonie des obsèques.

> *Observation 10* : J'ai mis les boucles d'oreille que maman préférait, ses perles. (Fille du défunt, Montréal, mai 2010)

La relation du frère décédé à sa précieuse bibliothèque de romans graphiques (BD) va caractériser le mort et personnaliser l'urne d'un dessin de son personnage préféré, et l'on va placer une BD dans le cercueil. La relation se reconstitue dans un nouveau contexte. Le caractère numineux de la bague ou le la BD nous intéresse ici en tant que l'objet inanimé devient un acteur de la relation qui s'établit avec le mort et transforme la relation de l'endeuillé avec l'objet de manière réelle. Plus qu'une valeur, une idée associée au mort dans un contexte particulier, la place de l'objet est tangible et participe à réactualiser la relation avec le défunt et entre endeuillés[227]. Déjà, des

---

[225] On parlera de centre d'hébergement et de soins de longue durée (CHSLD) au Québec.

[226] Ce mécanisme relationnel rejoint certains aspects du désir mimétique giradien (Girard, 1983), développé dans son caractère de reproduction en contexte des ritualisations scolaires chez Christoph Wulf (1999, 2007)

[227] Il y aurait un inventaire systématique à faire des entités non humaines qui œuvrent dans les maisons de soins en fin de vie. On y trouve des déménagements de plantes, de couvertures, de poissons rouges, d'objets de confort et d'esthétique de la vie quotidienne des personnes âgées pour qui la relation à tel ou tel objet existe et s'inscrit dans une relation particulièrement durable dans le temps de longue durée.

réalités particulières sont mises en place. Le corps change de réalité, privant les proches des modes de communication verbale. Les derniers mots du mort cheminent déjà dans l'esprit de l'endeuillé dans le contexte des derniers instants de vie, imprimé à jamais à côté du petit poisson rouge de la mère :

> *Observation 11* : « Sa main a caressé ma main », dit un fils à l'éloge de sa « mère aimante mais si peu affectueuse ». Il traduit ce geste et lui confère une haute signification, celle d'une réaffirmation de son amour. (Strasbourg, juillet 2008)

Ces paroles agissent, tout comme le geste de la main au moment où cela se réalise. Le lien reste en suspension dans un sens, mais redevient un élément qui n'est plus simplement évocateur de sa relation à sa mère lorsqu'il est énoncé. Il redéfinit la relation même de réciprocité dans l'idée de cet accompagnement « jusqu'au bout » et, aussi, dans les relations au défunt dans la cérémonie. Cet instant, il va le raconter dans un témoignage d'amour à sa mère avec une valeur qu'il interprète : double réconciliation, pardon réciproque de la relation ambivalente d'amour-haine. Il met en place une réalité particulière qui est expérimentée, celle de sa relation avec sa mère. Surtout, ce témoignage va être intégré à un ensemble plus large d'éléments disparates à propos de la mère, lors de la cérémonie. Il y a aussi les promesses faites au mourant alors même que son cerveau est sous-alimenté ou ses facultés altérées.

> *Observation 12* : « Je prendrai soin de ton jardin, maman ». (Strasbourg, août 2008)

Ces actes de parole, ces actions constituent des relations, dans des contextes de relations spécifiques à haute teneur symbolique que l'action rituelle permet de recadrer et de recontextualiser. Ce que ces contextes relationnels signifient appartient à chaque acteur et il n'est nul besoin de les expliciter pour souligner leur prodigalité et leur caractère extraordinaire. Ils sont pléthores et hétéroclites. De plus, ils ne sont

---

Par exemple, les draps, et le linge, plus largement, font partie des objets de l'intime qui rappellent la relation avec le conjoint décédé (Dassié, 2004).

pas métaphoriques, mais prennent corps dans l'expérience réelle et tangible; ils sont bel et bien des expériences relationnelles vécues et éprouvées par les endeuillés, les mourants et les professionnels[228].

Le schéma proposé – carte heuristique de la séquence – est démultipliable aux autres séquences. Toutes montrent qu'à travers la convergence des lieux, des acteurs et éléments contextuels, des relations entre acteurs se construisent avec hétérogénéité, complexité, ambivalence, paradoxe de valeurs et une disparité d'éléments. Déterminer quels contextes ou quels éléments sont prédominants n'est pas notre objectif[229]. En examinant le cas de cette séquence, il y a en puissance des réalités particulières qui établissent la présence de relations constituant des expériences vécues personnelles, immédiates et vivantes. Nous comprenons sans avoir besoin de détailler chaque relation du schéma (en pointillé) le volume qu'aurait une analyse visant l'exhaustivité des spécificités de formes et de structures d'actions relationnelles, constitutives de l'action rituelle funéraire. Notre ambition est moindre, en poursuivant les mises à jour des régularités.

5.3 Les maillons séquentiels de l'étape de la mort et des obsèques de la chaîne opératoire du mourir

5.3.1 Séquence : préparation du corps/cadavre

Il s'agit ici de considérer les actions et les déplacements sur le corps/ cadavre, ou les restes humains. Une fois le corps apporté à la morgue du funérarium, le cadavre est

[228] C'est d'ailleurs dans cette essence de l'expérience vécue que se sont dirigés certains travaux sur les émotions et le vécu des professionnels du milieu funéraire (Bernard, 2008), des soins palliatifs (Vachon, 2010) et des soins spirituels (Châtel, 2013).

[229] Cela demanderait une analyse intensive de quelques situations particulières, nous conduisant à réorienter complètement notre recherche vers une posture plus causale et déterministe. Nous laissons le soin à d'autres d'approfondir cette idée.

placé dans un cercueil, ou peu après (une fois celui-ci choisit par les endeuillés). À Strasbourg, il y a avait deux morgues, l'une recevant les corps avant qu'ils soient mis en bière et l'autre, les corps après leur mise en bière. Leurs déplacements étaient indiqués sur un registre d'entrée sortie. Les employés de l'entreprise venaient avec le cercueil vide et arrangeaient celui-ci. Les cercueils peuvent varier dans leur gamme tout en gardant des styles culturellement marqués. En France, par exemple, les modèles traditionnels sont nommés « cercueil parisien ».

> *Observation 13* : Il arrivait régulièrement que le cadavre arrive dans un cercueil artisanal. Cela pose parfois des problèmes. Il est arrivé que le cercueil fait sur mesure pour une personne corpulente n'entre pas dans le four où il devait être incinéré. Il a fallu demander aux pompes funèbres de revenir pour rectifier leur erreur. Ils ont passé des heures à raboter les angles du cercueil en plein milieu du couloir des locaux techniques. (Strasbourg, août 2008)

Avec les modèles de cercueil que l'on retrouve en Alsace, le corps peut être déplacé par une seule personne, lorsque le cercueil est sur un chariot, ou par deux personnes lors d'une manipulation à bout de bras. Lors du portage, on fait appel à 6 personnes, généralement des hommes. Ils sont disposés symétriquement de part et d'autre du cercueil, en fonction de leur taille. Les différentes mobilités de restes humains peuvent être : le cortège qui suit le cercueil dans le cimetière (à pied ou en corbillard); les translations du cercueil en chariot dans le centre funéraire; les déplacements de l'urne dans le cimetière (jardin du souvenir, tombe, columbarium, etc.) et le centre funéraire; et enfin, lorsqu'on les récupère de l'hôpital ou du domicile pour les rapporter au funérarium en corbillard.

De manière chronologique : le corps ou les restes humains arrivent au crématorium et sont déposés à la morgue. La mise en bière est réalisée par un opérateur funéraire des pompes funèbres que la famille a choisi. Il arrive avec le cercueil et réalise la mise en bière. Il y a la salle de thanatopraxie pour les soins. À Montréal, les thanatopracteurs sont des salariés largement employés dans les l'entreprise. Les techniques de

thanatopraxie font partie intégrante du programme « Technique de thanatologie » du Collège Rosemont[230]. En France, les thanatopracteurs sont plus souvent considérés comme exerçant une profession libérale (ils sont travailleurs autonomes). Le Centre funéraire de Strasbourg met à disposition son laboratoire (salle de thanatopraxie) pour les toilettes rituelles et pour le thanatopracteur qui est appelé par l'entreprise. Après quoi le corps est placé dans le cercueil, dans la morgue, après mise en bière. À Montréal, le laboratoire du sous-sol est strictement réservé aux thanatopracteurs. Les défunts entrent et sortent du laboratoire en suivant le même processus, mais les opérations sont essentiellement contenues dans le laboratoire. Ce sont les thanatopracteurs qui apportent le cercueil dans les salles de cérémonie et positionnent le corps. Le personnel « sur le plancher », les réceptionnistes, les conseillers, etc., n'entrent pas en contact direct avec le corps du défunt.

Les relations en acte de cette séquence se déroulent entre les opérateurs et le corps inanimé. Nous pouvons constater que certaines relations sont plus intimes et tangibles que d'autres, selon l'opérateur :

> *Observation 14* : Un thanatopracteur qui effectuait un embaumement nous disait rechercher des éléments, des repères intimes pour que ces soins sur le corps aident la famille à reconnaître leur défunt et à développer une relation apaisée par une image, une esthétique du corps. À l'écouter parler de sa pratique, il cherchait à connaître son défunt, sa vie, pour imaginer ce qu'il ou elle aimait être, paraître. Il semblait qu'une partie de son travail consistait en une véritable action phénoménologique de la vie du défunt à partir de quelques fragments : habits, bijoux, parfums, photos, discussion avec la famille. (Un thanatopracteur, Strasbourg, août 2008)

[230] Au Québec, les trois endroits où suivre une formation sont : le Cégep Rosemont (Montréal), qui est la seule à offrir la formation en thanatopraxie; le Cégep Notre-Dame de Foy (St-Augustin Desmaures), spécialisé dans la formation de conseiller aux familles et le Cégep de Rimouski, qui se spécialise sur les rituels funéraires. Quant au contenu, la première peut être comparée à la formation des thanatopracteurs, en France. La seconde correspond à celle de conseiller.ère aux familles. La dernière formation vise davantage à former les maîtres de cérémonie. Les formations en France, après un nouvel encadrement législatif, ont conduit à un essor des structures de formation.

Ce sont là des interactions avec le mort en vue d'interrelations entre le mort et les endeuillés.

Il y a aussi des relations qui se déroulent entre opérateurs. Nous l'avons dit, les fonctions diffèrent selon les postes. Et les tâches à accomplir sont parfois si spécialisées, et désormais réglementés, que la tendance est à l'augmentation de la formation et de la spécialisation, comme en témoignent les rapides changements survenus dans le domaine ces dix dernières années. Il y a nécessairement des relations qui se mettent en place dans l'action des discussions entre le conseiller aux familles, le maître de cérémonie (et/ou le ministre du Culte) et le thanatopracteur, à propos des endeuillés et à propos du mort. Ces échanges demeurent dans un registre professionnel. Ces échanges d'informations concernent essentiellement la tenue des obsèques et parfois les conditions de la mort, par exemple : préciser qu'il va y avoir beaucoup de monde, que le défunt était très religieux ou que la fille a retrouvé le défunt pendu. Par exemple, on partage des informations sur la famille ou les circonstances du décès lorsqu'il est important de comprendre le contexte, et parfois les causes, de la mort : un suicide (et le type : pendaison, mort violente, empoisonnement, etc.), le décès d'un adolescent (maladie, accident, etc.), le conjoint qui meurt deux jours après sa retraite, des décès à répétition dans une famille, etc. Le thanatopracteur travaille en conséquence le corps, notamment le visage, du cadavre, de sorte que son image corresponde à celle que les endeuillés se font du défunt et soit conforme à ce qu'ils souhaitent garder en mémoire. Ces actions mettent en scène des mains, des objets; elles ajustent une posture corporelle; elles travaillent le visage à travers la coiffure, le maquillage, la parure et des techniques d'embaumement spécialisées. Ce sont là des réalités en acte de mises en scène de l'expérience relationnelle entre les endeuillés et le mort. Les conseillers aux familles vont suggérer des stratégies pour les mêmes raisons. Certaines conditions particulières, comme le suicide d'un jeune, laissent parfois l'assistance dans un non-dit, un silence

particulièrement palpable, que les maîtres de cérémonie discutent souvent avec les endeuillés. Selon les propos de certains, il faudrait les inciter à en parler ou à l'évoquer permettant ainsi d'accorder une place à l'expression de leurs émotions dans l'action de la mise en place de la cérémonie, par le choix d'une musique que le jeune écoutait (Nirvana), ou la lecture de textes qu'il aimait (Émile Nelligan), par exemple. La diversité des actions possibles et de leur mise en forme confère une place à l'expérience de l'ambivalence des émotions de colère, d'injustice, de culpabilité et d'incompréhension. Les assistants funéraires se préviennent entre eux de telles circonstances afin d'assurer le mieux-être des endeuillés.

5.3.2 Séquence de transformation du corps/cadavre

La transformation du corps/cadavre ou des restes humains est une séquence qui se déroule en trame de fond. Le corps est perpétuellement en transformation. Les actions que l'on effectue sur lui sont l'objet de relations des endeuillés et des opérateurs funéraires au corps inanimé. Nous avons centré notre problématisation sur une modalité de cette séquence : la crémation en tant que mode de transformation du corps. En faisant cela, nous avons repensé cette pratique funéraire non plus en tant qu'unité de pratiques homogènes et cohérentes, et qui est sous-entendue lorsqu'on parle du phénomène crématiste. Nous avons alors questionné les dispositifs de spécificité d'unicité au moyen d'un découpage de la chaîne opératoire du mourir. Nous avons ainsi constaté des limites au terrain si l'on ne considérait que la crémation. Il n'était pas toujours possible de suivre le déroulement intégral des obsèques; et, ce faisant, nous ne pouvions pas faire nos observations en ne suivant que les cérémonies donnant lieu à une crémation.

> *Observation 15* : Le centre est un crématorium et pourtant, tous les corps ne sont pas incinérés. Souvent je ne sais si le défunt sera incinéré ou inhumé au moment de la cérémonie. Il peut rester à la morgue plusieurs jours et être déplacé ensuite pour être inhumé dans un autre cimetière pendant que je m'occupe d'autre chose. D'ailleurs, la crémation n'exclut pas l'inhumation,

> puisque j'ai régulièrement à enterrer des cendres au cimetière. Et lorsque je remets l'urne à la famille, je ne sais pas ce qu'ils vont en faire ? Ils peuvent les disperser, les immerger, les mettre dans le tombeau familial, etc. (Strasbourg, juin 2008)

Pour être précis, il convient donc d'interroger les modalités possibles dans les pratiques funéraires, y compris celles sur lesquelles nous n'avions initialement pas porté notre attention. Nous le disions, les restes humains peuvent être transformés de différentes manières. Mais on les déplace aussi parfois dans un tombeau, un mausolée, un columbarium, etc. Évidemment, la mise en flamme, image archétypale que l'on associe à la pratique de la crémation, est présente dans l'imaginaire.

> *Observation 16* : Nous faisons très souvent la visualisation de l'entrée du cercueil dans le four. Le dispositif fait en sorte que les flammes qui embrasent le cercueil dans le four ne soient pas apparentes. (Strasbourg, août 2008)

La suite du procédé de transformation se déroule sans les endeuillés. La « visualisation », comme elle était appelée à Strasbourg, consistait donc de la manière suivante : le cercueil est disposé sur un appareil automatisé pour aller dans le four. La famille est appelée et un conseiller funéraire l'accompagne dans une salle d'attente. Une musique joue. Le second opérateur derrière la machine et le cercueil attend dans l'autre salle. Lorsque celui-ci est prêt, le conseiller aux familles invite celle-ci à entrer dans la salle de visualisation. C'est une petite salle où il y a une fenêtre, avec un rideau opaque devant, qui sépare de la salle où se fait la mise au four du cercueil. Cette petite salle permet aux familles de ne pas voir l'intérieur des fours, là où les flammes apparaissent. La position oblique des portes du four y contribue également. Après avoir demandé à la famille si elle est prête, le conseiller funéraire ouvre les rideaux. La famille voit alors le cercueil de son défunt. La musique joue toujours. Le conseiller demande aux endeuillés s'ils sont prêts, puis, ayant obtenu leur accord, il fait un signe au second opérateur, qui place le cercueil dans le four. Il s'éloigne ensuite, prend une posture droite, la tête légèrement penchée vers l'avant quelques secondes, puis vient vers la vitre pour tirer les rideaux de son côté de la vitre. La

famille est alors laissée seule dans cette salle quelques instants pour « se recueillir ». Le conseiller l'attend dans la salle d'attente. Durant notre terrain, les endeuillés quittaient alors les lieux et ne récupéraient l'urne que deux ou trois jours plus tard. Plus rarement, certains reviennent le même jour. La transformation par la crémation est une combustion imparfaite. Le four, chauffé à près de 800 degrés Celsius, consume le corps en 1 h 30 environ. Il reste dans le four des os, les prothèses et les vis du cercueil. Le conducteur du four, qui travaille dans une salle adjacente à celle de la mise en feu, fait alors passer ces restes dans un sceau métallique. À l'aide d'une tige aimantée, il récupère les éléments métalliques, puis broie les restes d'os non calcinés. Il transfère ensuite ces cendres dans un sceau pour qu'elles refroidissent, et il les place dans l'urne choisie par les endeuillés. Par la suite, les familles choisissent une destination aux restes humains. Les cendres et/ou les urnes peuvent être : enterrées dans un jardin du souvenir, placées dans un caveau, immergées dans l'eau, inhumées au pied d'un arbre, déposées dans une capsule conçue pour devenir un arbre, transformées en diamant, dissoutes dans une urne de glace, incorporées à un feu d'artifice, amalgamées à de la peinture, etc. On peut aussi répartir les cendres dans plusieurs mini-urnes que l'on garde chez soi ou des mini-urnes sous forme de bijou (pendentif ou bague), etc. La législation ne permet plus une telle liberté en France depuis la Loi de 2008. Au Québec, ces produits et services sont disponibles.

Il est parfaitement concevable de choisir que la crémation se déroule avant la cérémonie, aussi bien qu'immédiatement après, ou à un autre moment. Le corps est conduit au four en présence ou non de la famille.

> *Observation 17* : La plupart du temps, la visualisation de la mise au four ne se fait non pas immédiatement après la cérémonie, mais un peu plus tard ou le lendemain. Au crématorium du Père-Lachaise, en novembre 2002, je faisais des observations au cours de cérémonies. J'ai alors constaté que pratiquement toutes les familles sortaient de la cérémonie où la crémation était réalisée immédiatement après. Et les proches attendaient dans les petits jardins adjacents au crématorium ou faisaient le tour du columbarium en attendant de

> récupérer l'urne, qui leur était remise en mains propres à l'extérieur. (Strasbourg, août 2008)

> *Observation 18* : Les cérémonies de crémation sont réalisées indistinctement avec l'urne ou le corps. Toutefois, pratiquement toutes les cérémonies faites avec une urne ont un grand portrait du défunt. Le cimetière X a un crématorium, mais Michel (collègue fossoyeur dans le cimetière) m'a dit que, chez leur compétiteur X, les corps sont envoyés dans une entreprise spécialisée pour y être incinérés. Chez nous, on doit envoyer les corps à la succursale X qui ont les fours. (Montréal, juin 2010)

À Strasbourg, la remise des urnes aux familles, qui était encore légale à l'époque, se tenait dans une salle spéciale.

> *Observation 19* : Les urnes sont entreposées dans une ancienne armoire alsacienne en attendant que les familles ou les conseillers funéraires viennent les récupérer. La famille vient parfois accompagnée d'un conseiller funéraire de l'entreprise; sinon, la personne disponible accompagne la famille pour lui donner l'urne en mains propres. On vérifie l'identité de la personne qui a donné son accord pour la crémation, puis on fait signer un document attestant de la remise de l'urne. (Strasbourg, juillet 2008)

Mais désormais, à Montréal, l'urne est remise à la famille après la cérémonie.

Les destinations d'urnes peuvent donner lieu à d'autres cérémonies de dernier dépôt, de dispersion ou, de façon plus intime, dans la vie privée des familles. On divisera soi-même les cendres d'une mère pour que tous ses enfants puissent en garder une partie. Le dernier dépôt peut se faire au columbarium, dans le tombeau, le mausolée familial, la concession familiale, etc. Cela conduit à la séquence des souvenirs selon les modalités des concessions : à perpétuité, à 99 ans, à 15 ans, 20 ans… Cela fait appel au travail de sculpture des marbriers et aux symboles qu'ils utilisent comme des objets relationnels, de même qu'aux nouveaux codes matriciels (QR — *Quick Response*) sur les tombes, qui relaient des informations sur la vie du défunt.

Cette séquence loge de nombreuses techniques d'action des professionnels du funéraire. Des relations se mettent en placent entre le mort et les endeuillés par l'entremise de l'urne. L'urne, en tant qu'objet, devient un acteur qui transforme le mort en lui attribuant des caractéristiques, des attributs que l'on peut porter avec soi dans un bijou ou que l'on peut cultiver de manière concrète par l'entremise de la plantation d'un arbre. Il y a des relations qui sont agies entre les endeuillés dans les actions de décider de transformer le corps du défunt en cendre, de choisir l'urne et la destination. Ces interrelations sont des actes de paroles qui permettent de déterminer l'expression intersubjective entre endeuillés. Les familles déterminent ce qu'elles souhaitent pour leur défunt ou ce qu'elles croient que leur défunt aurait souhaité.

5.3.3 Séquence : préparation des obsèques, de la cérémonie (planification)

La séquence de planification de la cérémonie se déroule sur différents niveaux. Nous rejoignons le point de vue de Julien Bernard et de Pascale Trompette, en ce que :

> Organiser des obsèques nécessite de connaître cette division du travail et de savoir faire appel au bon moment aux professionnels dont la compétence se situe à un moment donné de la « chaîne ». Comme l'a synthétisé Trompette (2006 : 176), le réseau à coordonner comprend la gestion administrative (mairie, bureau des cimetières, police), le financement (banques, mutuelles), le monument (marbrerie), l'annonce (presse locale), la cérémonie (prêtres, rabbins, imams, laïcs, etc.) et le transport (ambulance). (Bernard, 2009a, p. 59)

Une fois que le décès a eu lieu, les endeuillés, si ce n'est pas déjà prévu, s'occupent de trouver des opérateurs funéraires. Au Québec, certaines familles sont référées par le personnel de l'hôpital. Cela suggère l'importance de l'influence des réseaux de publicité de services funéraires dans le choix de l'opérateur. Il y aussi les gens qui choisissent l'entreprise parce qu'ils ont assisté à une cérémonie et aimé le contact avec les organisateurs ou les obsèques. Quoiqu'il existe des entreprises qui vendent des services en ligne, ou des formules à bas prix, dans la majorité des cas, les endeuillés font appel à des entreprises locales ayant pignon sur rue. Ce marché est

très largement occupé par les grandes enseignes (Trompette, 2008, Michaud Nérard, 2007, 2012). Les valeurs portées par l'entreprise à travers son image sont essentielles pour développer un marché. La clientèle doit connaître l'enseigne de l'entreprise, s'en souvenir quand vient le temps de choisir et, enfin, la sélectionner parmi la concurrence. Au sein des familles, les gens discutent pour décider quels services acheter. Il arrive souvent qu'une personne, souvent moins hébétée par le décès, ou possédant une expérience en matière de funérailles, soit mandatée pour cette mission. Elle communique alors avec l'entreprise. Que cela se fasse par téléphone ou lors d'une rencontre fixée rapidement dans les heures ou jours qui suivent le décès, la première nécessité qui s'impose à la famille est d'autoriser les opérateurs funéraires à récupérer le corps à la morgue de l'hôpital.

> *Observation 20* : Les pompes funèbres nous demandent parfois d'aller chercher un corps pour elles à la morgue lorsqu'elles manquent de personnel. Je me souviens de l'entrée de la morgue; la salle est à côté des poubelles de l'hôpital de médecine. Je trouve ça étrange, j'expérimente quelque chose de peu ordinaire et je ne peux pas vraiment partager cela.
>
> Une fois, j'avais à mes pieds une boîte bien calée contenant les restes d'un nouveau-né que nous rapportions au centre. Plus tard, je regardais cette petite forme humanoïde brûlée et, littéralement, « fondue » en quelques secondes. J'avais besoin qu'il y ait un témoin, d'être ce témoin, comme mon collègue conducteur de four qui me confiait qu'il ne s'y ferait jamais. Ce sont des images dont je rêve encore parfois et qui m'affectent toujours. Il n'est pas étonnant que la tristesse, la joie, l'espoir et tant d'émotions fassent partie de ce travail. Jean (collègue conducteur du four) nous disait : « Il y a des jours où la vie, ça donne l'impression de se réduire à quelques brefs moments pour une éternité de regrets. » Il y a en cela une certaine nostalgie du présent, phénomène qui, en se distanciant de lui-même, conduit Jean à apprivoiser ses propres émotions. Pour paraphraser Pagnol: « Telle est la vie des hommes. Quelques joies, très vite effacées par d'inoubliables chagrins. Il n'est pas nécessaire de le dire aux enfants. » (Strasbourg, juillet, 2008)

Dans cette séquence, les relations prennent évidemment place entre les endeuillés et les opérateurs funéraires. Elles se jouent aussi entre les endeuillés eux-mêmes, qui relaient des informations, se concertent, délèguent et mandatent une personne

responsable de la planification. Elles se positionnent aussi entre les opérateurs et le mort. Il y a le rapport au cadavre, sa prise en charge, son déplacement, mais aussi ce que les travailleurs de la mort expérimentent. Il y a tout un apprentissage d'expériences des émotions qui permet la reconnaissance et la maturité dans ces professions (Bernard, 2015). De l'assistant funéraire au gestionnaire, tous ont développé des compétences logistiques qui les positionnent stratégiquement dans l'organisation grâce à leur expertise logico-commerciale, managériale, comptable, législative (succession). Les professionnels sont en contact avec les fournisseurs, doivent découvrir de nouveaux marchés, produits et services. Ils sont en interrelations avec les acteurs secondaires, ils sont médiateurs et en cela, peuvent faire appel au fleuriste local et au fournisseur de marbre en Chine, au constructeur du four en Allemagne et aux créateurs d'urnes écologiques. Leurs relations se jouent avec les endeuillés, grâce à leurs compétences relationnelles, et avec les différents opérateurs funéraires.

Quant à la relation entre les professionnels du funéraire et le mort, elle repose dans les préarrangements funéraires. Cette relation peut prendre la forme d'une lettre exprimant les souhaits à ses enfants ou autre pour l'exécution de ses volontés après sa mort. Il y a les dernières paroles, les dernières volontés du mort, exprimées aux endeuillés de son vivant, ou celles que l'on découvre après sa mort, celles dont on retrouve les traces et que l'on entend exaucer. La valeur de respect des volontés du défunt est paradigmatique, tant ces volontés importent aux endeuillés. Les opérateurs funéraires posent cette question : « Qu'aurait-il voulu ? » La loi même exige ce respect. D'ailleurs, ces volontés du mort s'expriment dans sa vie, dès la manifestation du don d'organe, ou du don de son corps à la science (étape fin de vie). Les endeuillés, comme les opérateurs funéraires, cherchent à réaliser jusqu'aux désirs de dispersion ou aux gestes de souvenir spécifiquement exprimés par le défunt :

> *Observation 21* : « Papa voulait qu'on disperse ses cendres dans son jardin, il adorait son potager et ses fleurs, mais je trouve cela trop étrange alors je ne sais pas trop quoi faire. » (Fils du défunt, Strasbourg, juillet 2008)

Le rendez-vous avec le conseiller funéraire permet d'établir un devis qui détermine s'il y aura une toilette funéraire religieuse, un embaumement ou une exposition. Les endeuillés choisissent le cercueil, l'urne, la notice nécrologique, des signets, le cortège, la salle, le maître de cérémonie, etc. Le devis et la planification restent ouverts jusqu'au dernier moment. On peut sélectionner de nombreux éléments, et à l'occasion de cette sélection, les endeuillés se parlent; dans leur relation, ils discutent de leur défunt, de ses volontés, si il ou elle voulait cela. Les endeuillés ne peuvent pas tout choisir en une seule rencontre; ils partent souvent avec les catalogues de produits (modèles de signets, de cercueils ou d'urnes) et en parlent en famille[231]. Il y a aussi des rencontres à la maison du mort pour choisir des objets jugés importants pour la cérémonie, et des habits appropriés pour l'exposition. C'est parfois en une ou deux journées qu'il faut trouver les documents du défunt, choisir des habits, contacter la famille élargie et annoncer le décès, choisir toutes ces choses que le conseiller funéraire demande et qui sont assez standardisés : le cercueil, l'urne, l'exposition – la présentation (maquillage, bijoux, cheveux) et la disposition dans le cercueil (les yeux et la bouche fermés, les doigts croisés avec un chapelet, une main posée sur l'autre, une icône...), la présence ou non d'un cortège, le port du cercueil, le lieu de la cérémonie. Pour la cérémonie, d'autres choix sont encore à faire : quelle musique, quels textes, quel officiant (prêtre, laïc, bénévole), qui fera les témoignages, veut-on des fleurs, des dons à des organismes, une annonce publique dans les journaux, veut-on présenter une photo, la transformer en grand portrait, propose-t-on un diaporama de la vie du défunt, quelle salle choisir, quelle date, une exposition privée ou

---

[231] Certains comparent les produits et optent pour des produits d'autres fournisseurs, ou des concurrents, parfois des grosses compagnies telles Costco ou Wall Mart. Voir par exemple : http://www.costco.com/urns-urns.html; http://www.walmart.com/browse/home/funeral/4044_1058564 consulté 31 janvier 2016.

publique, organise-t-on un repas après la cérémonie, quelle sera la destination des cendres, à quel moment disperser des cendres ou les déposer l'urne ?

5.3.4 Séquence : tenue des obsèques

Paradoxalement, la séquence qui peut sembler la plus importante, la tenue des obsèques, est la plus formalisée et standardisée. Compte tenu des préparatifs accomplis, des choix réalisés en amont par le défunt et par les endeuillés ainsi que du contexte, on réalise une partition qui correspond à ce à quoi chacun s'attend dans sa forme globale. Bien évidemment, la variation, la créativité et l'improvisation sont présentes; toutefois, la cérémonie est assez largement préparée dans les différents cadres possibles. La tenue des obsèques est assez discutée entre les morts et les opérateurs pour une préparation avant la mort ou entre les endeuillés et les officiants. Il arrive parfois que ces préparatifs prennent au dépourvu les endeuillés, alors ils sont régis le plus souvent par ces opérateurs eux-mêmes.

Lors de la cérémonie, on suit un canevas préalablement établi. On alterne musiques, témoignages et lectures selon une structure que l'on peut associer aisément à la structure tripartite de Van Gennep (1981 [1909]), avec un temps d'ouverture qui exprime la préliminarité, où le défunt est retenu du côté des vivants par un texte choisi, une expression de personnalisation (au moyen d'objets intimes), des témoignages d'amour ou d'affection. Puis, on passe à la phase de liminarité à travers l'enchevêtrement d'évocations hautement symboliques où, quoique l'on ne sache pas toujours exactement où est le principe vital du défunt, on lui attribue bien souvent une destinée bienveillante, apaisée. Et enfin, dans de nombreux cas de cérémonies, le maître de cérémonie énonce explicitement un espace où retrouver le principe vital, transformant ensuite en acte le statut postliminaire du corps : « dans nos cœurs », « au Paradis » ou « dans son jardin », etc. Le rapport au corps suit généralement ce même mouvement. D'abord, l'exposition (cercueil ouvert ou fermé) comporte un aspect

esthétique qui aide les endeuillés à se sentir liés à la personne telle qu'elle était de son vivant. Ensuite, la cérémonie proprement dite; et enfin, lors du dernier adieu, des derniers contacts avec le défunt, l'assemblée va voir le corps avant d'offrir ses condoléances à la famille. Les relations entre les endeuillés et le défunt engagent le reste de l'assemblée. Le fait que la famille choisisse ou non de recevoir des condoléances, ou souhaite des témoignages de collègues de travail, amies, etc. modifie l'ensemble des relations entre les endeuillés et le défunt dans ce contexte. Cela fait en sorte que les collègues peuvent se relier à ces dimensions interpersonnelles (interrelationnelles) au défunt. Plus loin encore, à cette partie de la cérémonie succède souvent la mise en feu ou en terre. Cette dernière est parfois réalisée immédiatement après la cérémonie, parfois différé de plusieurs jours mais, dans tous les cas l'action sur le corps, et même que la destination, est largement en lien à la volonté exprimée ou présupposée du défunt. Dans tous les cas, elle préexiste bien souvent à l'action. L'improvisation n'est que rarement présente, elle est exceptionnelle. Les cas où les endeuillés ne savent pas quoi faire avec l'urne ou les cendres sont désormais encadrés en France, tandis qu'au Québec, les familles peuvent encore repartir avec les cendres sans savoir ce qu'elles en feront. Il y a aussi le repas funéraire, parfois un buffet. Selon, les traditions locales ou ethnoculturelles, le type de préparatifs varie. Par exemple, lors de cérémonies bouddhistes au Québec, les endeuillés offraient des brioches de riz (de type *Banh bao*) aux opérateurs. Ils nous expliquaient que la communauté les préparait dans le but de les partager. Une fois l'hommage rendu, comme dans tant qu'autres relations aux morts, c'est par l'entremise de rapports à la nourriture que les liens se ressoudent entres endeuillés, mais aussi avec les opérateurs funéraires. À Strabsourg, nous servions très souvent du kougelhopf, sucré ou salé, et autres spécialités alsaciennes; tandis qu'à Montréal, c'était souvent des « petits fours » ou une variété de « sandwichs en triangle ».

Outre ces éléments de séquence où se jouent des relations, on peut aussi penser à la réunion dans la salle commune de la célébration, aux configurations de la salle et à celle du repas suivant. En amont de la tenue de la cérémonie, des membres de

l'assemblée envoient des fleurs au salon, qui sont disposées autour du mort avant le début de la cérémonie. À la fin, les cartes de condoléances sont récupérées pour être données à la famille. Les familles interviennent parfois en improvisant certaines paroles, certains gestes tels que prendre la main du mort. Afin de ne pas perturber le déroulement habituel de la cérémonie ainsi que l'assemblée, les opérateurs veillent à ce que les gestes restent dans le cadre de l'organisation prévue. Certains endeuillés arrivent le jour de la cérémonie avec l'intention de témoigner leur sympathie. Il faut alors, avec l'autorisation de la famille, se réorganiser à la dernière minute. Lorsque des enfants sont présents à la cérémonie, ils donnent parfois une lettre ou un jouet au défunt.

Durant toute la durée de nos terrains, il n'est pas arrivé souvent (moins de 10 fois) qu'un représentant de la famille du défunt préside toute une cérémonie[232]. À Montréal, les cérémonies étaient souvent tenues par des célébrants catholiques ou protestants dans la chapelle multicultes et, parfois, par un opérateur maître de cérémonie dans un salon. À Strasbourg, les cérémonies étaient plus largement laïques dans le centre funéraire quoique, très souvent, une cérémonie religieuse avait eu lieu. Le corps était alors déplacé à l'église, puis il retournait au centre funéraire pour la cérémonie.

Lorsque les personnes entrent dans la pièce pour voir leur défunt, sans qu'elles ne puissent clairement le dire, elles s'attendent à une mise en scène particulière que les opérateurs exécutent et répètent. C'est ainsi qu'au Québec, dans les cercueils, on positionne la tête du défunt à gauche, et les pieds à droite. Le cercueil est ouvert. Des

[232] L'engouement pour les cérémonies civiles des dernières années semble modifier ces pratiques. De plus en plus d'outils permettent d'accompagner les familles dans ces démarches. Lire, par exemple, les conseils donnés sur le site des PFG : https://www.pfg.fr/organiser-des-obseques/parcours-funerailles/ceremonie-civile-religieuse/ceremonies-civiles, consulté le 14 janvier 2016.

fleurs sont disposées sur des trépieds autour du cercueil, surmonté d'une couronne. Un prie-Dieu est généralement placé à un ou deux mètres du cercueil. Le corps est exposé dans les salles de cérémonie, généralement au bout, dans le sens de la longueur, et les sièges ou les bancs sont alignés dans sa direction. À Strasbourg, les cercueils président sur la scène et les pieds du défunt sont orientés vers le public. Deux bougies sont placées de part et d'autre du cercueil. L'officiant a généralement une tenue qui permet de l'identifier (cravate, couleur distinctive ou vêtement sacerdotal). Il reste à proximité de l'entrée et discute avec les endeuillés avant et après la célébration.

Au Québec, la famille du défunt est identifiée par des étiquettes portées sur les vêtements. Des signets sont donnés aux participants; ils sont disposés à côté du livre de condoléances ou de la boîte de dons de charité. Ces œuvres sont liées à la maladie du défunt; le cancer, par exemple. Le signet indique une nécrologie sommaire et un texte évoquant la mémoire du défunt, ses valeurs, ses convictions ou aspirations.

5.3.5 Séquences alternatives : Mort 2.0

La démocratisation des nouvelles technologies de l'information et de la communication (NTIC) participe à transformer le paysage des pratiques funéraires actuelles. Quoique cela ne soit pas exclusif au monde numérique, au cours des 15 dernières années, les produits et services funéraires se sont diversifiés. La récente consultation française sur le projet de Loi « pour une République numérique » témoigne de cette préoccupation et des questionnements du devenir numérique postmortel. La *mort 2.0* ne peut être réduite à de simples espaces virtuels. Il y a là des espaces relationnels réels. Les réseaux sociaux tels que Facebook, Instagram, ou Twitter sont des produits commerciaux qui utilisent des données personnelles, mais ce sont bien les relations entre les individus qui sont en jeu dans ces marchés relationnels; et ce, par delà le décès de l'individu ou de la compagnie. Les photos, les

pokes, les commentaires sont des actes qui interfèrent avec la relation entre les acteurs dans une temporalité instantanée de partage. Les services et les produits se multiplient, se diversifient ainsi que leurs usages. La miniaturisation et la simplification du partage de données produisent des relations contextuelles autour de l'image numérique et notamment de l'image du mort. Certaines personnes exposent leur défunt sur Instagram ou sur leur compte Facebook, d'autres « postent » des *selfies* avec des défunts, tandis que d'autres encore développent des mnénothèques de la vie du défunt ou des vidéos de commémoration sur YouTube. Les services internationaux tels que Facebook questionnent les législateurs sur les données stockées et leur utilisation post mortem. La compagnie de Zuckerberg avait d'abord proposé d'offrir un service payant pour transformer le compte du défunt en compte mémoriel accessible et dernièrement, un formulaire permet de désigner le successeur de son compte. La virtualisation des services permet une expansion sans précédent de l'information et, d'ores et déjà, des entreprises proposent des services comparatifs de produits funéraires. Des opérateurs funéraires tels que le SFVP offrent de traiter directement avec les fournisseurs pour réduire le coût des obsèques. D'autres encore offrent une boîte virtuelle qui recueille les données personnelles, comptes bancaires, codes secrets, etc. afin de les transmettre aux proches après le décès. Il y a aussi les services qui envoient des courriels, messages, photos, etc. après la mort, pendant plusieurs années. On peut ainsi écrire des messages à ses enfants pour leur anniversaire, voire à ses petits-enfants.

Remarquons que l'usage de ces technologies participe à une cotemporalité et une accélération de la temporalité (Rosa, 2012 [2010], 2013 [2005]). Nous avons constaté, lors des cérémonies, un usage de plus en plus fréquent de téléphones intelligents. D'autres recherches (Gamba, 2007a, 20007b) montrent comment ces

séquences en développement depuis 15 ans constituent des modalités de sens permettant une coconstruction d'un réinvestissement symbolique de la mort[233].

5.3.6. Étape d'après les obsèques : souvenir et commémoration des morts

Certains espaces, tels que les cimetières, sont consacrés à l'expression intime et d'autres, à l'expression publique du souvenir du mort. Il existe des actions relationnelles qui célèbrent la vie du mort et celle des endeuillés à travers l'usage des objets, notamment à l'occasion des fêtes, des anniversaires.

Figure 37. Photos de famille sur la niche d'un crématorium (Montréal).

Prenons quelques exemples des mausolées et columbariums. Sur les cases, les urnes et dans les niches, on retrouve des photos de toutes sortes : mariage, bébé,

[233] Voir également le travail réalisé dans l'exposition *After Facebook* au Musée Mc Cord, du 10 septembre 2015 au 10 janvier 2016 : http://www.musee-mccord.qc.ca/fr/expositions/after-faceb00k-a-la-douce-memoire/, consulté 15 janvier 2016.

échographie, vacances, photos de famille, Noël, « graduation[234] »; mais aussi, des fleurs, des cartes d'anniversaire, de noël, de nouvelle année, des signets, des photos et images personnelles (camion, voiture, saints, des sportifs et accessoires de divertissement), des messages personnels, articles de journaux, des dessins d'enfant, des objets personnels et insolites (montre, drapeau, médaille, chapeau, casquette, petit avion, du quartz, une pyramide en verre, un petit cheval, etc.) (voir Annexe B).

Il y a les objets qui sont donnés au mort : photos, lettres, fleurs; mais aussi, on retrouve des relations qui perdurent dans les paroles prononcées et les discussions intimes qui se murmurent lors des visites, dans les récits secrets des lettres fermées et la magie des dessins d'enfant. La communication perdure. Certains objets utilisés dans la cérémonie elle-même sont déplacés dans les niches, d'autres réintègrent le quotidien des endeuillés. On expose des photos et on raconte ainsi des anecdotes sur les vacances de la famille, sur l'arrivée d'un nouveau-né ou encore, sur son accomplissement scolaire. Le souvenir implique un oubli qui n'est pas encore présent. Ces actions lient le mort aux endeuillés. Les relations au mort d'avant sa mort sont modifiées et trouvent un prolongement dans ces actes relationnels, à différents moments. Parfois, déjà, une certaine nostalgie du moment présent s'ancre à l'étape de la fin de vie pour se prolonger dans les secrets d'objets déposés à côté de l'urne. Ce sont là des traces de transactions mémorielles avec un être du passé. L'endeuillé poursuit à travers elles une relation recontexualisée avec son mort par une mise en forme et en acte.

[234] Photo traditionnelle de fin de diplôme.

Figure 38. Message à l'attention des employés sur la niche d'un crématorium (Montréal).

Certaines lettres traduisent l'action de clamer la réparation ou la protection exigée à son mort. Ces actions relationnelles peuvent contribuer à parachever des dialogues interrompus par la mort elle-même, en recontextualisation des modalités de communication avec le défunt. Il y a des actions de prière contre le mauvais œil, des offrandes contre les maléfices et d'autres pour apaiser nos relations avec le mort. On donne régulièrement à son mort des nouvelles de notre vie. On partage des bonnes vacances, des fêtes, des célébrations. Les endeuillés ne se contentent pas d'accrocher leur carte; ils parlent, ils nettoient, ils interagissent et évoquent le défunt. Il arrive encore aussi que des messes soient demandées en mémoire de défunts dans les villages du Québec et en France, pour les dates anniversaires.

Le souvenir aux morts est également une séquence essentielle de la ritualisation dans les dispositifs qu'elle permet de mettre en place. Les endeuillés continuent tout au long de leur trajectoire de vie de communiquer leurs expériences et leurs émotions à leur mort en collant ces photos de bébé ou de mariage, en apportant des lettres ou des jouets. Certains endeuillés font des vidéos souvenir du défunt qu'ils diffusent ensuite sur YouTube à partir de moments de la vie de celui-ci, de ses funérailles et au-delà. Ces pratiques sont des actions qui visent à perpétuer et à renouveler, dans un autre contexte, les relations au mort, qui peuvent tout autant s'exprimer à travers les forums de discussion d'endeuillés que sur les pages Facebook du défunt.

***

Tout comme Claude Lévi-Strauss, lorsqu'il cherche les propriétés de l'acte rituel « en lui-même et pour lui-même » (1971, p. 598), l'approche relationnelle du rituel initiée par Michael Houseman (1994) à la suite de Gregory Bateson (1986 [1958]) soutient notre analyse en envisageant sa spécificité ainsi que l'efficacité qui en résulte dans ses principes d'organisation. Houseman travaille à rendre compte de ses caractéristiques pour proposer une théorie générale du rituel à partir de l'examen en profondeur de cas particuliers. En envisageant cette approche relationnelle du rituel pour examiner les pratiques funéraires, nous adoptons certains des positionnements analytiques afin de nous écarter de perspectives usuelles. Par exemple, Houseman est particulièrement méfiant à « l'égard des spéculations sur les significations " profondes " des actes rituels » (2012, p. 14). Son argumentation consiste en ce que, dans le contenu du symbolisme rituel, on retrouve des idées et des valeurs qui sont, à peu de chose près, celles portées par d'autres pratiques sociales ou culturelles. Cet argument renvoie à l'explication de causalité du sens comme spécificité de la ritualisation dans les pratiques funéraires. Incidemment, selon Houseman, il n'est pas suffisant pour comprendre ce que le rituel a de spécifique sachant la cooccurrence de

symboles dans d'autres pratiques sociales. La forme distinctive du symbolisme, en revanche, traduite par « une séquence d'actes dont la densité polysémique résiste à l'explicitation au point d'acquérir, pour les participants, une valeur en elle-même » (Houseman, 2012, p. 14), constituerait alors un des nœuds essentiels, caractéristique de la ritualisation.

Pour poursuivre ce compte-rendu de nos résultats, nous rapportons les observations caractéristiques de la forme distinctive des relations rituelles que nous avons constatées. Il s'agit là d'un travail de débroussaillage d'un vaste champ de recherche qui est renouvelé par l'incursion de cette approche d'action relationnelle de la ritualisation dans les pratiques funéraires.

En premier lieu, il s'agit de considérer une vue d'ensemble qui permet « d'appréhender les actions rituelles comme des mises en forme et en acte d'un réseau de relations, à la fois entre participants et avec des entités non humaines » (2012, p. 15), ce que nous appelons « acteurs ». Nous n'assimilons pas l'ensemble des pratiques funéraires à des actions rituelles. Toutefois, il est intéressant de passer en revue, dans celles-ci, à quoi correspondent « les mises en forme et en acte d'un réseau de relations », en commençant par déterminer de quel réseau il s'agit.

Le concept de chaîne opératoire idéaltypique nous a permis d'opérationnaliser l'objectif de description du processus funéraire à travers la thématisation, c'est-à-dire la division et le codage en termes relationnels des différentes séquences, ou phases d'une même unité de transformation, soit, à la fois matérielles (corps) et immatérielles (relations). En examinant la perspective générale de cette chaîne opératoire, on constate la difficulté de définir les limites du réseau relationnel de l'action rituelle funéraire à l'œuvre. C'est en soi une difficulté d'importance pour l'analyse et également une découverte intéressante pour la poursuite de telles recherches. En considérant, comme nous l'avons fait, l'étape de « la mort et des

obsèques » au cœur de la chaîne opératoire du mourir, avec une cohérence suffisante pour en proposer une analyse globale, nous constatons qu'il y a bien un réseau structuré de relations en place.

Nous avons proposé dans les pages précédentes de développer une typologie de relations en fonction de deux types; des relations de type *interactions* (en bleu) et d'autres de type *interrelations* (rouge). De la sorte, nous avons pu considérer un premier découpage des « mises en forme et en acte ». Cela reste encore descriptif, étant donné que les interactions et les interrelations sont sorties de leur contexte spécifique de formalisation. Il s'agit maintenant d'aborder un autre niveau d'analyse, plus compréhensif, et de brosser une répartition des actes d'interactions et d'interrelations observés.

Le deuxième temps de l'analyse nécessite ainsi d'examiner plus attentivement les mises en forme organisationnelles des actions relationnelles à l'œuvre, constitutives de la ritualisation funéraire, ce que nous verrons dans le chapitre suivant.

CHAPITRE VI

RELATIONS CONTEXTUELLES DE LA RITUALISATION

Le second volet poursuit notre analyse à travers l'examen des résultats des actions relationnelles dans les différentes étapes et séquences de la chaîne opératoire du mourir, afin de découvrir les principes structurants des événements cérémoniels funéraires des obsèques. C'est-à-dire qu'il s'agit de comprendre la spécificité des principes de ritualisation qui président l'organisation des célébrations funéraires. Nous répondons ici plus précisément au second objectif de cette recherche. La spécificité de la ritualisation procède par des attributs distinctifs dans et par leur mise en forme et en acte de contextes relationnels recontextualisés, d'une part. D'autre part, ces actions rituelles qui favorisent la recontextualisation de relations agissent sur les cognitions. C'est-à-dire qu'elles se déploient sur les attitudes, les croyances et les comportements des participants, de manière à amoindrir l'état de dissonance cognitive qu'expérimentent les acteurs.

Le dispositif est une structure d'organisation mise en forme et en acte qui modifie – en les recontextualisant – les relations contextuelles entre les acteurs (humains entre eux et avec les entités non humaines : les morts), de sorte que les acteurs de type endeuillés (entité humaine), vivant l'inconfort ou la souffrance caractéristique de l'état de dissonance, puissent expérimenter une atténuation de cette tension par des actions de réduction de la dissonance, lesquelles suivent leurs propres règles. Ces logiques du dispositif que nous constatons s'exercent en tant que pratiques sociales participant à un processus de structuration dual du social, dont les dynamiques habilitantes et contraignantes se jouent au niveau structurel, en ayant à la fois des effets éminemment créatifs, tout en réitérant une composante d'autoréférentialité normative, contraignante et habilitante à la fois.

Nous réalisons une analyse selon deux approches, articulées de manière complémentaire. Il s'agit d'abord d'expliciter des contextes relationnels importants pour comprendre la spécificité des dispositifs d'action rituelle dans le processus funéraire. Ensuite, nous développons les principales caractéristiques qui régissent l'organisation de la pratique funéraire. Cette première phase fait appel à l'approche relationnelle inspirée des travaux de Houseman (chapitre 6); la seconde, des travaux de Festinger (chapitre 7). L'analyse se complète alors en proposant de mettre en lumière les manières dont les stratégies de mise en forme et en acte relationnelles interviennent sur les cognitions afin de réduire la dissonance expérimentée par les acteurs.

Inévitablement, nous allons retracer plus particulièrement quelques spécimens d'observation qui enrichissent notre problématique pour la conduire un peu plus loin. Incidemment, il faut, par souci de transparence, déclarer que l'analyse consiste aussi à discriminer des données. Nous visons la compréhension du lecteur et la force de l'argumentation, mais cela ne doit pas être oublié, car, si l'on extrait des éléments particulièrement révélateurs du terrain d'observation pour atteindre notre objectif, certaines données demandent des recherches ultérieures à travers un approfondissement des différentes formes spécifiques de cérémonies que d'aucuns nomment « parallèles », « instituantes », « alternatives », « intimes », ou « microrituelles » (Jeffrey, 2011, 1993; Julier, 2011; Le Breton, 2007) en termes de structures d'actions relationnelles. En effet, davantage que les explications en termes de « bricolages » symboliques (Lussier, 2000), « ce qui fait d'une séquence d'actes un *rituel* ne réside ni dans le symbolisme qui y serait à l'œuvre (lequel est commun aux autres aspects de la culture), ni dans les fonctions qu'on peut lui attribuer (qui, en soi, n'exigent nullement un recours à des dispositifs cérémoniels) » (Houseman, 2010b, p. 11). Sans plus approfondir ces types de célébrations, moins présentes dans nos données, il demeure important non seulement d'énoncer leur existence et leur

présence sur le terrain, mais aussi d'émettre quelques hypothèses pour des recherches à venir, quant à leur propre spécificité relativement à la spécificité de la ritualisation que nous cherchons à comprendre dans le processus funéraire. Nous soulèverons brièvement le fait que ces célébrations du point de vue de leur structure s'écartent de la ritualisation habituelle rencontrée[235] dans notre conclusion générale.

Subséquemment, il s'agit d'interpréter nos résultats. Quoique nos interprétations ne soient pas toujours facilement dissociables du corps de l'analyse, elles diffèrent. Elles consistent parfois en une analyse plus fine et, d'autres fois, en des mises en relation de contextes ou de dimensions. Essentiellement, nous mettons en perspective la pratique sociale de ritualisation en tant que participative au processus de structuration dual, au niveau des systèmes sociaux et au niveau interindividuel (Giddens, 2012 [1984]). Cette interprétation permet de comprendre la perspective de l'inévitable prise en considération des dimensions multiples de l'analyse des réseaux relationnels qui sont enchevêtrés avec les trajectoires biographiques du mourir des acteurs (c'est-à-dire d'autres contextes relationnels), qui nous ont conduit à considérer singulièrement que la ritualisation funéraire est inscrite dans un processus multiniveaux de trajectoires (objective et subjective) d'une chaîne opératoire du mourir dont il reste à approfondir les autres étapes.

6.1 Réseaux de relations contextuelles entre acteurs

L'étape de la mort et des obsèques, au cœur de la chaîne opératoire du mourir, est une succession d'événements incontournables pour un grand nombre de personnes.

[235] L'article de Houseman *Rituels contemporains de première menstruation* est éclairant à cet égard en distinguant la structure des pratiques ritualisées canoniques ou plus classiques et celles des pratiques ritualisées New Age et néopaïens des premières règles caractérisées « non pas par des " actes archétypiques " [Humphrey et Laidlow, 1994], mais par des ressentis emblématiques. » (Houseman, 2010b, p. 12)

Évidemment, plusieurs transformations de contextes, tel le contexte migratoire international, laissent entrevoir pour l'avenir de profondes modifications dans les dispositifs transnationaux à différents niveaux de la chaîne opératoire du mourir et questionnent le caractère « incontournable » d'expérimentation de cette étape. Cela illustre pourquoi, d'une part, les contextes relationnels enchevêtrés prennent part à l'appareillage de la ritualisation à cette étape et, d'autre part, pourquoi la pratique rituelle s'investit dans le même temps dans des contextes relationnels affectifs dans d'autres pays, lors de visionnement de cérémonie en streaming, par exemple.

Jusqu'à quel point reconnaît-on des caractéristiques d'une relation rituelle telle que la conçoit Houseman dans les contextes relationnels que la chaîne opératoire du mourir a mis à jour ?

Il ne s'agit pas de considérer que tous les contextes relationnels participent à la ritualisation, mais plutôt que la structuration, par ses ressources habilitantes et ses conditions contraignantes singulières, et propres à chaque contexte, participe dans ses principes essentiels à la ritualisation funéraire en tant qu'organisation spécifique de recontextualisation des relations. C'est-à-dire que ce type de structuration des actions relationnelles est l'essence du processus de ritualisation. Toutefois, la reconnaissance de sa forme globale ne suffit pas à engendrer les conditions d'efficacité rituelle, ou à provoquer des effets psychologiques, puisque cette organisation spécifique nécessite une disposition des acteurs au fait de vivre l'expérience rituelle. Bref, notre propos met, pour l'heure, simplement en relief les liens sociaux opérant dans la relation rituelle.

6.1.1 Une expérience extraordinaire

D'aucuns ont documenté le fait que la cérémonie des obsèques participe à la ritualisation dans le sens où les endeuillés expérimentent « un avant » et « un après » événement qui les transforment (Péruchon, 1997; Thomas, 1985; Turner, 1990 [1969]; Van Gennep, 1981 [1909]). C'est d'ailleurs l'argument qui sous-tend les recherches qui interrogent la pratique des obsèques en tant qu'unité signifiante cohérente pour déterminer s'il y a rituel. C'est à travers l'idée de réalités qui sortent de l'expérience ordinaire du quotidien que l'on peut aisément reconnaître une pratique qui puisse relever de la ritualisation.

Nous constatons en premier lieu sur notre terrain la caractéristique d'un événement « hors quotidien » évoqué par Houseman, qui permet de repérer une « unité séquentielle ». Toutefois, notre argument est, ici, non pas qu'il y ait une simple occasion hors quotidien des endeuillés dans la succession des actions de leur vie, mais davantage une expérience qui requiert une prédisposition cognitive et affective telle que les acteurs agissent en cherchant à corroborer le caractère extraordinaire de l'événement. Cette même logique s'applique dans le non-rite, ou lorsqu'une personne refuse d'organiser des funérailles. Nous sommes dans l'expérience inhabituelle, qui sort de l'ordinaire. Pour des obsèques, on s'habille de manière non coutumière. Qu'importe les habitudes vestimentaires de chacun, le comportement, dans l'intimité, est de faire correspondre notre action au code que l'on a appris et qui peut se résumer aux « beaux habits », ou « habits du dimanche ». L'idée n'est pas de se « faire beau », d'un point de vue esthétique, pour une rencontre romantique, mais de répondre aux codes, en tant que contrainte intégrée, pour manifester le soin particulier que l'on adresse à un niveau cognitif dans sa relation au défunt ou à la famille. Le soin qui est pris participe à une action qui souligne, de manière contextuelle, la considération du caractère extraordinaire de l'événement et qui correspond à nos propres apprentissages, par un code vestimentaire particulier ou des mots que l'on adresse à la

famille du défunt. D'ailleurs, le simple fait de se poser la question du type de vêtements à porter avant d'aller à des funérailles montre la préexistence, dans nos cognitions, d'un code auquel on chercherait à répondre. Il s'agit ici d'actions qui participent de l'exposition des dispositions émotionnelles d'exception que l'on peut simplement établir comme étant d'un autre ordre, pour la raison suivante : l'action de ne pas se présenter à des funérailles relève d'un acte non conventionnel, tout aussi exceptionnel.

> *Observation 22* : J'entends les conversations entre endeuillés. Les réprimandes et les commentaires ne sont pas rares. « Tu as vu comment il est venu habillé ? » (Fille du défunt, Montréal, avril 2010)

Ou encore,

> *Observation 23* : C'est incroyable, le nombre d'excuses qui sont proférées. Les gens viennent souvent de loin. Dans les familles, ils envoient un représentant. Un exemple d'excuse pour un conjoint absent durant le buffet après la cérémonie : « Philippe a dû rester avec les enfants, nous ne voulions pas… Je suis désolé. Mais… il est très triste. Toutes nos condoléances ». (Montréal, juillet 2010)

Au Québec, plus particulièrement, nous avons vu à plusieurs reprises des participants de la cérémonie déposer plusieurs cartes de condoléances, en se faisant les représentants d'un côté de la famille. Souvent, lorsque les cérémonies se tiennent à plusieurs endroits, comme à l'église, puis au salon, que l'assemblée des participants se modifie d'un endroit à un autre ou d'un jour à l'autre. Dans les temps interstitiels, les participants qui viennent offrir leurs sympathies s'excusent de ne pas pouvoir assister au dépôt de l'urne au columbarium le lendemain. Il arrive aussi que la famille elle-même souhaite un dernier recueil dans « la plus stricte intimité ».

Avis de décès de Madame Isabelle FURST née MATTERN

A tous ceux qui l'ont connue, aimée et estimée, nous avons la profonde douleur de faire part du décès de

Madame Isabelle FURST
née MATTERN

ma chère et regrettée épouse, notre fille chérie, notre sœur, belle-sœur, marraine, tante, cousine, parente et amie, décédée subitement le 21 novembre 2015, à l'aube de ses 52 ans.

Les familles en deuil :
FURST, MATTERN, BENDELE, GROSHENS

Un dernier hommage lui sera rendu le mercredi 25 novembre 2015, à 14 h, en l'église Saint-Laurent de Dorlisheim.

L'inhumation se fera dans l'intimité de la famille et elle ne souhaite pas de plaques.

La famille remercie d'avance toutes les personnes qui s'associent à sa peine ainsi que le personnel de l'USIC du NHC de Strasbourg.

Faire part paru dans Les Dernières Nouvelles d'Alsace le 22/11/2015 réf SC_915021600 | publication web le 22/11/2015

Figure 39. Exemple d'une nécrologie publique.

6.1.2 Spécificité du mode d'action

Une autre caractéristique qui ressort de nos données de terrain est la spécificité d'un mode d'action. Le mode d'action que nous avons rencontré tout au long de nos deux terrains s'est complexifié au fur et à mesure que nous découvrions les tâches et les procédures d'action pour planifier, organiser et tenir une cérémonie. Dans les premiers temps de notre terrain, nous avions considéré de prime abord que de nouvelles modalités de sens permettaient un surplus de sens repérable à travers l'expression émotionnelle au cœur du déroulement des funérailles. Or, nous réalisions que cette hypothèse ne considérait pas suffisamment les 30 ou 90 personnes présentes à la cérémonie, qui n'avaient pas nécessairement les outils ou les références personnelles pour décrypter les significations données au texte, à l'objet, à la musique et qui sont successivement façonnées par les enfants du défunt, le défunt lui-même et le maître de cérémonie, par exemple. Ces personnes ne partageaient pas le sens de l'organisation. Elles n'expérimentaient pas nécessairement ce surplus de sens

essentiel à l'efficacité rituelle. D'ailleurs, en écoutant les participants parler entre eux, ils ne parlaient pas de la « même personne ». Pour certains, « Paul était timide et réservé, au travail. » Pour d'autres, « il était un gai luron de la famille ».

Par ailleurs, chaque cérémonie recèle une part d'improvisation dans ses réglages, son organisation de dernière minute.

> *Observation 24* : Il arrive fréquemment que je ne sache pas le nom des opérateurs avec qui je travaille. L'entreprise emploie des personnes sur appel, compte tenu du travail à faire. Je dois me présenter du jour au lendemain ou à quelques heures d'avis. Parfois, j'apprends quels arrangements ont été décidés par la famille une demi-heure avant la tenue de la cérémonie. C'est là que les compétences relationnelles entrent en jeu. Il n'y a pas de rencontre entre opérateurs pour partager le détail de la planification. Le conseiller aux familles fait l'organisation et l'intermédiaire entre les services et certains sont plus ou moins impliqués. Cela laisse peu de temps pour préparer les salles de cérémonie et se familiariser avec les spécificités demandées par les familles. Un jour, une famille est arrivée avec un kayak et un échiquier pour monter un décor autour du défunt. Une autre fois, j'ai vu un canard empaillé ou un coq en bois. (Montréal, juin 2010)

Ces éléments de personnalisation demandent une habile organisation des dispositifs de mise en forme de la cérémonie. Il y a un réel enjeu dans la gestion des ressources (matériels, du personnel, fournisseurs, cimetière, crématorium) et du temps (Bernard, 2008).

Au fur et à mesure que nous nous immergions dans le milieu funéraire, la réalité se complexifiait. Cette immersion touchait également nos affects envers nos collègues de travail, notre famille, nos amis, nos collègues universitaires, et même nos étudiants. C'est sans aucun doute à travers l'expérience pratique (technique et affective) du milieu funéraire, et devant un objet qui refuse de se laisser distancier que la nécessité de faire appel à la complexité est apparue. Edgar Morin aborde, lui-même, cette exigence qui s'est imposée à lui dès *L'homme et la mort* (1976 [1951]),

ouvrage ayant initié sa réflexion de la « pensée complexe » qu'il développe dans *La méthode* (2008). En effet, les fonctionnalités classiques et nouvelles du rite (Roudaut, 2012; Thiel et Kaempf, 2008) n'ont pas suffi à faire ressortir le mode d'action particulier qui émanait de nos données. Le contexte organisationnel jouait un rôle sur les actions relationnelles du processus de ritualisation. Notre travail se déroulait dans une petite équipe à Strasbourg et une grosse équipe à Montréal. Il y a des moments stratégiques dans le déroulement des journées de travail et selon les types de relations entre opérateurs et/ou avec les participants. Les contextes modifient aussi cela dans l'intimité des relations interindividuelles, dans les rencontres entre le conseiller funéraire et l'endeuillé. La relation entre les opérateurs funéraires et le corps, ou les restes humains, changent aussi. Le contexte de la relation peut être sujet à plaisanterie ou encore nous plonger dans une profonde langueur.

> *Observation 25* : Par exemple, souvent, pendant qu'une cérémonie se déroule, l'opérateur funéraire s'absente de la cérémonie présidée par un ministre du Culte. Il vient blaguer et raconte ses souvenirs de cérémonies cocasses pour me faire rire. Discrètement, mais de bon cœur, nous plaisantons à quelques mètres du défunt et de la famille, qui vit sa propre tragédie. (Strasbourg, juillet 2008)

Pour contraster, ces émotions sont aussi parfois d'une grande tristesse.

> *Observation 26* : Il m'est arrivé d'aller chercher plusieurs enfants morts nés transportés de l'hôpital. Je ne savais jamais si je devais les mettre sur mes genoux ou à mes pieds, bien calés. Après, j'accompagnais toujours le conducteur de four qui, quoiqu'expérimenté à la tâche, m'a dit combien il était affecté par chaque crémation d'enfant et d'adolescent qu'il effectuait. Nous l'avons regardé brûler, l'un à côté de l'autre, dans un silence lourd, mais pas inconfortable, la gorge serrée. Ce n'est pas long. (Strasbourg, juillet 2008)

Il y a, devant ce spectacle dissimulé aux endeuillés, une relation qui se noue dans l'acte inavouable d'assister au spectacle de ce corps transformé en quelques grammes de cendres. Nous ressentions l'importance qu'il y a à être les seuls témoins de cet événement, comme un devoir d'humanité à accomplir en accompagnant du regard les dernières formes humanoïdes de cette chaire en train de fondre. À la fin de la

combustion, il ne restait pas beaucoup de traces matérielles et le conducteur du four ou moi-même ajoutions du poids à l'urne, tant la légèreté physique des cendres contrastait avec l'abyssale pesanteur d'un rendez-vous manqué avec la vie.

Selon les contextes, les symboles associés à des objets, les anges pour le décès des enfants, par exemple, sont utilisés par les opérateurs dans la mise en scène de la salle sans que la famille n'en fasse nécessairement la demande explicite.

> *Observation 27* : Nous mettons un réservoir avec un goupillon à côté du cercueil ouvert dans les salons d'exposition. Je demande à mon collègue X s'il ne faudrait pas de l'eau bénite ? (Strasbourg, juin 2008)

> *Observation 28* : Pour le montage des salles, le coordonnateur demande toujours un prie-Dieu à côté du cercueil. Il a l'air de faire cela en fonction du nom des gens, si leur nom sonne québécois. (Montréal, mars, 2010)

Ces objets ne sont pas de simples symboles; ils engendrent des actions que les endeuillés peuvent juger importantes, voire nécessaires. Une collègue montréalaise travaillant dans un autre salon funéraire m'expliquait la fierté de sa directrice du design « multiculturel » de leur succursale. Son entreprise fait appel à des objets qui, plus que des symboles, ont la caractéristique d'être modulables ou multifonctions. Tous les salons funéraires font appel à des objets ou éléments décoratifs ou architecturaux qui évoquent différentes symboliques, valeurs ou traditions, qu'ils gardent très souvent dans une salle tel un matériel technique pour réaliser la cérémonie. On peut donner pour exemples : une croix pour évoquer le caractère catholique ou protestant, les bougies (électriques ou cierges), un ruisseau évoquant le Nil au crématorium de Strasbourg ou encore la pratique, lors des funérailles chinoises, de brûler de l'encens ou du faux argent. La communauté juive du Québec importe des petits sacs de terre d'Israël qui sont placés dans le cercueil, de manière à adapter contextuellement les pratiques rituelles religieuses aux pratiques autorisées par la loi.

Les modes d'action que nous avons observés et auxquels nous avons participé sont plus que de simples relations sociales. Ce sont des relations qui, par l'entremise d'interactions et d'interrelations, participent à des mises en forme et en actes d'exception, dont émanent des dimensions multiplex, qui ont une haute valeur intégrative symbolique. Cette structure relationnelle, cet agencement spécifique est caractérisé par une condensation symbolique d'éléments hétéroclites, comme des éléments référant à la vie personnelle du défunt, puis à ses traits de personnalité lorsqu'il était enfant, ou encore à ses croyances religieuses, une chanson ou un texte qu'il ou elle aimait, un objet qui le caractérise.

6.1.3 Une relationnalité recontextualisante

La dernière caractéristique à examiner est sans aucun doute celle qui laisse augurer une dynamique dans la « relationnalité » (Donati, 2004) d'actions organisées. C'est-à-dire que les spécificités de ces modes d'action convergent vers un processus de recontextualisation des relations en acte. Au cours du déroulement de cette chaîne opératoire du mourir, notamment dans l'étape de la mort et des obsèques, les actions dans leurs modalités structurelles d'agencement permettent l'identification des différents acteurs aux relations préexistantes vers quelque chose de nouveau, dans le sens du type extraordinaire.

La disposition particulière de ces modes d'action joue un rôle essentiel dans le rapport entre le comportement perceptible, ou extérieur, des acteurs et les dispositions intimes (Giddens, 2006 [1992]) et les états d'être ou l'expérience émotionnelle « privée ». Dans les actions ordinaires des opérateurs funéraires, telles que la réunion matinale du centre funéraire de Strasbourg, l'idée est que « je dispose à mon gré des comportements perfectibles, que je laisse voir, en donnant des indices sur mon état émotionnel du moment, que j'adapte au fur et à mesure des interrelations de travail ». D'abord, nous extériorisons davantage de bonhomie en souriant, puis les sourcils

froncés pour exprimer le « sérieux » dans l'écoute attentive du coordinateur en train de nous prévenir de la cérémonie avec 70 personnes prévue dans la journée, par exemple.

Dans le cas des actions rituelles, il s'agit de faire converger les actions relationnelles vers des dispositions particulières – autoréférences et présupposant l'importance d'agents (les opérateurs funéraires, les endeuillés qui témoignent, le maître de cérémonie) essentiels dans le dispositif – en vue de laisser aux acteurs la possibilité d'accueillir cognitivement une expérience d'un type particulier qui n'a aucunement besoin d'être nommée, mais qui est souvent associée à l'entrée dans le deuil.

Bref, dans les pratiques sociales ordinaires, les dispositions internes, privées, les émotions et les expériences sensibles orientent nos comportements externes perceptibles par d'autres, nous conduisant à réajuster ou à modifier ces derniers selon ce que l'on suppose que l'autre décode de ces comportements et ce que l'on souhaite partager ou exprimer.

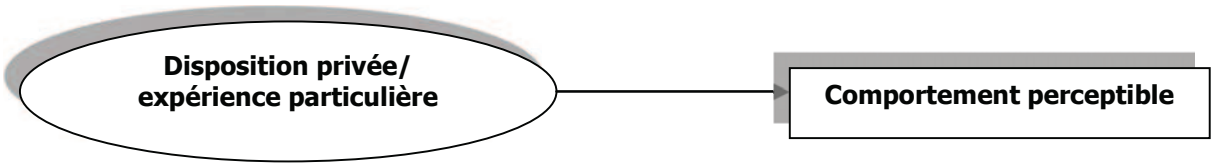


Figure 40. Orientation entre le disposition privée et le comportement perceptible d'une séquence ordinaire.

Dans le cas, des pratiques sociales rituelles, la structure des relations en acte mises en forme, soit la conformité (ou la non conformité) des comportements perceptibles dans l'action offre un dispositif qui permet aux acteurs d'expérimenter leurs dispositions privées, de vivre leurs expériences particulières.

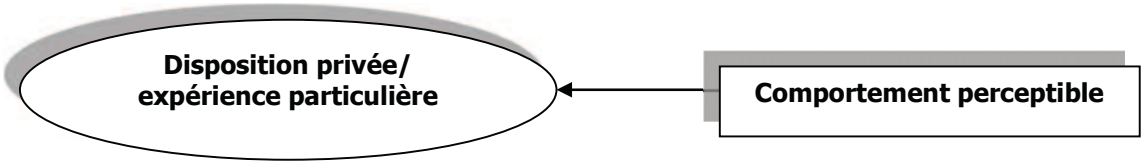


Figure 41. Orientation entre le disposition privée et le comportement perceptible d'une séquence de ritualisation.

Voyons plus précisément ces éléments d'analyse conceptuelle au regard de l'analyse précédemment proposée.

6.2 Principes de la ritualisation dans le processus funéraire

Nous avons constaté dans les pratiques funéraires la présence d'un réseau relationnel, et de relations mises en acte (interaction et interrelation). Cela répondait à l'objectif premier que nous avions, soit la description du processus rituel funéraire.

Pour poursuivre la présentation de nos résultats et rendre compte des observations caractéristiques de la forme distinctive de la ritualité, à travers les relations rituelles, nous allons examiner l'effectivité d'une mise en forme distinctive. Cela requiert un approfondissement des contextes à analyser. Il faut donc faire ressortir ces contextes relationnels du terrain et les analyser. Globalement deux types de contexte peuvent être soulignés. D'une part, les séquences d'actes peuvent être considérées comme une unité situationnelle, soit un contexte relationnel où se déroulent des interactions et des interrelations. D'autre part, les connexions entre des séquences peuvent elles aussi être pensées comme des contextes relationnels. Nous allons les déterminer.

6.2.1 Recontextualisation

Peut-on constater que l'intervention des relations et des entités inhabituelles dans des contextes (situations originales) constitue une recontextualisation particulière d'éléments préexistants ? Les relations entre endeuillés et opérateurs funéraires sont de l'ordre du préexistant. Il est largement admis que l'on doit faire appel à un « croque-mort » dans les circonstances d'un décès. Pourtant, cela n'a pas toujours été le cas et, d'ailleurs, le mouvement des funérailles *DIY* au Royaume-Uni semble proposer une alternative à cet état de fait, par exemple[236]. À la suite du décès, la famille récupère l'acte de décès à l'hôpital pour l'envoyer aux services d'État civil, le directeur de l'État civil au Québec (émet un acte ou un certificat de décès) et en France, il faut faire la déclaration de décès dans les 24 heures suivant la mort à la mairie. S'ensuit le transport du cadavre de la morgue de l'hôpital à la morgue des pompes funèbres. À Strasbourg, les entreprises funéraires, quoique cela relève de leurs prérogatives, nous déléguaient parfois le transport d'un corps avant la mise en bière de l'hôpital au crématorium. En général, la famille appelle un opérateur funéraire en demandant un rendez-vous pour l'organisation de funérailles. Elle lui indique où est le défunt et l'autorise à transférer le corps. On est ici dans une interaction entre l'opérateur et le mort. Ces opérations sont techniques. Il n'y a pas de réciprocité. Le coordonnateur, après une demande par téléphone d'un collègue des pompes funèbres, nous faxe le document et nous partons chercher le corps. Le centre funéraire[237] possédait un véhicule aux normes pour le transport funéraire (corbillard). Notre collègue et nous, équipés de housses, allions à l'hôpital, présentions les papiers, puis allions à la morgue emballer et déplacer le corps dans le corbillard. Toute cette séquence relève d'actions technicisées. À ce moment-là, le défunt a déjà reçu une première toilette à l'hôpital. Le corps est identifié, mais ni moi, ni mon collègue ne

[236] Quoique cela ne soit pas encore constaté en France et au Québec.
[237] Le centre a désormais des activités de pompes funèbres. En 2014, le crématorium de la CUS et les pompes funèbres publiques rhénanes ont fusionné.

prenons véritablement le temps de nous poser des questions à son sujet. L'interaction avec le mort, régulière et ordinaire par un professionnel, offre des contextes relationnels différents. Ce type de contexte est davantage technicisé. L'opérateur funéraire agit en tant que médiateur entre les endeuillés et le mort dès lors qu'il fait les transactions, qu'il effectue des actions permettant au corps inanimé de garder un statut de défunt, entité humaine, proche et morte, aux yeux des endeuillés; et ainsi, l'opérateur, sans qu'il en soit conscient, permet de faciliter la modification du contexte relationnel qui se joue entre eux. Dans cette situation, il devient l'acteur spécialisé des interactions avec le mort. Il joue un rôle d'autorité et d'expert, que la loi lui confère. Incidemment, considéré comme une référence en matière de dispositifs funéraires, il peut influencer des modalités relationnelles. La famille, les endeuillés, le contexte juridique lui accordent un statut d'autorité en matière de relations au mort. Cette prédisposition est une caractéristique répondant à l'attribut d'autoréférentialité de l'action rituelle. L'acteur funéraire est détenteur d'un pouvoir d'action contraignant sur les autres acteurs par exemple, et habilitant, parce qu'on s'attend à cela de lui. Ce faisant, il délivre des modalités d'action (par des ressources réflexives) et fixe des contraintes.

Ensuite, il existe des contextes relationnels entre les opérateurs funéraires et les endeuillés, lors de leur rencontre pour planifier des obsèques. Les opérateurs funéraires utilisent souvent un canevas pour cela, ce qui présuppose un certain formalisme et l'idée qu'il existerait de « bonnes pratiques » standards dans l'organisation des obsèques (voir Annexe B). Dans cette unité situationnelle, le canevas est une structure permettant de recueillir des informations pour la préparation de la cérémonie, elle fait office de support pour proposer un devis de service pour les endeuillés. Elle sert aussi à médiatiser une interrelation qui se joue entre endeuillés, qui discutent aussi à ce moment-là de ce que souhaitait leur défunt. L'opérateur, dans les situations d'indécision ou de doute de la famille, rappelle aux endeuillés de se

demander ce que le mort souhaiterait maintenant. La relation entre les endeuillés présents est, ici, réciproque et leurs ressources en matière d'argent, de références, de codes, de souvenirs et de créativité sont sollicitées pour l'interrelation entre eux ainsi qu'avec le mort. Typiquement, le choix du cercueil manifeste cette idée. « Papa aurait préférait qu'on voyage ou qu'on fasse un party plutôt qu'un beau cercueil ». « Je sais pas, louer ça ? ça se loue ? ». Certains s'étonnent même de la gamme de prix et d'éléments de personnalisation possibles. Quelles que soient les valeurs des endeuillés, la plupart des gens choisissent la gamme moyenne. Derrière d'idée du prix s'immisce la crainte que l'opérateur ou le reste de l'assemblée, par exemple, puisse croire au manque d'affection ou d'amour pour le défunt, en fonction des signes ou des services que l'on prend. C'est d'ailleurs cette unité situationnelle que l'on retrouve les éléments le plus tangibles du formalisme, de la codification qui préexiste dans la mise en forme des actions de la ritualisation funéraire. L'enjeu latent – et souvent ignoré – de la planification, de l'organisation et de la tenue de la cérémonie des obsèques consiste en l'ordonnancement conforme à l'idée que les endeuillés et les professionnels se font du rituel. En termes d'action, l'enjeu d'efficacité rituelle qui pourrait être cherchée serait, au mieux, qu'« il recontextualise certaines circonstances problématiques de manière à les rendre plus facilement traitables au moyen des multiples compétences dont bénéficient par ailleurs les êtres humains : intimidation, négociation, raisonnement, logique, narration, etc. » (Houseman, 2012, p. 14)

L'ami de longue date du défunt vient proposer la lecture d'un texte choisi ou une présentation d'une facette ou de traits de caractère du défunt. Il participe évidemment à la personnalisation des funérailles; mais surtout, il compose dans le contexte un personnage qui s'adresse à la famille du défunt, à d'autres amis, à des collègues de travail et aux opérateurs funéraires, son statut de témoin et la qualité interrelationnelle qu'il entretenait avec le défunt : « ami d'enfance », « ami de cœur », « ami représentant des amis ». Parfois, l'ami est un collègue de travail et il est choisi,

sélectionné, par l'institution où le défunt travaillait pour exprimer un condensé d'anecdotes irradiant les qualités du défunt. En exposant ce portrait souvent enjolivé, on comprend que ce témoignage n'est pas le plus important, car le témoin s'expose comme troisième ou quatrième témoignage dans la succession des « hommages au défunt ». Il arrive que le texte lui-même énonce la position relationnelle professionnelle entretenue entre le défunt et les collègues de travail. En cela, l'acte de présence de ce témoin est, en soi, empreint d'équivoque de par l'ambivalence de sa position de « collègue », comparativement aux proches, familles et amis. L'achat de fleurs témoigne aussi de l'importance des relations au défunt. La carte accompagnant la couronne garantit l'inscription dans un réseau des endeuillés de même que le livret de condoléances. Il offre des conditions de narration du lien, de la relation au défunt. D'autres contextes en amont de la cérémonie participent aussi. Il y a, dans l'intimité des familles, des négociations sur le choix des textes à lire et sur la musique. Parfois, les relations de pouvoir et d'intimidation dans une fratrie se rejouent pour être réactualisées, dans une quasi-dramaturgie, en l'absence de la relation au défunt, de son vivant. Il y a les non-dits, les amants pas si secrets que cela; les familles recomposées. Un acte de force du frère qui exprime, par exemple, avec conviction le refus d'une cérémonie religieuse ou des allusions à un dieu glissées dans les textes à lire pour sa mère; et cela, jusqu'à préférer s'absenter de la cérémonie de manière ostentatoire. Parfois, par esprit de conciliation, le maître de cérémonie propose aux croyants de prier et aux laïcs de penser au défunt en silence et cela, quoiqu'on sache que la défunte n'aimait pas l'Église.

> *Observation 29* : « Je vous propose de faire une prière, pour ceux et celles qui le veulent et de penser au mort en silence pour les autres. » (Une maîtresse de cérémonie, Montréal, juillet 2010)

Il peut en résulter des regards d'incompréhension jetés, ou de connivence amusée, entre personnes de l'assistance dont les relations à la défunte étaient suffisamment intimes. Nous avons aussi constaté que la relation à la musique ouvre des ponts

intimes entre les acteurs présents et, comme le souligne parfois l'officiant, l'importance accordée à l'art, à la musique ou à telle chanson en particulier. Cette porte s'ouvre pour que les acteurs s'achoppent à l'idée de contextes passés, souvenirs d'événements où la musique joue sur l'identité du mort. Des objets sont placés près du cercueil pour souligner la variété des activités et des facettes identitaires de cette mamie, femme, mère, sœur. Les textes choisis ont aussi ce rôle, la lecture est réalisée par des personnes dont la relation au mort est importante ou dont celle aux endeuillés est telle qu'elle doit être exposée à l'assemblée.

Nous avons constaté aussi plusieurs éléments dans la pratique funéraire qui participent à la ritualisation en tant que configuration particulièrement apte à la transmission d'interrogations récurrentes de la société face à la mort. Les questions posées, qui demeurent sans réponses, dans les cérémonies utilisent les allégories et les métaphores polysémiques dans les textes évoquant alors : la thèse du mystère de la vie, de la mort, de Dieu, les temps cycliques, etc. L'importance de ces textes est soulignée par le statut du lecteur dans le réseau familial ou les références de valeurs. Par exemple, un texte choisi sur la mystique de maître Eckhart sera lu par le grand frère du défunt, et le témoignage d'affection et d'amour, par le petit cousin adolescent ou jeune adulte. Il arrive que ce soit la cousine jugée plus « ésotérique » ou la personne à qui la famille attribue une « grandeur d'âme », mais cela dépend des contextes relationnels entre les membres de la famille. Dans une famille, une sélection s'effectue. Parfois, aussi, on fait appel, stratégiquement, à des gens qui ne pleureront pas durant la lecture, par crainte de mettre mal à l'aise une assemblée que l'on attend nombreuse. Ces textes et musiques, comme les requiem, perpétuent la valeur mystérieuse et les questions irrésolues. Cette structure instaure des contextes conventionnels permettant la réévaluation du positionnement respectif des personnes en maintenant des idées et des valeurs axiomatiques de même que les ambiguïtés corrélatives – en l'absence d'ancrage unidimensionnel et unique du sens –, donnant une forme au déroulement des obsèques, au moyen d'un canevas. Le rituel n'est pas exécuté à l'identique. La réalisation varie d'une performance à l'autre. Toutefois, « le

plan d'action global dont les détails font partie reste le même » (Houseman, 2002, p. 534). Systématiquement, l'assemblée est assise et devant elle se tient une urne ou un cercueil. Au Québec, on trouvera souvent un portrait ou une photo du défunt. Le cercueil est perpendiculaire à l'allée centrale, la tête à gauche. À Strasbourg, les pieds sont dirigés vers l'assistance donc vers la sortie. Cela rappelle la structure de répartition d'organisation des relations entre acteurs que l'on connaissait dans les traditions de l'Église chrétienne. On fait appel aussi aux bancs qui rassemblent, sur un même objet, des personnes qui connaissaient le mort différemment, soulignent les repères d'antan et l'espace commun.

> *Observation 30* : Je n'ai pas encore vu de cercueil ouvert durant une cérémonie et peut-être trois en présence d'une urne. (Strasbourg, juillet 2010)

Toutefois, les pratiques ont changé rapidement ces dernières années. D'ailleurs, l'ordonnancement était difficile du fait de l'absence de repères pour les professionnels et du manque de meubles. L'urne posée sur une petite table devant une salle comble, sans portrait, donnait une sensation étrange minimaliste et de désaffection liée au contraste des repères. Des collègues étaient répugnés par ce type de cérémonie, rappelant qu'il ne faut pas négliger l'importance de voir le corps ou le cercueil. C'est là, nous semble-t-il, une réaffirmation d'autodétermination au caractère conventionnel qui préexiste de la part des opérateurs funéraires eux-mêmes. Au Québec, la cérémonie est souvent organisée avec l'urne, ou avec le cercueil, généralement ouvert, comme le montre la photographie ci-après.

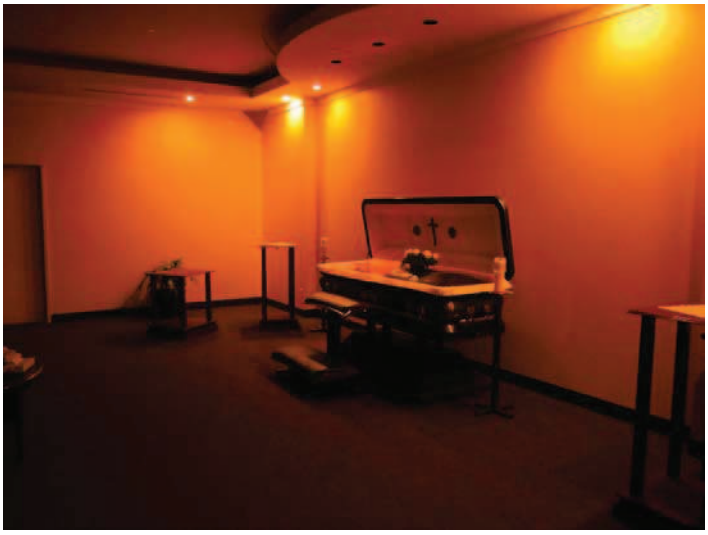


Figure 42. Arrangement avec un prie-Dieu et une croix dans la bière.

La structure de banc se retrouve dans la chapelle multicultes, dont le simple nom de « chapelle » évoque le caractère conventionnel religieux. Dans ce lieu se trouvent aussi des bancs rappelant ceux des églises. Mais surtout, ces bancs facilitent l'ordre de mobilité des personnes dans une salle pour l'officiant qui dirige la cérémonie. Dans les salons, les morts sont généralement posés sur des catafalques en bois en position latérale et le couvercle est ouvert.

Figure 43. Arrangement avec des bougies, catafalques en bois en position latérale.

Les pieds sont à droite, car la porte du cercueil s'ouvre du côté gauche. Les modèles de cercueils et d'urnes entrent en tant qu'entités non humaines dans les conditions de relations au mort parmi des contextes pouvant être importants.

Figure 44. Vitrine de mini-urnes et bijoux pour cendres.

Au Québec, le moment des derniers adieux consiste à aller voir une dernière fois le mort avant la fermeture. C'est souvent l'occasion de dire quelques mots au défunt, de donner un objet, de le toucher une dernière fois, de regarder son visage, de formuler une dernière prière (un prie-Dieu est souvent disposé à côté), bref, d'effectuer des actes énigmatiques pour les autres participants et hautement mémorables pour l'assemblée ou les acteurs qui les réalisent. Quoique les gens n'attendent pas de réponse, il n'est pas rare qu'ils se souviennent des derniers mots dits sur le lit de

mort, lors du dernier coup de téléphone ou avant la fermeture du cercueil ou la mise en feu. On se souvient aussi des derniers gestes posés sur le corps; et cela, sans véritablement pouvoir déterminer leur signification précise. L'acte, qu'il soit incertain ou franc, est hautement significatif pour les personnes qui le font.

6.2.2 Condensation rituelle

En second lieu, pour poursuivre la reconnaissance de traits distinctifs d'une ritualisation dans la pratique funéraire, nous prenons en considération les particularités des relations rituelles dans le principe de composition : la condensation rituelle. Pour Houseman, elle est « entendue comme simultanéité, en une même série d'actes, de mode de relation nominalement incompatibles » (2012, p. 16). Nous retrouvons dans les pratiques funéraires une distribution de relations complexes, telles que des liens de parenté ou de socialité exprimés dans le repas funéraire : « je suis le cousin », « c'était un collègue de travail » par exemple; mais aussi, les rapports de pouvoirs, comme nous l'évoquions précédemment dans la planification, qui se prolongent dans la manière dont sont payés les frais funéraires. Ces actions engagent des représentations spécifiques, évocatrices de la puissance du frère médecin par rapport à sa sœur sans diplôme, qui s'expriment au-delà du contexte de ritualisation lui-même. Ce dispositif d'organisation, en laissant au frère le pouvoir de décider du type et de la forme de cercueil et, en réactualisant (en reproduisant le ce cas précis) les relations d'autorités (interrelationnel) entre frère et sœur, implique une réévaluation de l'attribution des rôles et des tâches que chacun accomplit (Qui va parler ? Quand ? Pour dire quoi ?) Cette réévaluation nécessite qu'un ou plusieurs agents particuliers, à qui il est donc présupposé une capacité, aient été désignés. Cette réévaluation des relations dépasse le cadre du rituel lui-même. L'agent particulier peut aussi bien être le professionnel, l'officiant religieux, l'un des membres de la famille, ou chacun d'eux, dans un rôle différent. Ce qui compte, à ce moment-là, est moins ce que dit Pierre que le fait qu'il soit le témoin des amis, de la fratrie, etc.

L'unité séquentielle, par son agencement, organise des relations interpersonnelles entre membres d'une famille. Les endeuillés expriment des regrets, discutent de ce que le mort a dit et fait; ou encore, vantent les qualités de celui-ci. On évoque son « départ », on s'adresse à lui, on lui offre une parole, un objet. Cette séquence condense de multiples univers, des éléments souvent incompatibles. On salue les mérites sur un ton solennel et on montre des photos drôles du défunt. On s'adresse à Paul et on lui dit qu'il va nous manquer alors qu'il est mort. Les endeuillés expérimentent des joies, du rire, de la grâce, de la peine.

6.2.3 Autoréférentialité

Cette désignation ainsi que son caractère de recontextualisation, préfigure une autre caractéristique qui se joue dans la ritualisation des pratiques funéraires. Il y a une part d'autoréférentialité dans les actions rituelles funéraires. C'est l'idée de convention dans les codes, valeurs, idées, références qui, tout en s'inscrivant avec force dans du pré-ordinaire, autorise une entrée incarnée qui dépasse les contingences quotidiennes. Les interactions et les interrelations, du fait de leurs modes distinctifs combinatoires d'agencement contraires à la logique de l'ordinaire, dénotent dans l'expérience des acteurs de la ritualisation. Que cela soit avec des opérateurs funéraires ou avec des endeuillés, les contextes mémorables canalisent une complexité qui sort de l'ordinaire. « Parce que les relations rituelles combinent des modes de relation ordinairement contraires, elles se démarquent clairement des relations de tous les jours. » (*ibid.*) Pourtant, la modernité tardive, en offrant des reconfigurations d'expérimentations temporelles, complexifie encore le repérage de ces modes de relation ordinaires. Les analyses de Hartmut Rosa, exposées dans le chapitre 2, sont capables de pallier certaines critiques adressées à Giddens et sont à cet égard nourrissantes.

Il est difficile de déterminer et de délimiter le caractère autoréférentiel global d'un réseau, parce qu'il n'existe tout simplement pas jusqu'à maintenant. Il est morcelé. Chacune des relations interrelationnelles est une présupposition et un réajustement de cette autoréférentialité en fonction des cadres organisationnels, soit des contextes relationnels, dans lesquels sont mises en forme et en acte les interrelations contextuelles elles-mêmes. Dans le domaine de la prise en charge du cadavre, la désignation de l'opérateur funéraire est tout indiquée, il est devenu rare de faire soi-même la toilette de son défunt. En France comme au Québec, l'entreprise prend en charge le corps, mais chaque contexte obéit à des conditions de traitement différentes sur le corps d'un point de vue légal et, incidemment, du point de vue des interactions des opérateurs sur le corps, des opérateurs vis-à-vis des endeuillés et des endeuillés vis-à-vis du corps. Les endeuillés ne sont pas systématiquement au courant de l'obligation d'effectuer une thanatopraxie sur leur mère ou leur père, qu'ils prévoyaient exposer le samedi après sa mort. Il leur faudra réagir promptement et choisir des vêtements, les bijoux, trouver une photo et, devant cette éventualité, consulter d'autres membres de la famille. L'absence d'une référence préétablie ouvre une invitation à des interactions et à des interrelations nouvelles. Différemment, la présentation du défunt aux allures physiologiques sereines peut contribuer à cette autoréférentialité des valeurs selon lesquelles il faut voir le mort. Le contexte d'autoréférentialité du milieu funéraire dans les relations de planification se joue dans les transactions de services. Le canevas de cérémonies, la fiche de service ou les devis funéraires sont des codes pour les opérateurs, mais ils contribuent à façonner l'image que l'on peut avoir du déroulement des funérailles. Nous avons remarqué l'attachement à une structure de la part des opérateurs funéraires, en particulier des maîtres de cérémonie en France. Lors de discussions, nos collègues mentionnaient l'importance de donner des points de repère aux familles. Un ministre du Culte de Strasbourg protestant nous a envoyé un classeur lui servant d'outils qu'il avait préparés, pour organiser les obsèques avec les familles. Il jouait avec une quantité de textes et de variations suivant un même schéma. Les opérateurs funéraires du Québec

sont formés de sorte qu'ils fassent point par point une orchestration selon leurs notes de cours. Les changements législatifs en matière de formation funéraire en France vont dans le sens d'un processus de normalisation, de même que la norme funéraire au Québec. C'est d'ailleurs un constant général à faire au niveau macrosocial. Évidemment, selon le contexte, alsacien ou québécois, on s'attendra à retrouver au moment du repas ou buffet convivial après la cérémonie, un type de nourriture ou d'alcool. Sur les deux terrains, l'assistance et les endeuillés s'attendent à voir agir un maître de cérémonie ou un ministre du Culte, à avoir une partie de la cérémonie consacrée aux témoignages des proches (ami, famille), à la lecture d'un texte très évocateur, à de la musique, à des éléments de personnalisation, etc. Les transformations et éléments de personnalisation constituent déjà l'ordinaire de la préparation de l'opérateur funéraire. Parce que les endeuillés et les opérateurs s'attendent à une forme de pratique, ils agissent pour réaliser cet ordonnancement et la mise en forme. Cette disposition des bougies, du corps, ces objets très personnels mis en scène tels qu'un échiquier, un ballon de rugby ou une canne à pêche sont disposés en respectant la place en avant-scène du corps, placé la tête à droite, les pieds devant ou en retrait, pour des cérémonies hindoues, par exemple. La co-construction de la planification participe d'une représentation concertée à travers une relation qui se prolonge dans la cérémonie. L'action corrobore ce qui est attendu par les endeuillés, tout en s'inscrivant dans les prescriptions contextuelles (légales, à l'établissement, culturel, religieuses, etc.), lesquelles correspondent aux attentes de l'assemblée.

C'est cette caractéristique d'autoréférentialité qui rend possible la dynamique contingente. L'autoréférentialité prend appui sur des règles du contexte interindividuel des relations entre opérateurs funéraires et endeuillés, mais également du contexte culturel et de l'industrie funéraire. On retrouve là une dimension fondamentalement duale, qui articule cette caractéristique spécifique de ce type de

pratique sociale en la contraignant autant qu'en habilitant les actions relationnelles de réévaluation. La recontextualisation est enserrée dans les règles du structurel d'autoréférentialité de la pratique tout en lui fournissant les dispositions d'habilitation par les ressources réflexives des acteurs de ces relations.

Toutefois, si les relations rituelles sont vécues par les acteurs du rituel, il reste qu' « elles demeurent partiellement inintelligibles en termes d'intentions, de représentation et de sentiment usuels » (Houseman, 2012, p. 16).

6.2.4 Interprétations

Revenons sur la forme spécifique de la ritualisation comme pratique sociale dans la pratique du processus funéraire : il y une différence remarquable entre les relations du type ordinaire et les relations du type rituel. C'est cette simple idée que nous croyons décisive. Il y a une possibilité de simultanéité de secret « tu » et de secret « exhibé » par l'agencement, la mise en forme et l'action rituelle. Il y a une possibilité d'incompatibilité des termes, de paradoxe et d'ambivalence qui n'existe pas comme expérience condensée dans les pratiques sociales ordinaires.

Il faut comprendre par là que : « le rituel se distinguerait moins par des configurations relationnelles d'un certain type [codification ou typologie simple] que par le caractère particulièrement systématique de leur actualisation » (Houseman, 2012, p. 18). En somme,

> si l'analyse de réseaux de relations originaux établis au cours des actes rituels permet de comprendre le fonctionnement des ces actes, la prise en compte d'autres considérations relevant du contexte social, de l'histoire ou de l'idéologie ambiante est nécessaire pour expliquer la stabilisation de ces réseaux sous la forme de rituels institués. (*ibid.*, p. 18)

Cette stabilisation (ou autre) de ces réseaux nécessiterait des analyses plus poussées qui dépassent des objectifs initiaux de cette recherche.

> Montrer que l'incertitude des participants quant à la nature même de leurs actes rituels, lorsque ceux-ci sont soutenus par des dynamiques réflexives comportant la prise en compte systématique d'autres points de vue, contribue de façon décisive à l'adhésion des acteurs aux mises en scène illusoires qu'ils réalisent. (*ibid.*, p. 18)

Il y a deux formes ou pôles de réflexivité : la dissimulation rituelle (agencement coordonnée de personnes : planification) et la simulation rituelle (maniement des non-personnes : objets, images, paroles, etc.) Dans la ritualisation, « flottement idéel et surdétermination pragmatique vont de pair. » (*ibid.*, p. 18) En effet, les constats réalisés nous ont persuadé que « [l]a conviction des participants quant à la portée effective de leurs actes rituels ne repose pas sur une conceptualisation bien définie des comportements qui sont les leurs, mais procède d'une structuration précise des conditions pratiques de leur mise en œuvre » (*ibid.*, p. 18), en coordination avec les opérateurs funéraires. À chaque relation mise en scène semble correspondre la représentation d'une émotion. Et donc, la question des émotions est donc au cœur du rituel. « [I]l s'agit [alors] d'envisager les émotions comme des qualités sensibles, incarnées des relations, qui adviennent à la conscience dans des contextes interactifs comportant une réévaluation interpersonnelle. » (*ibid.*, p. 19) De la sorte, les émotions agissent et sont agies à tour de rôle. En tant que qualités incarnées, elles semblent jouer un rôle dans la recontextualisation à la manière de ressources pratiques et réflexives, dans leur contexte de réalisation.

***

Nous avons brossé un tableau d'indices qui présentent l'idée qu'une cartographie de la pratique sociale de ritualisation funéraire est possible. Une telle vue d'ensemble qui considère l'agencement polymorphe des différents contextes relationnels constituerait

une manière « d'appréhender les actions rituelles comme des mises en forme et en acte d'un réseau de relations, à la fois entre participants et avec des entités non humaines » (*ibid.*, p. 15) et qui serait alors enchâssés avec ces derniers de différentes manières. Notre enquête montre que l'ensemble des caractéristiques d'une action rituelle se retrouve au moyen d'une approche relationnelle, dans les processus funéraires examinés dans deux endroits, en Alsace et au Québec. La pratique funéraire actuelle n'est pas dans sa globalité un rituel, quoiqu'elle puisse offrir les conditions de la ritualisation. Cette analyse compréhensive initiée par l'entremise du phénomène de la crémation nous a conduit bien au-delà d'une découverte spécifique des conduites rituelles de type crématiste. De même que le mode de transformation du corps/cadavre offre un contexte relationnel, il nous est désormais possible d'envisager les transformations de pratiques, telles que les usages numériques ou l'apparition de nouveaux produits et services, etc. en tant que différents contextes actualisés d'une structuration de pratique sociale qui, par sa mise en forme et en acte de relations entre acteurs, agissent de manière spécifique dans le processus de ritualisation. Nous pouvons alors concevoir différents contextes d'actions relationnelles qui se constituent et se transforment, par exemple : les forums de deuil, les échanges de messages sur le Facebook d'une personne décédée, dans les différentes pratiques mémorielles intimes du souvenir avec des entités non humaines ou avec le mort (parler à une photo du défunt, allumer une bougie à des dates anniversaires, les lettres, fleurs et photos apportées sur les niches funéraires, etc.) Ces contextes participent à la condensation rituelle en actualisant simultanément des modes de relations contraires : affirmer que la personne est morte et qu'elle nous manque tout en agissant en lui adressant des messages qui ne peuvent être lus sur les dernières nouvelles de la vie de famille. Nous pourrions prendre l'exemple de l'action d'écrire un message caché de tous pour le défunt (secret - tu) qui est exhibé à la vue de tous (secret exhibé).

Figure 45. Message accroché aux fleurs sur une niche.

La compréhension des pratiques funéraires actuelles par le biais de l'approche relationnelle du rituel invite, entre autres, à revisiter les études classiques fonctionnalistes ainsi que les études sur les « nouveaux rituels » d'inspiration interactionniste. Nous pourrions alors désormais proposer une lecture des fonctions rituelles, du type des rites de passage de Van Gennep, qui soit approfondit à la lumière des analyses des actions qui relient les différents acteurs et, progressivement actualisent certains types de relations hautement évocatrices (multiplex) durant un état préliminaire, puis dans un stade liminaire offre un dispositif d'expérience intégratif spécifique qui condense des éléments hétéroclites, parfois paradoxaux, pour fournir un contexte de réévaluation dans un temps postliminaire. Cette proposition articule l'impératif de comprendre les significations de microcosmes interindividuels, d'excellentes analyses identitifées comme « nouveaux rituels » en les intégrants à une compréhension des pratiques sociales en tant que processus relationnel de structuration dual. Ce faisant, la spécificité de la ritualisation articule une pluralité d'agencements de relations, d'éléments et d'actes, qui agissent sur les acteurs et que les acteurs modifient à leur tour dans une dynamique, contraignante et habilitante, qui leur permet de réévaluer leur statut social.

CHAPITRE VII

LA RITUALISATION.
DISPOSITIF D'ACTION RÉDUISANT LES DISSONANCES COGNITIVES

L'interprétation de ces résultats d'analyse peut être faite du point de vue socioanthropologique. Ces résultats corroborent l'idée qu'une approche relationnelle du rituel est apte à éclairer la complexité du processus funéraire actuel et ses récentes transformations en constatant les différents niveaux où se jouent des mises en forme et en acte de relations spéciales, de recontextualisation, caractéristique de la ritualisation que nous avons examinée dans section traitant de la pratique funéraire.

Il serait utile de poursuivre cette analyse sur le plan de l'efficacité rituelle et donc, de compléter cette étude en s'attachant spécifiquement aux effets qu'apportent de ce point de vue les changements relationnels permis par l'entremise du processus rituel, à court, moyen et long terme. Cela impliquerait de réintroduire au cœur des analyses les interprétations structuro-fonctionnalistes et interactionnistes à la lumière de l'action rituelle comme organisation relationnelle spécifique. Toutefois, il est, au préalable, nécessaire de compléter l'interprétation proposée en faisant appel à un point de vue psychosociologique par le truchement de la théorie de la dissonance cognitive. Cette interprétation est conduite par un dénominateur commun de l'approche socioanthropologique, celui de concevoir l'action de manière contextuelle et en tant que structure processuelle de relations dynamiques, habilitantes et contraignantes, et ayant la capacité de résoudre une situation.

Inévitablement, l'analyse psychosociologique s'appuie sur l'analyse socioanthropologique tout en gardant sa spécificité, sachant que leurs prémisses diffèrent; et cela, quoiqu'elles envisagent des corrélations entre l'action et les changements émotionnels. Houseman examine plus particulièrement cela (Berthomé et Houseman, 2010; Houseman, 1999, 2008a, 2012, chapitre III) en considérant « les

émotions comme des qualités sensibles, incarnées des relations, qui adviennent à la conscience dans des contextes interactifs comportant une réévaluation interpersonnelle » (Houseman, 2012, p. 19, 2008b). Cette proposition, à elle seule, serait un motif d'approfondissement des reconfigurations systémiques des réseaux relationnels sur les effets en termes d'efficacité rituelle. L'analyse de ces effets n'est pas l'objectif de cette thèse. Il est éclairant de compléter cette analyse des actions rituelles dans leur contexte d'un point de vue cognitivo-affectif. Les propositions de type psychologique, à même d'interpréter l'action rituelle ne sont pas avares, quoiqu'elles tendent à inscrire leur attention directement dans la sphère des réactions de deuil (bereavement) (Zech, 2006; Hétu, 1989). Ce qui nous intéresse, dans l'immédiat, est d'interroger l'action avant la réaction de deuil et, ce faisant, d'éviter de superposer les actions rituelles funéraires et les actions rituelles du processus de « deuil » comme une large part de la littérature anthropologique le présuppose. Si les temporalités des rites de mort et des rites de deuil ont pu et peuvent être globalement synchronisées, les conséquences des transformations de la temporalité dans la modernité tardive permettent de développer davantage une analyse désynchronisée de ces processus non exclusifs, mais également non assimilables l'un à l'autre. La théorie de la dissonance cognitive apporte à cet égard un premier éclairage essentiel sur les dispositifs et les processus cognitifs actionnés dans les mises en forme et en acte de relations spéciales de recontextualisation.

Là encore, il faut préciser que l'apport de cet outillage interprétatif ne se considère pas comme un remplacement des analyses des réactions de deuil (*grief*, *bereavement*, *mouring*), mais plutôt comme un complément heuristique qui permet de franchir la frontière des champs de compétences disciplinaires de manière à faire dialoguer les savoirs. Les prémisses de Festinger permettent de comprendre que les cognitions sont modifiées à travers les actions réalisées par et dans leur mise en forme et en acte, du fait de réévaluer les relations, notamment les dissonances, en corroborant des actions

selon un certain degré d'autoréférence au dispositif, aux acteurs, aux symboles, etc. Cela permet une interprétation du reflet psychique des dispositifs de reconfiguration relationnelle.

Les propos de Houseman cités précédemment font appel à une « réévaluation interpersonnelle ». Celle-ci s'effectue au cours des actions rituelles relationnelles : (interrelationnelle et interactionnelle) du fait qu'à l'origine de la venue à la conscience des émotions, les acteurs expérimentent une situation de dissonance cognitive dont l'irruption advient avec l'avènement de la mort, selon différents contextes (violente : accident, terrorisme, suicide, cancer, etc.)

Il importe maintenant d'articuler notre analyse aux préceptes initialement posés par Festinger. Les éléments essentiels de ce raisonnement s'enchaînent de la manière suivante :

1) La mort – en tant qu'événement psychologique et social – provoque un état de dissonance qui varie dépendamment des contextes (Neimeyer, 2015, Le Berre, 2013; Stroebe *et al.*, 2013; Bowlby, 1984 [1969], Walter, 1999, Roudaut, 2012). La dissonance cognitive est un état psychique de tension pénible.

2) Subséquemment, l'individu (de manière duale : au niveau interindividuel et des systèmes sociaux) essaie de réduire ou d'éliminer la dissonance cognitive et d'éviter tout ce qui l'augmenterait[238].

[238] C'est le point de départ des stratégies de *coping* ou du déni social et psychologique de la mort. Il y a bien sûr différentes intentions chez les acteurs, mais toutes convergent vers la recherche de plus de confort psychique. C'est ici que l'on parle de *capability*, souvent traduit par « capacité » (Giddens, 2005 [1987]), dont le second pendant est la « compétence » (*knowledgeability*), en tant que caractéristique des acteurs de la structuration de la pratique sociale de ritualisation funéraire. Giddens parle aussi de la « réflexivité » et du « pouvoir ». Son idée est que l'état « acteur » est fondé sur la « capacité d'accomplir des choses » (2005 [1987], p. 345), notamment d'influencer les comportements d'autres acteurs. La structure directionnelle de l'opportunité d'influencer l'autre, dans les rapports quotidiens ordinaires, est différente dans la pratique sociale de ritualisation, comme nous l'avons vu. Il s'agit aussi de la capacité de transformer les contextes où se déroulent les interactions, c'est là que

3) Dans un état de consonance cognitive, l'individu éviterait tout ce qui pourrait produire de la dissonance.

4) L'intensité de la dissonance cognitive varie en rapport direct avec[239] :

- l'importance des cognitions concernées,
- la proportion de cognitions ayant une relation dissonante.

5) En admettant que l'intensité des tendances décrites en 2 et 3 soit en rapport direct avec l'intensité de la dissonance,

6) La dissonance cognitive peut être réduite[240] ou éliminée :

- en ajoutant de nouvelles cognitions (a) ou
- en changeant des cognitions existantes (b)

7) (a) Ajouter de nouvelles cognitions réduit la dissonance :

- quand les nouvelles cognitions *renforcent* les éléments *consonants* et diminuent donc la proportion des éléments cognitifs qui sont dissonants,
- quand les nouvelles cognitions diminuent l'importance des éléments cognitifs en état de dissonance.

8) (b) Changer des cognitions existantes réduit la dissonance quand :

- leur nouveau contenu les rend moins inconsistantes ou
- leur importance diminue.

---

nous avons établi que les acteurs participent à la mise en forme et en acte de relations qui recontextualisent. La réflexivité prendra deux formes : conscience discursive et conscience pratique. Cette seconde nous intéresse plus particulièrement en ce qu'elle est fondamentale dans la compréhension de la spécificité de la pratique sociale que l'on interroge. Cette notion de Giddens (2005 [1984]) rejoint la conceptualisation de « pratique réflexive » (1994) élaborée par Donald Schön (1994 [1983]). Giddens conçoit dans la conscience pratique ce que les acteurs font sans être capables d'en parler.

[239] Ces éléments ne sont pas abordés dans notre travail, car ils appellent une analyse clinique vérifiant les corrélations entre les variables du contexte et des cognitions, et l'intensité de la dissonance. Notre argument est théorique et procède ici par une logique de déduction.

[240] La réduction de la dissonance cognitive se traduit non pas par un retour à un état de bien-être, mais de mieux-être dans les relations. L'ajout de nouvelles cognitions procède de deux manières : par la conscience pratique et par la conscience discursive. La réflexivité qui demeure subordonnée à la configuration spécifique de l'exercice du pouvoir des acteurs. Nous arrêtons à l'étape de la mort et des obsèques de la chaîne opératoire celle-ci est bien évidemment discriminante. On peut toutefois sans peu de se tromper considérer que les ressources font appel à des cognitions dépassant le simple cadre contextuel de l'action où se vie la dissonance.

9) L'ajout ou le changement de cognitions se fait en changeant les aspects cognitifs de l'environnement « par l'action ».

***

Ce dernier élément est le point de jonction à l'analyse relationnelle de l'action rituelle selon Houseman (2004, 2006). C'est *dans* et *par* la mise en forme et en acte, et donc « par l'action », que l'on peut approfondir les spécificités de la pratique rituelle au niveau des cognitions qui sont en jeu dans l'environnement contextuel du processus de ritualisation funéraire. Toutefois, il faut rappeler que pour Festinger, le concept de cognition sert « de construit général pour désigner les attitudes, croyances, valeurs » (Vaidis, 2011, p. 13). Il sert de contenu de réponses de trois types : affectives, cognitives et comportementales.

7.1 La mort provoque un état de dissonance

La mort provoque un état de dissonance qui dépend des contextes. Avant de parler de deuil ou de réactions de deuil, nous souhaitons aborder l'état dans lequel les acteurs plongent à l'annonce du décès. Cet état est qualifié de « dissonant ». Le changement d'état cognitif qu'engendre le décès est différent selon le contexte de l'annonce et le processus de fin de vie – ce que nous placions dans les étapes précédentes l'étape de « la mort et les obsèques ». Nous choisissons de le qualifier en tant que dissonance cognitive, car il créerait un état pénible qui, ailleurs dans la littérature, est immédiatement assimilé au « deuil ». Ce faisant, cet état correspond à un épisode, voire une étape, parmi d'autres du processus de deuil (Hétu, 1989; Bacqué, 1997, 1998). Nous n'entrerons pas dans le détail de ces différents modèles[241], car notre perspective s'envisage comme complément des processus psychiques analysés

[241] Voir Linda Machin (2014), Brilvicas (1994), Broca (2001), Molinié (2006a), Hétu (1989), Zech (2006).

ailleurs (Molinié, 2006a, 2006b, 2008). Cet état pénible est lié à un changement radical dans les relations entre les vivants et les morts et entre les vivants du fait de l'avènement de la mort. De manière très simple, le psychisme « normal » distingue le refus de communiquer avec un vivant à la suite d'un désaccord dans une famille et l'impossibilité de parler à la même personne. Et même, il y a une radicalité d'entrée dans cette pénibilité ressentie dès le moment où l'on sait qu'une personne est décédée, même si la personne est décédée depuis plusieurs années[242], si on l'ignorait jusque-là. De par cette condition de pénibilité, l'intention « normale » première est de modifier la souffrance (peine, inconfort, douleur…) par l'adaptation en acte de la relation, qui ne peut désormais plus être une interrelation dans les mêmes termes contextuels. Par exemple : « je parlais à Papy au téléphone au moins une fois par mois. Il n'est pas en vacances, il ne dort pas… il est mort. Il ne parlera plus avec moi, ni moi avec lui. » La pénibilité est engendrée par l'écart entre les cognitions consonantes (j'aime parler avec lui, j'ai l'habitude de lui parler…) et les cognitions dissonantes : « il ne répondra plus, il ne peut plus écouter la voix au téléphone, ne parlera plus, son appel du dimanche ne viendra plus… ». La dissonance cognitive tend à s'accroitre lorsque les cognitions touchées sont très larges : les habitudes de comportement, mais aussi les croyances, les valeurs. Ce n'est plus simplement « papy » qui est décédé, c'est la totalité ou un large pan de mes valeurs de confiance en la vie, au système médical ou autre et de mes croyances en un bonheur à atteindre, ou à une vie meilleure après la mort. Ce n'est pas la seule interrelation et interaction du moment qui change, mais l'ensemble des relations (aux objets, aux êtres et aux croyances) qui se retrouvent questionnées, créant un état de pénibilité que je cherche à réduire afin de retrouver un état d'équilibre.

---

[242] De telles situations se retrouvent dans les cas de disparition d'enfant par exemple. On peut penser récemment au cas québécois de Cédrika Provencher ou « du petit Marcus » en France. On retrouve aussi ces configurations dans les catastrophes collectives (Clavandier, 2004) ou les disparus en mer (Duval, 1999).

7.2 Réduire la dissonance

Le personnel médical, pour qui la mort est intégrée aux réalités hebdomadaires, est plongé dans un état de dissonance différent de celui d'un enfant qui accompagne son dernier parent. L'affection que l'on porte aux personnes joue dans ce ressenti, mais notre lecture est ici différente. Nous ne cherchons pas à mesurer la qualité des relations émotionnelles, mais à envisager le processus cognitif qui sous-tend le dispositif de recontextualisation relationnelle en jeu dans le processus funéraire, particulièrement dans la seconde étape de la chaîne opératoire du mourir. Nous y reviendrons dans la sous-section portant sur l'étape du souvenir.

En acceptant l'état de pénibilité comme prémisse, dans quelle mesure peut-on constater que les endeuillés essaient de réduire la dissonance cognitive ou d'éviter ce qui l'augmenterait ? Plusieurs analyses sociologiques sur le milieu funéraire vont dans le sens d'un travail des émotions. Nous lisons ces analyses dans deux directions : d'une part, un chemin technique des actions, « [la] connaissance sur les rites […], support *sine qua non* d'une compétence de service » (Bernard, 2009a, p. 201); et, d'autre part, un travail d'autoréflexivité dans les relations interindividuelles, qu'il nomme « modulation des émotions » (p. 203). Dans son sillon, nous avons constaté : a) des actions visant à réduire l'état de dissonance; b) et des actions qui évitent son augmentation.

D'un côté, on va chercher à atténuer ce qu'on a coutume de nommer les « éléments de la mort qui choqueraient ». Pensons ici au fait que l'on mette en place des dispositifs qui éloignent les endeuillés du mort par le cercueil. On va esthétiser le cadavre. On va mettre à distance en utilisant des caméras pour voir le moment où l'on place le corps dans le four pour qu'il y soit incinéré, ou en assistant à la mise en feu derrière une vitre, au son d'une musique douce.

De l'autre côté, certains acteurs vont agir de manière à éviter d'augmenter la dissonance. Cela se traduit souvent par une faible prise en charge de l'organisation des funérailles. Ces derniers vont adopter une faible stratégie d'action de décision. Ou, pour le dire autrement, ils vont agir par résistance à l'accomplissement d'actions qui mettent l'accent sur « la rupture des relations » ou, selon les situations ou circonstances du décès, éviter, par exemple, la référence au caractère suicidaire du jeune défunt. Cela peut être considéré comme une action d'évitement, non pas à la douleur, mais à l'augmentation de la pénibilité. Nous agissons, dans ce sens, généralement en enracinant le plus possible les mises en forme et en acte dans des éléments qui réponse à un certain degré d'autoréférence, une règle qui préexiste localement ou au plan interrelationnel dans la famille ou avec les opérateurs funéraires. N'y aurait-il pas dans ces dispositifs d'actions traditionnels des prédispositions fortes à des références qui, d'une part, permettent leur effectivité et, d'autre part, dont les effets prennent place dans les actions qui évitent d'augmenter les inconsistances cognitives ? Cet argument devrait aussi permettre de relire les transformations historiques des actions rituelles contextuellement. Il serait, par exemple, possible de réexaminer les analyses historiques pionnières telles que celle de Geoffrey Gorer dans la société victorienne (1995 [1965]) ou de Michel Vovelle en Provence (1970).

7.3 Éviter de produire de la dissonance

Dans un état de consonance cognitive, l'individu éviterait tout ce qui pourrait produire de la dissonance. Cette idée ne peut pas, en l'état, être approfondi, sachant que nous adoptons le postulat selon lequel du décès d'une personne survient un état de dissonance. Toutefois, dans la chaîne opératoire du mourir, ce séquençage devrait être exploré dès le moment où l'annonce du diagnostic d'une maladie incurable est faite dans les actions ou l'absence d'action (notamment dans les réactions lors des relations d'annonce de la maladie) et, subséquemment, le dispositif d'action qui

accommode l'accompagnement ou non du parent ou ami en fin de vie. Il y a sans doute là des données à récupérer de l'ordre des évitements cognitifs.

7.4 L'intensité de la dissonance varie

Notre observation ethnographique ne permettait pas de mesurer les tendances d'intensité proportionnelles entre l'état de pénibilité de dissonance cognitive thanatique et les actions de réduction, d'élimination de cet état ou d'évitement de son augmentation. Bref, les données sont insuffisantes, car il faudrait proposer une formule de calcul d'intensité de dissonance selon une codification d'actes, d'attitudes, de croyances, de valeurs mesurées à des temps différents de la chaîne opératoire du mourir (début et fin).

7.5 Nouvelles cognitions

En premier lieu, les acteurs endeuillés renforcent de plusieurs manières l'idée que le mort est mort. La préexistence même d'un contexte d'action rituelle est la constatation la plus forte qui régit cette cognition. Clamer haut et fort que le mort est mort correspond au champ des actions qui ajoutent de nouvelles cognitions thanatiques. Pensons, par exemple, aux attitudes physiques qui manifestent la mort. L'endeuillé moins aux gens qui l'entoure, les actions relationnelles de parole s'amenuisent, comme celles avec le mort. Nous entrons ici dans des formes singulières de mimétisme du mort. Les actions qui confirment, selon nos propres référentiels, et que l'expérience d'une confrontation à la mort, participent à ajouter des cognitions et, ainsi, permettent de réduire l'état de dissonance. Le fait de porter des habits de certains types, d'avoir un faible appétit, en sont des exemples.

7.6 Changer des cognitions existantes

En second lieu, les acteurs endeuillés modifient de plusieurs manières l'idée selon laquelle le mort est mort. D'autres formes se constatent également sur nos terrains. Le registre des croyances entre en jeu. Le mort est considéré en tant qu'un être éthéré qui communique selon de nouvelles modalités. Nous avons aussi entendu des phrases qui lui sont adressées et des gestes qui participent à modifier les relations au mort. En s'adressant à lui par exemple, une veuve caresse la joue et la chevelure de son mari en lui expliquant qu'il n'aurait pas dû travailler autant. Nous avons également vu des endeuillés entrer en relation avec des membres de la famille qu'ils ne connaissent absolument pas, ou qui semblaient moins affecté, ou qui adopté une attitude volontairement moins solennelle dans différents contextes du processus funéraire. Durant la période de mobilité, jusqu'à la salle de convivialité, on entend parler les gens de leur vie quotidienne.

***

La dissonance est un état de motivation dans le sens d'un processus dynamogène. Il participe à la transformation des cognitions. Ces cognitions modifient les relations sociales. Les mises en forme et en acte des pratiques d'actions rituelles, tant au niveau macrosocial (dynamiques organisationnelles systèmes sociaux en transformation de réseaux relationnels) que microsocial (interindividuel- entre mécanismes interrelationnels et interactionnels des cognitions) constituent un processus de structuration en progression constante qui vise à fixer des règles de partage de l'espace commun au regard du processus du mourir tout en développant des modes de disposition des ressources à partir des cognitions disponibles et produites par le jeu des acteurs en relation dans des contextes multiples et des temporalités modifiées.

CONCLUSION

Au terme de cette thèse, le temps est venu de faire l'examen rétrospectif de notre recherche tout en ouvrant la voie aux nouvelles pistes d'analyse qu'elle a dégagées. Rappelons, pour commencer, que le but de cette recherche consistait à comprendre la spécificité de la ritualisation funéraire dans la trajectoire du processus funéraire des pratiques, à partir du cas de la pratique crématiste dans deux contextes urbains (Strasbourg et Montréal).

La recherche

La première partie de cette thèse souligne l'individualisation de la mort et le polymorphisme des pratiques funéraires afin de s'interroger sur la spécificité de la ritualisation. Elle a fait état d'une problématisation qui se solde par la définition des objectifs de recherche. Pour faire état du constat des pratiques funéraires actuelles, trois champs de la littérature scientifique ont été explorés : l'un porte sur l'évolution du milieu funéraire, l'autre sur l'étude des rituels et le dernier sur le phénomène crématiste.

En dressant un portrait du contexte du domaine funéraire et des recherches qui s'y intéressent, l'ampleur du phénomène a d'abord été soulignée. En effet, plus de 1/6 de la population, soit près de 11 millions de personnes en France et plus de 1,3 million au Québec, vivent actuellement des réactions de deuil concomitantes aux pratiques funéraires. Pour un phénomène de cette envergure étendue, il est légitime d'interroger la signification du caractère sporadique des recherches portant sur les pratiques funéraires occidentales. Considérant que la population endeuillée est fragile, par-delà les spécificités du deuil et l'influence d'autres facteurs, ne faudrait-il pas investir davantage ce champ d'intervention ? Ne serait-il pas temps de reconnaître la

pertinence de son analyse sociale, au même titre que celle d'autres réalités plus emblématiques (itinérance, santé mentale, la violence conjugale, etc.) ? Souligner l'envergure de la population concernée et le caractère de vulnérabilité se rattachant à l'expérience du deuil ne vise pas à pathologiser le social ou le psychologique (Otero, 2012; Otero et Roy, 2013; Châtel et Roy, 2008). Cela permet surtout de formuler deux remarques importantes. D'abord, il y a un déficit de connaissance marqué, particulièrement en socioanthropologie, sur les pratiques funéraires actuelles et sur le deuil social. Or, avec le vieillissement de la population française et canadienne, nous sommes en instance de voir naître une problématique sociale composée, d'une part, d'une augmentation des expériences du deuil; d'autre part, la diversification des vécus de deuil, soulignant ainsi doublement la pertinence de s'y intéresser. Les conséquences de cette augmentation et de cette différenciation sont encore à explorer (Arbuz, 2008; Bacqué, 2014; Caradec, 2007, 2008). Ces remarques étant faites, nous avons alors adoptée une posture d'étonnement. Ensuite, nous avons resserré notre propos sur l'évolution récente du domaine funéraire, soit depuis la seconde moitié du XXe siècle. Nous avons fait ressortir la professionnalisation de la prise en charge spécialisée des corps avant la mort, par l'hôpital et, après la mort, par l'entreprise funéraire. Ce mouvement de professionnalisation s'accompagne d'un processus d'urbanisation, durant lequel les pratiques funéraires rurales traditionnelles évoluent. Les sociétés occidentales connaissent une transformation à travers une diversification de services, une gestion des corps et une organisation des obsèques qui se rationalisent, de même qu'une personnalisation des services, reposant sur un mouvement de standardisation. À partir de 1993, pour la France, et vers la fin des années 1980 pour le Canada, le secteur funéraire connaît une mise en concurrence des marchés conduisant à une normalisation des services et des prestations polarisées. D'un côté, nous sommes dans une situation d'uniformisation des services qui repose sur le poids d'une histoire des pratiques et des représentations de la mort, des attachements identitaires régionaux et d'une réglementation dense. D'un autre côté, nous voyons poindre une hétérogénéisation des offres de services à travers les *DIY*

funeral, les personnalisations de funérailles, la quête d'authenticité et de réaffirmation identitaire devant la mort. Ce double mouvement, participant à l'individualisation de la mort, ouvre la voie à des modèles de pratiques funéraires polymorphes d'où résultent, par exemple, l'expansion des valeurs écologiques dans les funérailles, la propagation de l'usage des nouvelles technologies, les comportements de prévoyances funéraires et l'augmentation de la pratique crématiste. Le double processus marquant l'évolution du champ funéraire touche plusieurs secteurs d'activités et s'oppère de manière continue. Incidemment, son analyse est fondamentalement fragmentaire du fait de son expansion croissante. Quant à sa rapide mutation, elle rend son intelligibilité plus opaque et nécessite un travail exigeant pour sa mise en lumière. De la sorte, sa compréhension repose sur une proposition théorique qui soit flexible et qui laisse une part d'inachevé. De plus, cette proposition doit aussi prendre en considération le caractère dynamique du phénomène en tant qu'attribut décisif des pratiques funéraires actuelles.

Dans un second temps, nous avons inscrit notre questionnement dans le domaine des Études sur la mort et pour cela, exposé les paradigmes des sciences sociales thanatiques. Nous avons également souligné les points d'ancrage de notre proposition. La problématique se concentrait sur l'examen des pratiques funéraires en sciences sociales. Nous avons néanmoins jugé bon de compléter ce panorama par l'exploration de la littérature de la psychologie du deuil. Celle-ci était importante pour clarifier la triple signification du deuil, étant à l'origine de nombreux malentendus chez les chercheurs et d'incompréhensions dans ce domaine. Afin de ne pas limiter l'analyse de la pratique funéraire à une seule perspective disciplinaire, nous avons opté pour une approche complémentariste des savoirs en sciences sociales thanatiques (chapitre 2).

Concernant la littérature sur les rituels, et plus particulièrement sur les rituels funéraires, nous avons rappelé les différentes directions prises par les spécialistes de la ritualisation, d'un point de vue historique et d'un point de vue typologique. La réflexion de Christoph Wulf qui présuppose la performativité de l'action rituelle a nourri notre problématique. Sans nier, ni rejeter les théories de ses prédécesseurs, Wulf poursuit une quête de connaissance des rituels en les considérant comme des « dispositifs incarnés, dont le caractère performatif crée les communautés et leur permet de régler leurs conflits » (2005, p. 11). Selon lui, les dimensions performatives résultent de la mise en scène, de la représentation corporelle et de l'esthétique. En déplaçant son regard sur la performance de l'action. La contribution de Wulf nous a permis de comprendre l'intérêt de la dimension relationnelle pour penser la pratiques sociales funéraires, que nous avons ensuite approfondie en considérant, non plus le rite, mais l'action rituelle en train de se faire, donc comme un processus. L'intégration de la dimension performative ouvre la voie à une lecture polysémique des actions rituelles, d'une part, et à la compréhension de la variété de leurs formes d'autre part. Nous avons également constaté que l'explication des transformations des pratiques funéraires est orientée vers l'idée d'un renouvellement des rituels, ou vers une désocialisation, désinstitutionnalisation et déritualisation. Nous avons été convaincu, par la qualité des arguments, que ces interprétations pouvaient s'articuler sans s'opposer. Par ailleurs, Wulf interroge la complexité de la ritualisation en considérant que le processus de l'action rituelle induit intrinsèquement ces deux propositions. « La société se forme par ritualisation et déritualisation; elle est produite en interaction avec l'ordre et la spontanéité, la structure et le changement. » (Gebauer et Wulf, 2004, p. 112) En suivant ce raisonnement, il est apparu que les explications données à l'individualisation de la mort et à la multiplicité des formes que prennent les pratiques funéraires interrogeaient, ainsi, la conceptualisation même de la ritualisation funéraire.

Dans un troisième temps, nous avons examiné la littérature sur le phénomène crématiste. La rapidité et la radicalité du changement de pratique, de même que l'exemplarité de ses attributs nous ont amené à orienter notre réflexion vers le phénomène crématiste. Nous avons examiné l'histoire de ce phénomène par l'entremise de l'étude des analyses sociohistoriques et religieuses en tant que principales explications. Ni la question de la ritualisation, ni celle des explications de changements de pratiques ne se sont révélées satisfaisantes pour comprendre l'évolution des pratiques dans son double mouvement d'hétérogénéisation et de normalisation, ni pour déterminer la spécificité de la ritualisation funéraire en complémentarité des explications classiques.

Bref, le premier chapitre établit le constat d'un individualisme devant la mort traduit par une multiplication des pratiques funéraires, notamment manifeste au sein du phénomène crématiste. La réalité des pratiques funéraires divise les chercheurs. De notre point de vue, il est précipité d'interroger la pratique funéraire pour déterminer si elle constitue un nouveau rituel ou une déperdition du rituel ou du lien social. Nous considérons que l'analyse des pratiques sociales funéraires peut être revisitée et être ajustée à l'évolution récente de ces dernières. Une difficulté réside dans le constat que la complexité de la ritualisation funéraire conduit très souvent à écraser ou à fragmenter sa réalité et ce faisant, à restituer des explications parcellaires. Aussi, nous avons choisi d'examiner la réalité des pratiques funéraires par l'entremise du phénomène crématiste en raison de son exemplarité. L'interprétation de la crémation en termes de rituel restant encore trop dichotomique, nous avons alors poursuivi notre problématisation en considérant la crémation comme un mode de transformation du cadavre/corps.

Dans le second chapitre, après avoir approfondie la question de l'épistémologie des sciences sociales thanatiques, nous avons construit notre proposition théorique

reposant sur l'analyse de la réalité des pratiques funéraires et de leurs transformations et plus spécifiquement de l'action rituelle par l'examen du processus funéraire dans la trajectoire du mourir. Ce faisant, nous avons développé une approche relationnelle de l'action rituelle consistant sur la compréhension de la spécificité de la ritualisation en train de se faire dans le processus funéraire, particulièrement celui dont la visée est la crémation. Pour répondre à nos objectifs de recherche, nous avons réalisé une enquête sur deux terrains et une participation observante.

Notre démonstration a débuté avec l'enquête de terrain. Nous avons travaillé en tant qu'opérateur funéraire à Strasbourg et à Montréal. La négociation et l'entrée dans le milieu funéraire ont requis d'être employé par l'entreprise, ce qui a conduit à développer une participation observante, c'est-à-dire une activité d'abord participative et ensuite, observante (chapitre 3). À partir des données de recueillies et de la littérature existante, nous avons décrit l'enquête et le *modus operandi* des processus funéraires et avons présenté le contexte de chacun des terrains (chapitre 4).

Les chapitre 5, 6 et 7 correspondent aux résultats et à leurs analyses. D'abord, nous avons traité nos données en constituant une chaîne opératoire idéaltypique du mourir (chapitre 5) qui divise la trajectoire du mourir en quatre étapes : 1) les moments décisifs durant la vie, 2) la fin de vie, 3) la mort et les obsèques et, 4) l'après mort. Nous nous sommes concentré sur l'étape de la mort et obsèques, sur laquelle porte l'essentiel de nos données d'enquête.

Nous avons divisé cette étape en cinq séquences : 1) la préparation du corps/cadavre, 2) la transformation du corps/cadavre, 3) la préparation des obsèques, 4) la tenue des obsèques et, 5) les séquences alternatives. Ce traitement de la chaîne opératoire est double. Il suit parallèlement le principe vital et les restes humains. Pour chacune des séquences, nous avons fait apparaître les réseaux de relations contextuelles entre les

acteurs. Les acteurs ont été définis en englobant les entités humaines et non humaines, soit des objets, des dieux, des endeuillés, etc. Nous avons pu exposer et expliquer les réseaux d'actions relationnelles agissant à cette étape.

Le chapitre suivant (chapitre 6) a analysé les résultats par le prisme de la théorie de l'action rituelle. Les différents contextes relationnels du processus funéraire ont fait ressortir la dimension extraordinaire vécue par les acteurs. Le mort, de son vivant, agit de manière à préparer cet événement pour lequel, paradoxalement, il n'aura pas de conscience. Les proches, endeuillés, agissent aux différentes séquences pour manifester le caractère extraordinaire de l'expérience qu'ils vivent, à travers les préparatifs, le choix des vêtements, des textes, etc. La mise à jour de ces réseaux relationnels a fait ressortir des mécanismes spécifiques du mode d'action. La configuration est préparée, soigneusement construite et elle laisse la place à l'improvisation. Elle propose une grammaire symbolique partagée et permet la personnalisation du sens. Les modes d'action sont multiples, ils font appel à des gestes (signe de croix), des actes de paroles (hommage à un collègue de travail), des mises en scène (diaporamas de photos du mort) venant d'horizons symboliques et d'éléments référents multiples. Leurs mises en forme et en acte fait ressortir une caractéristique intégrative des symboles de ce mode d'action. La multiplicité de contextes relationnels dans les différentes séquences entre acteurs donne lieu à des actions et à des agencements d'actions polysémiques hautement symboliques qui se condensent par ailleurs, avec d'autres éléments, tels que : des objets de la vie du défunt ou liés sa personnalité, des paroles d'espoir de paix retrouvée dans l'au-delà. Cette « relationnalité » (Donati, 2012) spécifique offre un dispositif s'appuyant sur un certain degré d'autoréférence (contraignante) aux comportements et aux actions qui configurent la direction des états émotionnels internes vers les comportements perceptibles dans la vie ordinaire, mais en sens inverse. C'est-à-dire que dans la vie ordinaire, les états émotionnels internes orientent les comportements et attitudes que l'on souhaite perceptibles par d'autres (continuellement réajustés et adaptés selon ce qu'on suppose que l'autre en décode et que l'on souhaite partager). En revanche, dans

le cas de pratiques sociales de ritualisation, les modes d'action procèdent en corroborant ou en se conformant à des dispositions attendues ou préparées, permettant aux acteurs d'expérimenter leurs propres dispositions émotionnelles particulières, privées, en d'autres mots, de vivre leur propre expérience. À partir de l'exploration de cette combinaison d'interactions et d'interrelations contextuelles dans différentes séquences, nous avons constaté que la structuration des actions relationnelles constitue un processus de recontextualisation particulier permettant la réévaluation des relations préexistantes entre les acteurs. À travers un enchevêtrement d'actions relationnelles mises en forme et en acte, les contextes relationnels du processus funéraire peuvent opérer une structuration contraignante des contextes conventionnels, autorisant la réévaluation habilitante des positions respectives des acteurs par le biais de leurs ressources réflexives.

Outre cette découverte des logiques de spécificité de l'action rituelle en train de se faire, l'analyse psychosociologique (chapitre 7) a permis de compléter l'explication des dispositifs d'action à travers les mécanismes de réduction de la dissonance provoquée par la mort. Sur la prémisse d'une compréhension en termes de pénibilité engendrée par l'écart existant entre les cognitions consonantes vis-à-vis du mort, telles que les actions d'entrer en relation dans différents contextes, les cognitions dissonantes ainsi que l'impossibilité de rentrer en communication de manière usuelle, nous considérons que les actions mises en forme et en acte dans leur structuration interne interviennent aussi sur les mécanismes de réduction de la dissonance cognitive. D'un côté, les actions des acteurs évitent de produire de nouvelles dissonances. Par exemple, les familles privilégient l'esthétisation du corps/cadavre afin de restituer l'apparence d'une personne qui dort paisiblement plutôt qu'un visage crispé par des spasmes de douleur qu'aurait pu vivre le défunt dans ces derniers instants de vie. Certaines personnes, sciemment ou non, évitent de voir leur proche en fin de vie. Le choix de certains parents de ne pas emmener leurs enfants aux obsèques

pour les « préserver de la mort » participe également de cela. Bien que la confrontation à la mort soit inévitable, ces actions visent à réduire la dissonance en évitant l'ajout de cognitions dissonantes. Parralèllement, de telles actions participent à ajouter des cognitions consonantes, visant également à réduire la dissonance, comme l'embellissement de l'image du cadavre ou la présence d'éléments ou d'objets de la vie du défunt lors les obsèques. La lecture de textes écrits par le défunt, la présentation de matériel vidéo le représentant lors de sa vie, le récit de ses qualités et champs d'intérêts sont, par ailleurs, des éléments qui accroissent les cognitions consonantes. En manifestant les éléments de la vie du défunt, les contextes relationnels entre les différents acteurs sont actualisés. Cette manifestation en actes prend place face à la dissonance résultant de l'impossibilité de réactualisation relationnelle au mort. En soulignant ces éléments ou contextes relationnels passés, de l'ordre des relations ordinaires d'avant le décès, ces actions réduisent la souffrance de l'état interne de dissonance des acteurs. Certaines attitudes volontairement désinvoltes ou excessivement rationnelles contribuent aussi à diminuer l'importance des éléments cognitifs dissonants pour les acteurs. Un exemple saisissant de cette logique apparaît dans cette phrase qui se veut réconfortante : « la mort fait partie de la vie ». En ce sens, la réduction de la dissonance passe aussi par des logiques qui renforcent des cognitions consonantes préexistantes au décès. Par exemple, faire appel à « ce que le mort aurait souhaité » actualise la relation au mort en amplifiant une cognition consonante « du fait qu'il souhaitait que les gens fassent la fête à sa mort ». Il en résulte que l'actualisation de cette volonté est une action relationnelle qui amoindrit la souffrance de cet état vécu par les acteurs. Cela intervient dans l'action de conformité à la volonté du défunt (cognition consonante), du fait de donner de l'importance à l'autorité aux volontés du défunt (degré d'autoréférence), davantage que par le caractère festif de l'organisation de la fête elle-même. Certaines personnes vont décider de partir en voyage au cours la période de fin de vie du mourant et, parfois, de ne pas rentrer pour les obsèques. La logique est ici celle des actions qui « font comme si de rien n'était ». Les cognitions dissonantes sont alors

modifiées pour réduire la tension vécue par les acteurs. Dans cette même logique, il arrive aussi que des personnes veuves continuent de mettre le couvert du défunt conjoint, de lui parler à haute voix, de lui apporter des cartes anniversaires et des fleurs le dimanche. L'actualisation des relations et la recontextualisation de l'action rituelle ouvrent la voie aux mécanismes de changement des cognitions existantes. Les acteurs vont alors transformer leurs manières d'être en relation avec leur défunt et ainsi, décider de visiter leur tombeau à certains moments de l'année, ou de parler d'eux en des termes positifs, peu importe si de leur vivant ils auraient mérités de tels qualificatifs. Selon cette même logique, certains commencent à adhèrer à la croyance que le défunt veille sur eux et les protège depuis l'au-delà. Ou inversement, certains diminueront l'importance de la discontinuité relationnelle dissonante en exprimant « que la vie continue » et en agissant de manière à ne concevoir cette mort que du point de vue matériel ou encore en redoublant d'effort pour s'occuper ardemment de la succession. Ils augmenteront ainsi les cognitions dissonantes, d'où résultera également une réduction de l'état de souffrance.

Sur un premier niveau d'analyse, les résultats obtenus corroborent la pertinence de notre proposition théorique puisqu'ils font ressortir la dualité du « structurel » des pratiques sociales de ritualisation. Cette dualité s'opère à travers un processus de ritualisation circulaire par lequel les contextes organisationnels et socioculturels enserrent les pratiques sociales funéraires dans et par des règles, tout en laissant la place à un dispositif de réévaluation (recontextualisation) des actions relationnelles agies dans et par les acteurs qui déploient des ressources réflexives. Tout en se situant dans la continuité des travaux des auteurs qui ont analysé les rituels funéraires, notre propos fait une lecture de la structure relationnelle duale entre les acteurs dans les pratiques funéraires. Elle établit des liens nouveaux, qu'il reste à poursuivre, entre les contextes relationnels, organisationnels et macrosociaux, d'une part, et ceux entre les acteurs d'autre part. L'analyse du processus funéraire nous conduit à constater qu'une

des spécificités du processus de ritualisation, résulte de la circularité processuelle de production et de reproduction continue de ce type particulier de pratique sociale.

À partir d'une approche de l'action rituelle, sur un second niveau d'analyse, nos résultats établissent comment la structure spécifique des actions relationnelles réussit à articuler des règles normatives contraignantes, et pour une part autoréférentielles, tout en octroyant aux acteurs des contextes privilégiés d'actions relationnelles, qui aboutissent à des registres d'expérience. Ces modes de disposition d'actions, mises en forme et en acte, ont des attributs spécifiques habilitants permettant la condensation d'éléments disparates, hautement symboliques et souvent paradoxaux, qui s'offrent en tant que contexte de réévaluation des relations entre acteurs, faisant appel à leurs ressources réflexives et pratiques. Ces ressources, de même que les règles qui enserrent les pratiques sociales de ritualisation, agissent en corroborant l'ordre préexistant des relations entre les acteurs qu'elles présupposent. Elles fournissent des contextes (étape de la mort et des obsèques) favorisant la réévaluation des relations coordonnées (entre le mort et les endeuillés, et entre endeuillés), et permettent de manière concomitante d'ajouter des cognitions consonantes et de modifier des cognitions dissonantes.

En fournissant des contextes dans vie sociale tels que les moments de préparatifs avec le maître de cérémonie, ou les discussions entre endeuillés, ces actions relationnelles visent à favoriser une réévaluation des relations sociales existantes. Également, les actions conjuguent les ressources des acteurs de manière à concourir vers une réduction de l'état de dissonance. Par différents procédés, les actions de la diminution de l'état de souffrance et les actions relationnelles rituelles sont impliquées dans l'établissement d'une étroite congruence aboutissant à un contexte de réévaluation des relations sociales entre les différents acteurs. L'endeuillé qui fait appel à sa famille pour discuter des arrangements funéraires, en choisissant de faire appel à un

pasteur, en organisant une mise en scène avec des objets personnelles (un kayak) participe à l'espace coordonné de réévaluation des relations sociales. En faisant appel à des ressources réflexives (ses souvenirs, des vielles lettres) et pratiques, cette pratique sociale de ritualisation habilite une recontextualisation en congruité avec les réajustements des cognitions visant la réduction de la souffrance (Barus-Michel, 2004). Ceci peut se traduire par : par modification des cognitions trop souffrantes (suicide d'un jeune par overdose, embaumement); par ajout de cognitions consonantes (mettre l'emphase sur sa vie du défunt : éloge, participation à la cérémonie par tous ses réseaux sociaux, éléments de discours ou d'objet qui rappelle sa relation avec son petit fils); par l'augmentation de l'importance de certaines cognitions consonantes (« il était prêt à partir », respecter les volontés du défunt coûte que coûte); par diminution de l'importance de cognitions dissonantes (« ça fait partie de la vie », « c'est pour le mieux »); par l'ajout de cognitions dissonantes (« on s'y attendait », s'occuper excessivement des tâches de succession).

Les acteurs, tout comme les « systèmes sociaux » (Giddens, 2012 [1984]), agissent et sont agis au niveau relationnel du « structurel » (Giddens, 2012 [1984]), mais également au niveau de la spécificité de la pratique sociale du processus de ritualisation. Cette structuration combinatoire de la ritualisation est singulière en tant que duale, contraignante et habilitante, comme d'autres pratiques sociales existantes. Toutefois, elle est spécifique dans la complexité de ses traits d'organisation d'actions. Ce dispositif d'action de ritualisation permet tout autant de comprendre des pratiques funéraires dynamiques et polymorphes, l'exercice d'une créativité tout autant que la prescription d'antan (au niveau de l'entreprise et des individus), l'octroi d'éléments et d'objets de différents registres, la recomposition d'une grammaire symbolique, la multiplication des plateformes de services, etc. Ce dispositif procède en exécutant, au moyen de diverses formes de comportements, une actualisation des relations simultanément suggestives (multiplex) et ambiguës (condensation d'éléments

fortement contrastés), octroyant aux acteurs des contextes d'expériences particulièrement inclusifs, appuyés par un certain degré autoréférentiel et par l'appel à des acteurs et des symboles spécifiques (symbolisme). Ces dispositifs de ritualisation génèrent des contextes de réévaluation des relations agencées entre acteurs qui composent leur réseau social. En cela, l'analyse du processus funéraire montre que la ritualisation, en tant que phénomène processuel, est une pratique sociale de structuration d'un type particulier permettant la réévaluation des relations sociales.

Ajoutons enfin que cette structuration n'est pas limitée dans le temps et l'espace comme le serait un espace relationnel fermé. La modernité tardive inaugure une ère de réalités sociales où les transformations de la temporalité, de la technologie, l'individualisation ne doivent plus être un fardeau pour la compréhension des pratiques sociales du mourir, de la mort et du deuil. Il est aujourd'hui nécessaire de penser les pratiques sociales de ritualisation dans leur complexité plutôt que de poursuivre la division humboldienne et se restreindre au seul sens logique de la causalité. Les corrélations de notre analyse révèlent la spécificité des dispositifs d'action rituelle, mais n'ont pas épuisé les configurations typologiques possibles de ces dispositifs de réévaluation, ni leurs mécanismes de réduction de dissonance coextensive. Cette thèse a conduit à générer une modélisation de la spécificité de la ritualisation à partir du processus funéraire qui explique que les configurations contextuelles contingentes locales seraient systématiquement enchâssées dans des processus continus englobants.

Discussion sur les ouvertures

Conformément aux objectifs annoncés dans cette thèse, notre démarche de recherche est également soutenue par des considérations implicites. En effet, en nous inscrivant dans la filiation thomassienne des recherches thanatologiques et complémentaristes

de Devereux, nous réduisons les risques de réification des objets d'étude thanatiques, d'une part, et nous restituons une place à la complexité du monde social par l'analyse relationnelle du processus de ritualisation funéraire, d'autre part.

De plus, nous posons les jalons d'une réflexion sur les pratiques de recherche en silos dans du champ des études sur la mort. Il arrive parfois qu'un domaine de connaissance surinvestisse un objet (santé mentale, deuil, etc.), de sorte que cette spécialisation, aussi enrichissante soit-elle, laisse croire qu'elle serait le seul discours légitime. Notre intention est didactique, reposant sur la construction d'un schème théorique explicatif dialogique à la fois dynamique et évolutif. Laisser la place à une pluralité d'articulations des savoirs sur un même objet permet, assurément, de favoriser la promotion de compétences d'une réflexivité sur trois niveaux : la réflexivité dans l'action de Donald Schön (1994), au niveau individuel; la réflexivité à plusieurs voies de Guylaine Racine (2000), au niveau collectif; et la réflexivité organisationnelle de Giddens au niveau structurel (1976)[243].

Notre démarche itérative entre les terrains d'enquête et la littérature théorique de même que notre démarche réflexive conduit également à envisager différentes voies de recherche utiles pour des contributions futures. Ces réflexions ont contribué à circonscrire les limites de notre recherche et à faire l'originalité de cette thèse. À travers l'analyse du processus de ritualisation funéraire, nous avons identifié des éléments contribuants à la ritualisation funéraire qui ne constituent pas en soi sa spécificité. En mentionnant ici leurs contributions, nous soulignons leur capacité d'ouvrir de nouvelles pistes de recherche.

---

[243] En ce sens, il conviendrait de compléter les enjeux subjectifs et d'ajouter d'autres niveaux de compétences et caractéristiques pour lesquelles nous renvoyons à la lecture du propos sur la subjectivité en sciences humaines de Magali Uhl (2004, 2008), à l'ontologie de la mort de Jean-Marie Brohm (2008) et au champ de l'éthique (Bourgeault, 2004; Canto-Sperber, 2013; Fassin et Lézé, 2013; Lopez, 2009).

D'abord, notre thèse ouvre la voie à un réexamen des problématisations en fournissant le primat dialogique d'une démarche complémentariste des savoirs existants relatifs au mourir, à la mort et au deuil. La problématisation de la ritualisation en tant que processus est originale et ouvre des horizons de recherche pour poursuivre l'analyse de ses spécificités dans les différentes pratiques du mourir.

Soulignons aussi la pertinence de notre proposition d'analyse des dispositifs d'actions relationnelles en tant qu'objet relationnel dual, du fait d'être tout à la fois contraignant et habilitant au cœur du processus de structuration, de la ritualisation funéraire. Il y a là un apport théorique au champ des études sur les rituels dans les conceptualisations d'ascendances performatives. L'approche de la ritualisation funéraire, par sa « relationnalité » (Donati et Archer, 2015), permet d'expliquer sa spécificité de pratique sociale par delà les origines de l'action structurée et en deçà des significations des acteurs. Les significations et des représentations du corps à l'œuvre sont, néanmoins, à questionner plus spécifiquement. L'analyse de leurs implications dans l'agentivité et les intentions des acteurs humains constitue une voie à approfondir.

La thèse montre que les fonctions de l'action rituelle sont effectives et utiles; ce sont des données dont l'explication enrichit la compréhension du réel. Les rites ont des fonctions multiples, mais si d'autres pratiques sociales concurrentes sont en mesure d'accomplir ces mêmes tâches, qu'est-ce qui explique qu'un rituel soit érigé en un système régulateur intégratif des tensions conflictuelles par exemple (Gluckman, 1954, 1963); ou qu'une structure de passage de rôles et de statuts dans un contexte donné s'exécute; ou encore, qu'on fasse appel à un médiateur, ou à une requête aux ressources humaines de l'entreprise ? L'objet de cette thèse, de la manière dont nous l'avons construit est strictement relationnel. Ces dispositifs d'action agissent pour recontextualiser des relations pacifiées ou pour promouvoir des acteurs au statut

honorable (ancêtre, adulte, guerrier, etc.) La spécificité de l'action rituelle n'est pas remise en question dans l'accomplissement des fonctions rituelles, son analyse complète celle des fonctions et trouve une place dans son explication structurelle.

Le travail symbolique résulte, entre autres, des interactions entre les acteurs et il œuvre à différents niveaux de la ritualisation. L'efficacité symbolique, qui détermine parfois la validité même du rituel, s'appuie sur les effets produits par la grammaire symbolique mise en scène dans la ritualisation. Or, par-delà les conséquences de ces transformations sur la société, les participants à une activité rituelle ne sont pas outillés à égale mesure. Il existe une stratification dans la capacité des acteurs à la symbolisation et des inégalités devant les justifications de reconnaissance identitaire dans les langages symboliques mis en scène dans le rituel. De la sorte, de telles analyses rituelles trouvent indéniablement une place dans l'explication de la spécificité de l'action rituelle.

Nous avons examiné le caractère dual du processus et isolé les éléments constitutifs de la reproduction (ou de l'extinction) des pratiques sociales de ritualisation funéraire. C'est plus particulièrement à partir de l'analyse des grammaires symboliques qu'il sera possible d'interroger spécifiquement la reproduction de la ritualisation. Du fait d'avoir mis à jour les spécificités des logiques d'action rituelle, les effets respectifs des différentes variables sur la ritualisation peuvent, dès lors, s'analyser par une approche sociohistorique comparatiste, *infra* et *supra* nationale. L'approche anthropologique historique de Christoph Wulf est stimulante à cet égard. Il retravaille le concept de mimésis en analysant les processus de déclenchement et d'intensification mimétiques. L'argumement s'appuient sur le « désir de se substituer à l'autre, tout en se distinguant de lui. En effet, le désir d'être semblable coexiste avec la volonté d'être distinct et autonome. » (2005, p. 18) Outre les spécificités de l'action, l'analyse relationnelle de sa reproduction et des conséquences afférantes aux

dispositifs de recontextualisation sur l'efficacité symbolique sont alors des pistes à poursuivre dans le futur.

Notre analyse du processus de ritualisation a également circonscrit la question de la « reconnaissance » (Honneth, 2000) de la structure relationnelle de ritualisation, de même le rôle de stabilisation de la position identitaire qui s'y joue, soit : identifiée, appropriée et négociée entre les différents acteurs. De manière complémentaire aux analyses d'Axel Honneth, une des prochaines étapes, au niveau psychosociologique, serait d'approfondir ces éléments dans les contextes relationnels par l'entremise des travaux de Böszörményi-Nagy. Ces derniers sont d'exemplaires pistes de prolongement dans trois directions : systémique, éthique et pratique. Du point de vue psychosociologique, sa définition des contextes conduit à développer l'analyse d'une éthique relationnelle.

> Par contexte, on entend le fil organique, entre ceux qui donnent et ceux qui reçoivent, qui forme une toile de confiance et d'interdépendance. Le contexte humain embrasse les relations actuelles d'une personne autant que son passé et son avenir. Il est constitué de la totalité de tous les grands livres d'équité dans lesquels les mérites et les obligations de telle personne sont enregistrés. Son critère dynamique relève de la considération due et non de la réciprocité de donner et de recevoir. (Böszörményi-Nagy, 1980, p. 413-422)

Il ajoute que :

> [d]u point de vue *éthique* et *existentiel*, ce contexte n'est pas simplement le tissu d'un environnement particulier : il est la matrice des motivations, des options et des droits. Il constitue une notion syncrétique plutôt que particulière : dans le contexte, différentes fonctions fusionnent; il recèle une multitude d'aspects (c.f. les quatre dimensions de la réalité relationnelles). Il appartient à la nature du contexte d'être orientée vers les conséquences. (*ibid.*, p. 414)

Des recherches futures pourraient reprendre la typologie séquentielle de la chaîne opératoire du mourir en réévaluant les contextes d'action relationnelle à partir de la

proposition du découpage des séquentialités du rituel de Claude Rivière (1997). Poursuivre cette voie, à partir de la chaîne opératoire, signifierait ainsi, faire l'« exégèse » (Rivière, 1997, p. 14) des structures relationnelles en « rites élémentaires » et « ritèmes ». Toutefois, ce dernier souligne le caractère « homogène » des épisodes et il s'agirait d'approfondir cet attribut puisque la ritualisation agit en tant que pratique sociale hautement polymorphe et polysémique, quoiqu'elle obéisse à des régularités qui fondent la spécificité de ses attributs. À la place d'une cohérence explorée dans son uniformité, des recherches futures pourraient analyser les stratégies identitaires des différents acteurs par l'entremise du modèle d'Harrison White, lequel développe un concept d'identité prolifique. Selon lui :

> L'identité ici n'est pas restreinte à la notion quotidienne de personne, ou de soi, qui tient pour acquises la conscience et l'intégrité, et présuppose une personnalité. Au lieu de cela, je généraliserai la notion d'identité à toute source d'action à laquelle les observateurs peuvent attribuer du sens et qui n'est pas explicable par des régularités biophysiques. Ces régularités sont secondaires relativement au contexte en tant qu'environnement, et les personnes apparaîtront comme des paquets d'identités. (2011, p. 43)

Enfin, il s'agirait alors de dresser une typologie des dispositifs de recontextualisation dans et par l'approfondissement des règles et des ressources émanant des différents contextes relationnels entre les acteurs et les « systèmes sociaux », et entre les acteurs eux-mêmes, d'où résulterait une typologie des dispositifs de transformation des ritualisations. Cela conduirait à développer, en complémentarité, une analyse des corrélations semblant faire correspondre les représentations d'états émotionnels aux contextes relationnels mis en scène et pour lesquels la sociologie des émotions serait alors sollicitée (Fernandez, 2014).

La trajectoire du mourir

Il convient maintenant de clore cette thèse en retournant au choix de son titre par le biais du concept de trajectoire. L'idée que nous introduisons par la notion de « trajectoire du mourir » est primordiale. Elle œuvre en filigrane tout au long de notre analyse. Pourtant, bien qu'elle soit décisive, elle n'est pas mise en avant-scène de notre propos, car son élucidation nécessitait en premier lieu l'ancrage de l'analyse des pratiques funéraires en tant qu'actions relationnelles. Elle se situe aux frontières de nos approches théoriques tout en restant essentielle à l'élaboration de notre propos. Nous souhaitons situer sa position dans l'articulation théorique élargie de la problématique du processus rituel funéraire.

À travers la notion de trajectoire du mourir, nous avons suggéré l'idée que les processus de recontextualisation rituelle ne sont pas agrégés au hasard ni de façon strictement linéaire. Nous affirmons qu'il existe des trajectoires d'actions spécifiques aux processus rituels du mourir qui restent à approfondir. Elles se structureraient socialement, en mettant adéquatement en ordre des schèmes interactifs qui donneraient à la ritualisation funéraire une forme relationnelle particulière en tant que totalité. C'est ce que l'on désigne ici en tant que trajectoire du mourir. Ce faisant, il serait envisageable de concevoir une modélisation sur deux axes. L'ordre relationnel, présupposé institutionnalisé des pratiques, serait en tension corroborative avec le seuil d'acceptabilité de la performativité créatrice des acteurs et constituerait le premier axe. Sur un second axe, il serait possible de représenter les différents types de modalités d'action permettant de réduire la dissonance cognitive des endeuillés.

Il convient de s'attarder maintenant à la notion de « trajectoire sociale », dans notre modélisation, afin de comprendre son utilité pour aborder le processus rituel. L'utilisation de la notion de « trajectoire » est prometteuse pour analyser les pratiques sociales funéraires en tant qu'unité de processus continu tel que nous l'avons présenté dans sa caractéristique dualiste de la théorie de la structuration de Giddens. Ainsi,

nous ne le considérons pas dans une logique causale, c'est-à-dire en tant qu'origine des réactions de deuil, ni de ses effets en termes d'efficacité symbolique ou de nouvelles représentations sociales de la mort. Cette notion a l'avantage de se retrouver aussi bien dans les analyses d'inspiration structuro-fonctionnaliste que dans celles d'inspiration interactionniste. L'un des théoriciens du concept, Claude Dubar, distingue les *trajectoires objectives* et les *trajectoires subjectives* (1998), selon leur utilisation. Dans le cadre de notre propos, la notion de trajectoire n'a pas été considérée en tant que finalité de l'un ou de l'autre type. Nous l'envisageons en tant qu'outil cognitif qui relie la *trajectoire objective* et la *trajectoire subjective*, permettant ainsi l'articulation, entre l'acteur et la structure (« système social »), dans l'approche de la structuration des processus rituels funéraires. C'est dans et à travers cette trajectoire du mourir que se déploie le processus rituel funéraire. Il ne s'agissait pas de dresser un portrait des différentes « trajectoires du mourir », mais de considérer le chemin heuristique des trajectoires pour faire émerger la diversité et la complexité du processus rituel à l'œuvre dans l'actualisation des relations contextuelles et des expériences de recontextualisation entre les différents acteurs, de même que le sens donné à leurs expériences. La notion de trajectoire rend compte de la dialectique constitutive de la « structuration » du processus rituel entre l'acteur et la structure sociale, entre la contrainte (structure) et l'action (habilitant), entre la continuité et le changement, dans une perspective des cycles de vie (*life course perspective*). C'est ce que Giddens englobe dans la notion de « structurel ». De ce fait, nous reconnaissons l'existence de moments décisifs, d'événements déterminants et de phénomènes engageant les individus dans leur ligne singulière biographique d'action et d'émotions (Bellot, 2001, p. 81; Passeron, 1990). Ce sont des dimensions qu'il faudrait approfondir pour compléter les schèmes relationnels constitutifs des ritualisations funéraires à travers l'usage de modalités d'action nouvelles et de structures d'actes de recontextualisation en transformation. Un tel travail s'appuierait sur la définition de trajectoire suivante :

> Une trajectoire renvoie au cours d'un phénomène et à l'action entreprise dans la durée pour en générer le déroulement, le traiter et le mettre en forme. […] L'ensemble d'actions lié à une trajectoire engage de multiples acteurs, chacun ayant sa propre image du déroulement du phénomène et sa propre vision de l'action nécessaire pour le mettre en forme et le gérer. Ces représentations et ces visions sont pour une part constitutive des positions que les acteurs prennent sur l'action. Ces positions doivent être harmonisées par une série d'interactions tant avec soi-même qu'avec les autres. (Corbin, 1991, cité par Bellot, 2001, p. 83)

Un tel programme poursuivrait en premier lieu l'analyse des contextes relationnels chez les populations en fin de vie, notamment les personnes âgées en contexte institutionnel et à domicile.

La démarche de cette thèse est motivée par notre volonté de contribuer à l'analyse et à l'engagement dans l'intervention sur des situations de vulnérabilité. Cette thèse souhaite, par son approche relationnelle, inaugurer la perspective des interventions rituelles de deuil à l'intersection des savoirs et ce, afin de poursuivre des futures recherches permettant de renforcer la capacité des individus à vivre une expérience déstabilisante. En favorisant le développement d'habiletés et de capacités chez les acteurs concernés, notamment à travers leurs propres ressources réflexives, nous améliorerons leur condition d'existence vers davantage de mieux-être.

ANNEXE A

DOCUMENTS COMPLÉMENTAIRES

Tableau 1. Sous-objectifs et indicateurs de recherche

Sous-objectif 1 : Identifier et expliquer les éléments caractéristiques des mises en forme et en acte de la ritualisation en termes d'action rituelle, soit la structuration des contextes relationnels sur le processus funéraire	
Objectifs opérationnels	Indicateurs
Identifier le type d'acteur	- acteurs humains mentionnés par les acteurs humains - acteurs non humains (objets, esprits, ancêtres, etc.) mentionnés ou sollicités dans les obsèques par les acteurs humains - objets influents dans les obsèques
Identifier les lieux des relations	- lieux associés aux acteurs - lieux mentionnés ou évoqués par les acteurs comme étant importants - lieux des relations entre les acteurs
Identifier à quelles institutions les acteurs rattachent les comportements entre les acteurs et les lieux	- normes et valeurs attribuées par les acteurs aux institutions sur les comportements des acteurs (ex. : amour, compassion, justice, respect, solidarité, conventionalité, etc.) - normes et valeurs attribuées par l'acteur à ces lieux (ex. : pratiques, lugubres, etc.)
Identifier le type de relation entre les acteurs	- caractérisation de la relation (ex. : admirative, affective, conflictuelle, hiérarchique, fusionnelle, familiale, angoissante, etc.) - ambivalence de la relation - caractérisation antithétique de la relation (amour-haine, admiration-déception)
Identifier un mode particulier d'action	- ce qu'ils font est prescrit (pas ce qu'ils ressentent) – prescription des comportements extérieurs (ex. : s'agenouiller, se relever, s'habiller, être présent, à l'heure, ne pas avoir l'air heureux, etc.) - place ou position sociale, physique revendiquée et tenue par les acteurs dans chacun des contextes relationnels selon les différents

	contextes relationnels, les lieux, et plan d'action global. - correspondre à l'attitude attendue de la part de ces autres acteurs (ex. : dialogue, ignorance, silence, mépris, attention, affection, affliction, etc.)
Identifier une mise en forme et en acte de la relation	- place physique et sociale que les acteurs tiennent, pensant qu'elle leur est attribuée par les différents acteurs (ex. être un bon fils en faisant ce que papa mort aurait voulu) - relation : attitudes/communication verbale et non verbale avec les acteurs, les objets, les esprits perçue par les participants - sentiment du répondant pour ces acteurs (ex. : affection, sympathie, antipathie, haine, etc.)
Identifier les participants et leurs caractéristiques	- entités humaines et non humaines (ex. chez les non humains : les esprits, les morts, les objets : lettres, ballon, statue, balle de golf, etc.) (ex. chez les humains : prêtre, opérateur funéraire, maître de cérémonie, porteur, bénévole, « chef » de famille, mort, famille, amis, collègues, amants, enfants, parents
Identifier le caractère exceptionnel de la mise en acte et en forme	- multiplex : éléments de différentes sources/ préexistants/ dans des domaines différents - hautement intégratifs : éléments combinés de manière inextricable (recontextualisation) - condensation : pôles antithétiques ordinairement incompatibles
Identifier les logiques paradoxales qui traversent ces contextes relationnels	- attitudes, sentiments, attentes contradictoires de la part des participants - attitudes contradictoires de la part des acteurs humains
Identifier la part d'autoréférence	- suppose une signification extraordinaire : référence récursive (ex. : les cérémonies passées, « la tradition », les modèles ou canevas de cérémonie des prêtres et des opérateurs funéraires) - il n'est pas indispensable de trouver ou de comprendre une signification profonde pour les acteurs. L'autoréférence est un ancrage expérientiel suffisant

Sous-objectif 2 : Identifier et expliquer en termes de mode de réduction de dissonance la recontextualisation relationnelle par l'action.	
Objectifs opérationnels	Indicateurs
Identifier les modes de réduction de la dissonance	- changer un ou plusieurs éléments d'inconsistance en consistants - ajouter de nouvelles cognitions consistantes dans la relation - réduire l'importance des éléments impliqués dans la relation inconsistante
Révéler en quoi ces contextes relationnels facilitent le changement d'inconsistance en consistance	- recadrage : transformer la signification d'une situation dans un sens positif (apprécier ou remercier les professionnels). Le but est de sortir d'une situation bloquée pour ouvrir la voie à des possibles
Révéler en quoi ces contextes relationnels ajoutent de nouvelles cognitions consistantes dans la relation	- modification du contexte : Uniquement s'il y a congruence parfaite entre le message verbal (digital) et non verbal (analogique)
Révéler en quoi ces contextes relationnels facilitent la réduction de l'importance des éléments impliqués dans la relation inconsistante	- modification du contexte en réduisant le décorum, en accélérant la cérémonie ou en épurant les discours, etc.

Figure 46. Chaîne opératoire du mourir.

Figure 47. Séquence de préparation du corps/cadavre.

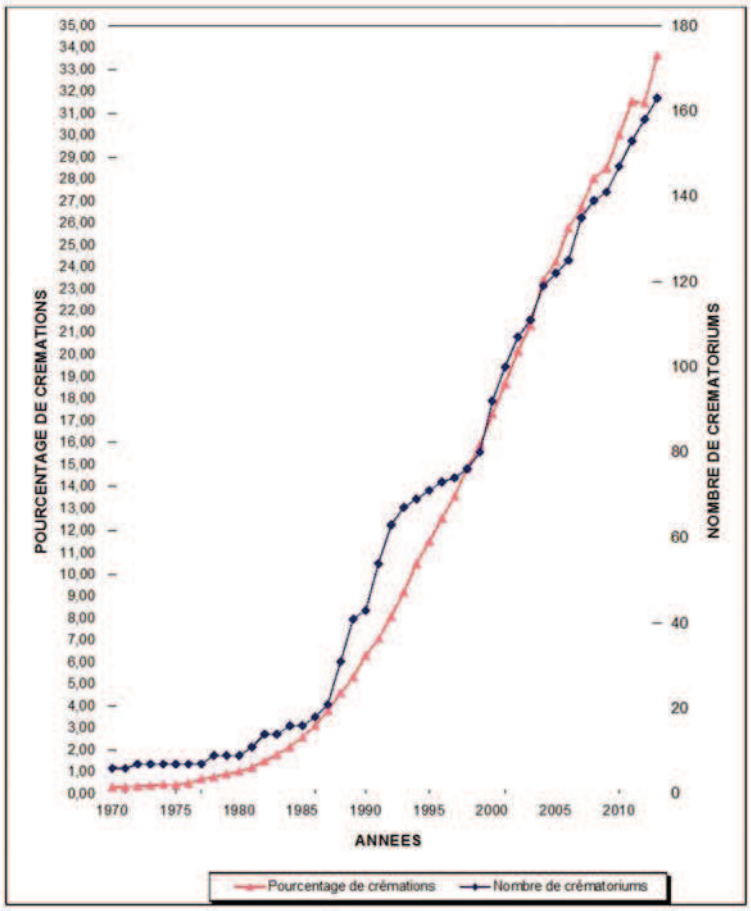
Tableau 2. Évolution du taux de crémation en France entre 1970 et 2013.

EVOLUTION DE LA CREMATION EN FRANCE

ANNEE	NOMBRE TOTAL DE DECES (selon INSEE)	NOMBRE DE CREMATIONS (selon "La Flamme", puis "Transition")	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	6 795	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	552 467	120 038	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	542 576	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	569 666	179 418	31,48	158	1 136
2013	569 236	191 508	33,64	163	1 175
2014				171	

Fichier Crémation Page 1/2

EVOLUTION DE LA CREMATION EN FRANCE



Fichier Crémation Page 2/2

Source : http://association-nationale-crematiste.fr/resources/Cremation+en+France+-+Statistiques.pdf, consulté le 29 février 2016.

Tableau 3. Statistiques sur crémation en France (2010-2011).

Statistiques des crémations en France et outre-mer (2010-2011)

Villes		Gestion	Mise en Service	2010	2011	Destination des cendres A	B	C	D	E	F	G
AQUITAINE												
BORDEAUX	33	P	1982	2083	2040	1406		28	609		529,40 €	3,58/semaine (mois de 5 mois)- au-delà 15,74/semaine
PAU	64	D	1990	982	909	790		18	101		557,72 €	23,80/mois (1er mois gratuit)
SANILHAC	24	D	1994	1218	1165	2 à 4				47,25	635,00 €	aucun
LAFOX	47	D	2001	769	845					18,00	660,00 €	
DAX	40	D	2001	972	1045	439	470		136		566,98 €	1er mois gratuit puis 23,61/mois
TONNEINS	47	D	2002	565	632			30/45		16,00	620,00 €	gratuit
BIARRITZ	64	P	2004	702	751						620,00 €	40,00/mois (1er mois gratuit)
MONTUSSAN	33	D	2004	1763	1894			0	208	35,00	620,00 €	
AUVERGNE-LIMOUSIN												
CLERMONT-FERRAND	63	D	1984	1785	1850	777	37		1036		383,00 €	gratuit
LIMOGES	87	P	1989	1196	1261			17	1244		536,28 €	22,01/mois
MONTLUCON	3	D	1999	611	643	6		19	618		511,36 €	gratuit
ALLASSAC	19	D	2003	616	743	334	320	37	52		527,48 €	1er mois gratuit puis 25,13/mois
VICHY	3	D	2007	596	650	299	189	52	110		481,56 €	1er mois gratuit puis 20,64/mois
BOURGOGNE												
JOIGNY	89	D	1989	635	572	86		51	435		525,00 €	gratuit
CRISSEY (Châlon/Saône	71	D	1989	816	896							
AUXERRE	89	D	1991	635	615							
DIJON	21	D	1992	1760	1768				1768			
NEVERS	58	D	1992	788	830	41	61	64	664		472,25 €	gratuit
MACON	71	D	1992	487	496							
LE CREUSOT	71	D	2001	633	724							
BRETAGNE												
CARHAIX-PLOUGUER	29	P	1988	831	731	373			358		590,00 €	
MONTFORT/MEU	35	D	1991	914	964	67			884		550,00 €	1er mois gratuit puis 22,34/mois
LORIENT	56	P	1992	1479	1458	460	788	216		91,00	470,00 €	gratuit
BREST	29	P	1997	1182	1228					40,48	544,00 €	15 j gratuit, puis 75,00 le 1er mois, puis 29,40 le 2ème mois, 39,60 à partir du 3è me mois
SAINT-BRIUC	22	P	2000	1231	1280						530,00 €	
VANNES/PLESCOP	56	D	2007	924	1064						723,00 €	1er mois gratuit puis 80,00/mois
BEGARD	22	D	2007	599	699				665		551,98 €	50,00/mois
QUIMPER	29	D	2008	1098	1130	449					650,00 €	31,00 à partir du 2e me mois
ST THEGONNEC	29	D	2011	0	280						571,00 €	
RENNES	35	D	2009	773	855			188	667		589,00 €	gratuit 6 premiers mois puis 21,00/mois
CENTRE												
TOURS	37	P	1988	2080	1841	1418			422		584,00 €	
SAVIGNY EN VERON	37	D	2010		375						598,00 €	
AMILLY/MONTARGIS	45	D	1991	814	849				172		632,50 €	30,00 à partir du 4ème mois
PIERRES	28	D	1991	731	537	112			425	35,00	630,29 €	
ORLEANS	45	P	1994	1610	1537	910	351	276	449		527,51 €	gratuit
BOURGES	18	D	1995	743	776				776		558,08 €	gratuit
MAINVILLIERS	28	D	2002	739	786	362	322		102	12,20	642,81 €	30,85/mois
CHATEAUROUX	36	D	2004	574	593	123		42	388	77,00	555,71 €	gratuit 3 premiers mois puis 21,65/mois
CHAMPAGNE-ARDENNE												
TROYES	10	D	1992	794	868	632		30	206		559,35 €	gratuit
CHALONS-EN-CHAMP.	51	P	1993	1069	1059	248	527	41		20,00	444,02 €	1er mois gratuit puis 50,00/mois
SAINT-PRIX LES MEZ.	8	D	2000	752	822	123	567	25	107		602,27 €	gratuit
REIMS	51	D	2002	1459	1457				1457		410,04 €	1er mois gratuit puis 21,55/mois
COTE D'AZUR												
NICE	6	D	1984	3331	3558	2488	870				520,28 €	gratuit
VIDAUBAN	83	D	1988	1755	1765					40,00	450,00 €	3 mois gratuit
CUERS	83	D	1992	2791	2616	2194		26	426	150,00	631,00 €	50,00 (gratuit 15 premiers jours)
CANNES	6	P	1993	1913	1792						386,00 €	gratuit
FRANCHE-COMTE												
BESANCON	25	D	1991	744	800					0,00	667,00 €	1er mois gratuit puis 23,92/mois
AVANNE-AVENEY	25	D	2000	603	757					38,11	560,00 €	gratuit
LONS-LE-SAUNIER	39	D	2004	676	802	286			516		563,75 €	21,78/mois (1er mois gratuit)
HERICOURT	70	D	2007	1293	1461	65	1207		132	28,00	451,00 €	1er mois gratuit puis 20,00/mois
ILE DE France												
PARIS (Père-Lachaise)	75	P	1889	5361	5442	2013	980	925	1524		467,00 €	
LES JONCHEROLLES	93	P	1978	1273	1214						653,28 €	gratuit
VALLNTON	94	D	1986	1288	1355	1016			339		481,76 €	1er mois gratuit puis 29,40/mois
ARPAJON/AVRAINVILLE	91	D	1991	898	888	328	18		542			
LES ULIS	91	D	1992	691	560	187	252	87	90	215,60	422,00 €	gratuit le 1er mois puis 15,00/mois
MONTFERMEIL	93	D	1998	1396	1457	743			714		467,70 €	et 509,62 (ext)1er mois gratuit puis 24,27/mois

Statistiques des crémations en France et outre-mer (2010-2011)

Villes		Gestion	Mise en Service	2010	2011	Destination des cendres A	B	C	D	E	F	G
MONT-VALERIEN	92	D	1999	1810	1664	716	516		432		478,38 €	et 552,53 (ext)30,32/mois (interne) 55,35/mois (externe)
COURCOURONNES	91	D	2001	676	666							
ST OUEN - L'AUMONE	95	D	2001	1904	1678							
ARCUEIL	94	D	2002	1214	1266	968		144	154		607,59 €	gratuit 3 premiers mois puis 116,89/mois
CLAMART	92	D	2007	1260	1217	766	328		183		605,10 €	gratuit 3 premiers mois puis 88,38/mois
CHAMPIGNY/MARNE	94	P	2007	1282	1383	1120		28	235	15,00	546,00 €	gratuit les 3 premiers mois puis 158€ pour l'année
ST FARGEAU-PONTHIERRY	77	D	2008	645	713							
LES MUREAUX	78	D	août-10	273	898							
LANGUEDOC-ROUSSILLON												
MONTPELLIER	34	P	1982	1966	1989	1314			675			gratuit
CANET EN ROUSSILLON	66	D	1989	1307	1434					20,00		gratuit
ST MARTIN/ALES	30	D	1991	1038	1011				1011	18,30		
BEZIERS	34	P	1998	1161	1161	876			281	20,00		gratuit
SETE	34	P	1999	515	580	497			83	8,50		gratuit
TREBES	11	D	2000	1113	996	900			96			gratuit
NIMES	30	D	2002	1649	1431	1259			172			gratuit
PERPIGNAN	66	P	2008	730	786	683			66	18,00		gratuit
LORRAINE-ALSACE												
STRASBOURG	67	P	1922	3123	2996	600	2300	96			424,00 €	
MULHOUSE	68	P	1978	1860	1854							
LUXY	54	D	2010	690	805						400,00 €	
NANCY	54	D	1991	2017	2172	127	1962	83			384,35 €	gratuit
BAR LE DUC	55	D	2000	639	653	501	79	13	60		566,93 €	gratuit
THIONVILLE	57	P	1988	1921	1921	1674			247		788,00 €	
SAINT-AVOLD	57	D	2000	863	848	5	819		24	114,00	413,29 €	gratuit
ST-JEAN DE KOURTZERODE	57	D	2010	NC	900							
SARREBOURG	57	D	2009	NC	NC							
SAUSHEIM	68	D	2000	2850	2681							
EPINAL	88	D	2000	849	909	160	680	10	50		476,03 €	gratuit
YUTZ	57	D	2000	372	410	23	380	7			485,42 €	1er mois gratuit puis 24,28/mois
PONT A MOUSSON	54	D	2004	463	395	380			15	25,75		
STE MARGUERITE	88	D	2005	453	537							
METZ	57	D	2006	817	886	186	637	63		0,00	516,00 €	gratuit
MIDI-PYRENEES (NORD)												
ALBI	81	P	1991	816	790	280	213	94	203	19,33	650,00 €	gratuit
CAPDENAC	12	D	2004	539	534	254	275	5		31,68	691,68 €	gratuit
MONTAUBAN	82	D	2006	702	703	310	303	30	60	21,00	666,00 €	gratuit
MIDI-PYRENEES (SUD)												
PAMIERS	9	D	2010	119	377	215	128	11	23			
TOULOUSE	31	P	1972	1805	1741	1425			316			
TARBES/AZIREIX	65	D	1991	871	875	773			102	36,00	490,36 €	
NORD-PAS-DE-CALAIS												
LILLE/WATTRELOS	59	P	1981	2394	2613	2191		2	420	41,00	440,00 €	30,00/ mois au delà du 3e me mois
LENS-Vendin le Vieil	62	P	1988	2083	2004	1607		27	370		380,00 €	
HAUTMONT	59	D	1989	NC	1071							
DUNKERQUE	59	D	1992	946	1024	379			645		449,28 €	gratuit
BEUVRAGES	59	D	1996	1061	961	784			177		453,09 €	gratuit
VENDIN LEZ BETHUNE	62	P	2000	1739	1831	1695		29	107	12,56	346,68 €	et 410,74 (ext) gratuit
ROOST-WARLENDIN	59	D	2001	963	1088	982			106		553,94 €	1er mois gratuit puis 24,60/mois
HERLIES	59	P	2002	1921	1880	1598		12	270		440,00 €	30,00/mois au delà du 3è me mois
BASSE-NORMANDIE												
CAEN	14	D	1987	2001	2132							
DRIX	50	D	2007	743	758							
HAUTE-NORMANDIE												
ROUEN	76	D	1899	1959	1970	492		79	1399		592,75 €	gratuit
LE HAVRE	76	P	1982	1484	1508	623	104	104	505		299,00 €	et 447,00 (ext)
EVREUX	27	D	1993	1160	1082							
YVETOT	76	D	2004	709	820				820		566,01 €	1er mois gratuit puis 21,66/mois
PAYS-DE-LOIRE												
MONTREUIL-JUIGNE	49	D	1988	1560	1259	883		27	349		100,00 €	
CHOLET	49	D	2011	279	5	274	689					
LE MANS	72	D	1988	1644	1409	192		80	1 137	157,35	492,38 €	gratuit
RUAUDIN	72	D	2011	430	21			71	338	15,00	495,00 €	
NANTES	44	D	1989	2241	2226	1670			556		516,86 €	gratuit

Statistiques des crémations en France et outre-mer (2010-2011)

Villes		Gestion	Mise en Service	2010	2011	Destination des cendres A	B	C	D	E	F	G
SAINT-NAZAIRE	44	D	2001	1174	1256	199		2	1055		621,94 €	1er mois gratuit puis 23,47/mois
OLONNE SUR MER	85	D	2003	646	685	67			618		566,53 €	
MAYENNE	53	P	2005	802	800	12			788		517,20 €	
LA ROCHE-SUR-YON	85	D	2006	894	861	293	413	43	112		626,24 €	1er mois gratuit puis 19,89/mois
PICARDIE												
AMIENS	80	P	1973	922	778	546			191			
BEAUVAIS	60	D	1991	817	891	358	476	31	26		755,81 €	1er mois gratuit puis 29,68/mois
ABBEVILLE	80	D	2003	921	996						500,00 €	
MERU	60	D	2005	482	610	260	255	26	69		625,42 €	gratuit
POITOU-CHARENTES												
LA ROCHELLE	17	P	1988	1139	1271							
ANGOULEME	16	D	1989	735	750	604	72	74			619,26 €	gratuit 6 premiers mois puis 37,04/mois
NIORT	79	P	1989	972	1101							
POITIERS	86	D	1996	878	1022							
SAINTES	17	D	2001	929	626							
PROVENCE												
MARSEILLE	13	P	1907	3267	3543					20,00	507,19 €	1er mois gratuit puis 15,00 par mois
AVIGNON	84	P	2010	1002	902						566,00 €	15,00 à compter du 2ème mois
ORANGE (rep. sept. 2010)	84	P	1981	456	1418	161			245	50,00	350,00 €	gratuit
GAP	5	D	2011	446	260	179			7	28,50	471,00 €	46,00 à compter du 5ème mois
MANOSQUE	4	D	1988	951	626	401	161	2	62	0,00	574,20 €	gratuit
AIX EN PROV. - les Milles	13	D	2003	1406	1473	1265		117		90,00	506,00 €	gratuit
MARTIGUES	13	P	2007	984	881	491	306	33		0,00	541,00 €	gratuit
AUBAGNE	13	D	2007	992	1074	1061		2	11	0,00	574,56 €	1er mois gratuit puis 20,48/mois
RHONE-ALPES (OUEST)												
LYON	69	P	1914	1578	1508	797	65					
SAINT-ETIENNE	42	P	1988	1573	1670	1201			469	31,00	404,00 €	et 540,00 (ext) gratuit
VILLEFRANCHE SUR SAONE	69	D	1992	549	603			16	587		498,00 €	et 597,00 (ext) gratuit les 2 premiers mois puis 25,00/mois
BRON	69	D	1995	2088	2236							
ROANNE	42	P	2000	295	318	128		50		0,00	520,26 €	gratuit
MABLY	42	D	2000	369	393	393					528,62 €	24,02/mois
RHONE-ALPES (EST)												
LA BAUME	74	D	1987	966	966	344	402		159	5,50	501,00 €	gratuit
ANNECY	74	D	1987	1434	1495						422,00 €	52,00 au delà du 3è me mois
RHONE-ALPES (NORD)												
VIRIAT-Bourg-en-Bresse	1	D	1989	793	714							
CHAMBERY	73	P	1999	1382	1403							
RHONE-ALPES (SUD)												
GRENOBLE-Gières	38	P	1986	1742	1630	1365		36	229	0,00	564,40 €	1er mois gratuit
VALENCE	26	D	1993	1117	1010	273	475	80	182	0,00	471,09 €	gratuit
BOURG-SAINT-ANDEOL	7	D	2011		78	28	32	12	6	20,00	598,00 €	gratuit
BEAUREPAIRE	38	D	2007	574	603	211	328	64	59	0,00	506,29 €	6 mois gratuit
MARCILLOLES	38	D	2009	600	600	NC				50,00	420,00 €	gratuit
DOM-TOM												
LA GUADELOUPE	97	D	1996	337								
ST DENIS DE LA REUNION	97	P	1989	269	323						305,00 €	et 382,00 (ext)
ST PIERRE DE LA REUNION	97	D	2008	221	175						390,00 €	1er mois gratuit, 75€/m les 5 mois suivants, 90€/m les 6 derniers mois
NOUVELLE-CALEDONIE	98	D	2003	232								
MARTINIQUE	97	D	2004	242	230							
TOTAUX (153 Crématoriums)				155437	171949							
POURCENTAGE DE CRÉMATIONS EN 2011 (PAR RAPPORT AUX DÉCÈS) = 32,15 %												

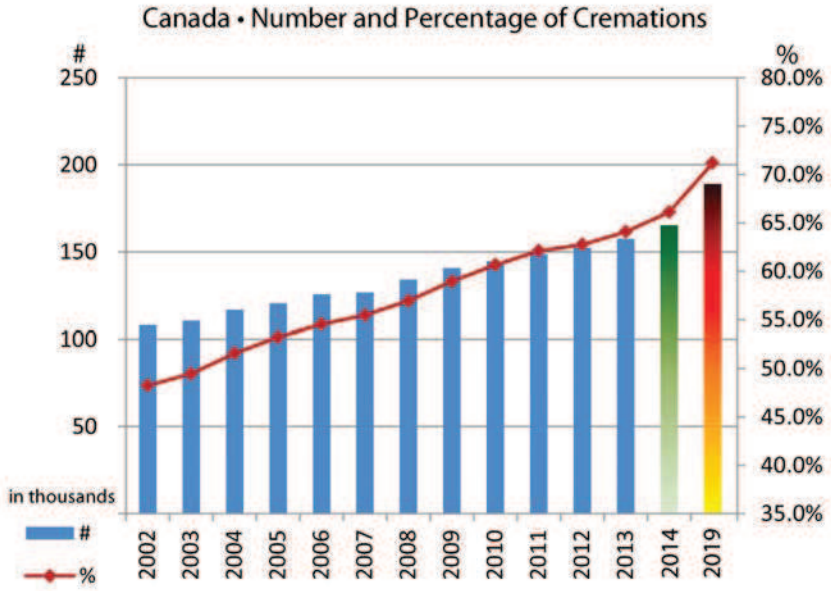
Destination des cendres

A - REMISES A LA PERSONNE QUI POURVOIT AUX FUNÉRAILLES
B - REMISES AUX SOCIÉTÉS DE POMPES FUNÈBRES
C - CONSERVÉES AU CRÉMATORIUM (en attendant le choix des familles)
D - AUTRES
E - MONTANT DE LA TAXE DE CRÉMATION (EN EUROS)
F - MONTANT DE LA REDEVANCE DE CRÉMATION (EN EUROS)
G - MONTANT DU DÉPÔT PROVISOIRE DE L'URNE AU CRÉMATORIUM (EN EUROS)

Gestion des crématoriums : D : DÉLÉGUÉE - P : PUBLIQUE

Source : http://www.cremation-ffc.fr/images/FFC/fichiers_pdf/Stats%20Cr%C3%A9mations%202011.pdf, consulté le 29 février 2016.

Tableaux 4. Statistiques sur la crémation au Canada (2004-2014).



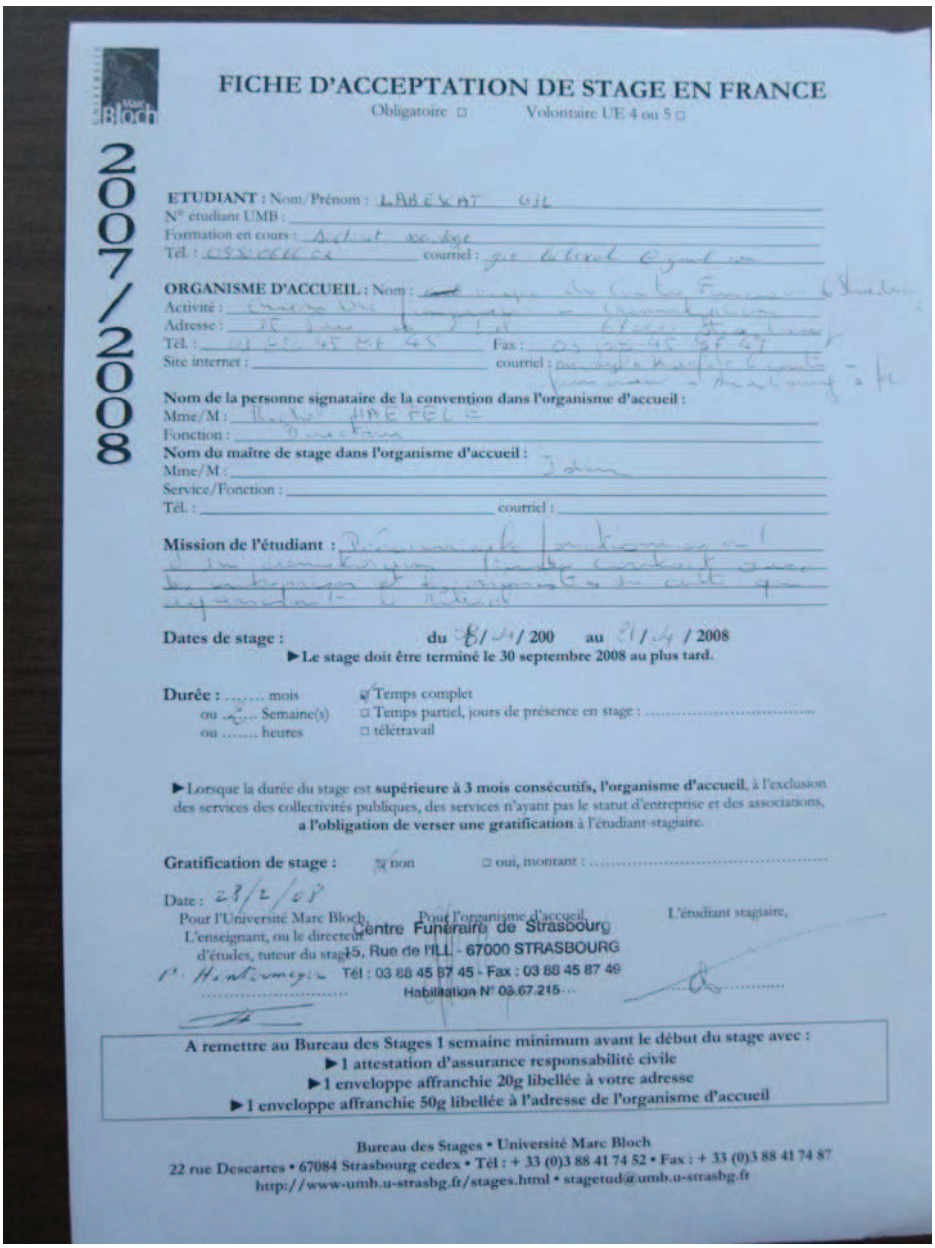
Annual Growth Rate – Five Year Average Canada	
Year	**% Cremated**
2004	52.4%
2009	60.5%
2014	66.8%
% change 2004-2009	8.1%
% change 2009-2014	6.4%
Annual Growth Rate per Year over 2009-2014	1.27%

Source : Annual CANA Statistics Report. Featuring final 2013 data, newly released 2014 data, and projections to 2019. ©CANA, 2015.

ANNEXE B

PHOTOS ET DOCUMENTS DE TERRAIN

Convention de Stage



2007/2008

FICHE D'ACCEPTATION DE STAGE EN FRANCE

Obligatoire ☐ Volontaire UE 4 ou 5 ☐

ETUDIANT : Nom/Prénom : LABESCAT GIL
N° étudiant UMB :
Formation en cours : Sociologie
Tél. : 0950 0666 02 courriel : gil.labescat@gmail.com

ORGANISME D'ACCUEIL : Nom : [illegible]
Activité : [illegible]
Adresse : [illegible]
Tél. : 03 88 45 87 45 Fax : 03 88 45 87 49
Site internet : courriel : [illegible]

Nom de la personne signataire de la convention dans l'organisme d'accueil :
Mme/M : [illegible]
Fonction : Directeur

Nom du maître de stage dans l'organisme d'accueil :
Mme/M : Idem
Service/Fonction :
Tél. : courriel :

Mission de l'étudiant : [illegible]

Dates de stage : du 08/04/200 au 31/04/2008
► **Le stage doit être terminé le 30 septembre 2008 au plus tard.**

Durée : ..... mois
ou 2 Semaine(s)
ou ..... heures

☑ Temps complet
☐ Temps partiel, jours de présence en stage : .....
☐ télétravail

► Lorsque la durée du stage est **supérieure à 3 mois consécutifs, l'organisme d'accueil**, à l'exclusion des services des collectivités publiques, des services n'ayant pas le statut d'entreprise et des associations, **a l'obligation de verser une gratification** à l'étudiant-stagiaire.

Gratification de stage : ☑ non ☐ oui, montant : .....

Date : 28/2/08

Pour l'Université Marc Bloch, L'enseignant, ou le directeur d'études, tuteur du stage
P. Hentzmeyer
.....

Pour l'organisme d'accueil,
Centre Funéraire de Strasbourg
15, Rue de l'ILL - 67000 STRASBOURG
Tél : 03 88 45 87 45 - Fax : 03 88 45 87 49
Habilitation N° 03.67.215

L'étudiant stagiaire,
.....

A remettre au Bureau des Stages 1 semaine minimum avant le début du stage avec :
► **1 attestation d'assurance responsabilité civile**
► **1 enveloppe affranchie 20g libellée à votre adresse**
► **1 enveloppe affranchie 50g libellée à l'adresse de l'organisme d'accueil**

Bureau des Stages • Université Marc Bloch
22 rue Descartes • 67084 Strasbourg cedex • Tél : + 33 (0)3 88 41 74 52 • Fax : + 33 (0)3 88 41 74 87
http://www-umb.u-strasbg.fr/stages.html • stagetud@umb.u-strasbg.fr

Photos prises à Strasbourg

Jardin des rosiers

Lac derrière le Centre funéraire.

Photos prises à Montréal

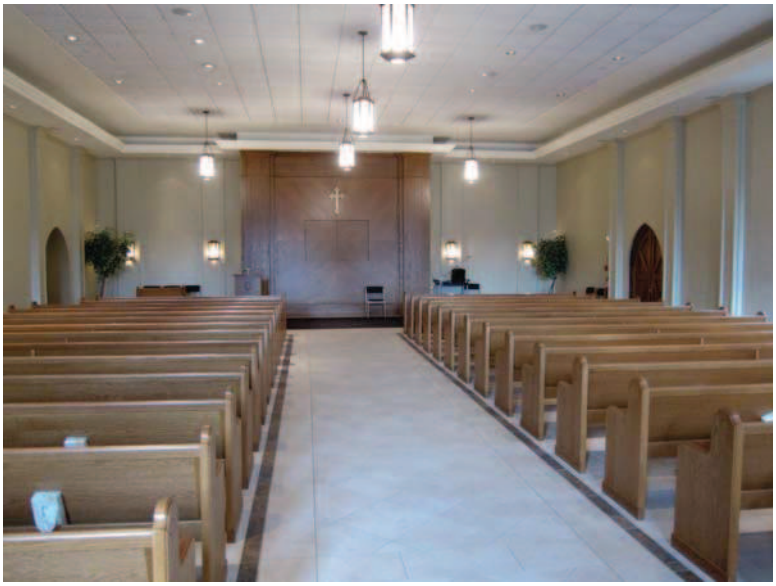
Élément de personnalisation sur une pierre tombale juive

Exemple de site mémoriel dans une rue

Exemple d'élément de célébration ou de décoration pour l'Halloween

Exemple de columbarium

Exemple de salle de cérémonies (Mont-Royal)

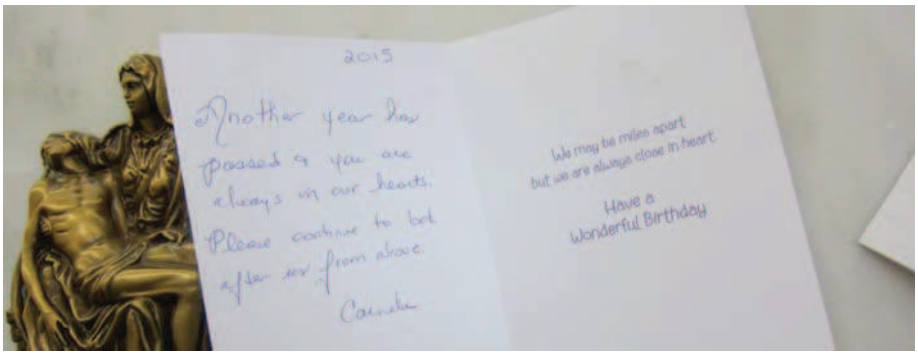


Exemple de salle de cérémonies (CNNDN)

Exemple de trou creusé pour une urne

Exemple de jardin des cendres

Exemples d'éléments retrouvés dans les columbariums



Documents de terrain à Strasbourg

Exemple de documents administratifs et de planification

REGIE DU CENTRE FUNERAIRE de la C.U.S

15, rue de l'Ill 67000 STRASBOURG

Tel : 03.88.45.87.45 - Fax : 03.88.45.87.49

DEMANDE D'ADMISSION EN CHAMBRE FUNERAIRE

Vus : l'article 28 de la loi 93-23 du 8 janvier 1993

Le décret 95-653 du 9 mai 1995 relatif à l'information des familles, les articles R361-38 du code des communes

Je soussigné :.....

Agissant en qualité de :.....

Demeurant à (1).....

.....

Ayant pris connaissance de la liste des opérateurs funéraire habilitées

Demande l'admission du corps de :

NOM.....**PRENOM**.....

Nom de jeune fille.....

Né(e) le .....**Décédé(e) le** .....

Domicilié(e) (1).....

.....

Lieu de décès.....

Qui sera (2) : **crématisé(e)** **inhumé(e)** **transféré(e)**

Entreprise de **POMPES FUNEBRES**.....

Présentation du corps le .....à.....heure.....

Dépôt de corps en (2) : **avant mise en bière** / **après mise en bière**

Dépôt simple / **Dépôt suivi de crémation**

ADMISSION : **SORTIE :**

Date :..... **Date :**.....

.....**Heure**..... .....**Heure**.....

Je soussigné....., **représentant l'entreprise**.....
Certifie que tous les effets de valeur et tous documents retrouvés sur le corps ou dans les vêtements du défunt ont été retirés.

SIGNATURE

CE FORMULAIRE DUMENT REMPLI EST A JOINDRE LORS DU DEPOT DE CORPS

(1) adresse complète (2) rayer les mentions inutiles

ATTESTATION DE REMISE DES CENDRES

Je soussigné (e) :

Nom : ……

Prénom :……

Demeurant à :……

……

Atteste

- Avoir recueilli ce jour, les cendres de M ……..

En qualité d'organisateur des funérailles ou (lien de parenté) : ……

-Avoir été informé (e) des obligations réglementaires qui régissent le dépôt des cendres.

Je déclare, en respectant la volonté du défunt, que les cendres seront :
(rayer la mention inutile)

-Déposées ou dispersées dans un cimetière communal (1).

-Déposées, inhumées dans une propriété privée ou dispersées sur un terrain public (sauf sur la voie publique) ou privé (2).

A Strasbourg le, Signature

Décret 2007-328 du 13 mars 2007, (extrait)

(1) L'urne est remise à la personne qui a qualité pour pouvoir aux funérailles et qui justifie de son identité et de son identité et de son domicile.

L'inhumation, la dispersion, le dépôt des cendres dans le cimetière communal sont autorisés par le Maire de la commune du lieu de dispersion, dépôt, inhumation

(2) Toutefois, si telle est la volonté exprimée par le défunt, soit l' urne est déposée ou inhumée dans une propriété privée, soit les cendres sont dispersées en pleine nature, l' une ou l' autre de ces opérations est soumise à déclaration auprès du Maire de la commune du lieu de dispersion, dépôt, inhumation.

Lorsqu' il est mis fin au dépôt, ou à l'inhumation de l'urne dans une propriété privée, la personne qui en est dépositaire doit procéder soit au dépôt, inhumation ou dispersion dans un cimetière communal après autorisation du maire du cimetière concernée.

Article 433-21-1 du code Pénal :<< Toute personne qui donne aux funérailles un caractère contraire à la volonté du défunt ou à une décision judiciaire, volonté dont elle a connaissance, sera punie de six mois d'emprisonnements et de 7622.45 euros d'amende. >>

DEMANDE D'AUTORISATION DE CREMATION

Monsieur le Maire de la ville de :…….....

Je soussigné (e),
Nom :……Prénom : ……
Agissant en qualité de(1) :……..
Domicilié (e) à :……..rue et n° ……..

Sollicite l'autorisation de faire procéder à la crémation du corps de :

Nom :……Prénom :……
Nom de jeune fille :……
Né (e) le :……/……/……à……
Décédé (e) le :……/……/……à……heure du décès :…….h……..

Le ou la défunte

☐ n'est pas porteur d'une prothèse fonctionnant à l aide de radioéléments ou de tout objet contenant des piles au lithium (montre, téléphone mobile ect…) *la présence d'objets contenant des radioéléments peut endommager les installations du crématorium et attenter à la sécurité des personnes, toute déclaration erronée entrainerait la coresponsabilité du déclarant.*

☐ est porteur d'une prothèse fonctionnant à l'aide d'une pile.

Dans l'affirmative, je demande que le Docteur……
procède à la récupération de cet appareil, en foi de quoi il délivrera une attestation de bonne exécution.

J'atteste également agir conformément aux dernières volontés du défunt et me porter fort pour l'ensemble des ayant-droits.

Les cendres seront dans leur totalité recueillies dans une urne de contenance suffisante.

<u>Cette urne sera remise par le Centre Funéraire :</u>

☐ A l'entreprise de Pompes Funèbres :……..

☐ A moi- même

☐A M. ou Mme ……

La personne à qui sera remise l' urne sera appelée à justifier de son identité.

Je déclare avoir été informé de la réglementation concernant la protection des cendres :

-Autorisation d' inhumation, de fixation sur un monument, de dispersion dans un cimetière
-Déclaration du lieu de dépôt, de dispersion dans un lieu autre qu' un cimetière.

Fait à :……..le ……Signature :

REGIE DU CENTRE FUNERAIRE DE LA CUS
15 rue de l'Ill
67000 STRASBOURG

Tel. 03.88.45.87.40. Fax. 03.88.45.87.49.
LUNDI – VENDREDI de.. : 8h30-17h00 Sam de 9h00-12h00

CREMATION LE.....N° Réservation :.....Client N°.....

NOM ..... Prénom :.....

Nom de jeune fille :.....

Date de naissance :.....Lieu :.....

Date de décès :.....Lieu :.....

Domicile.....

Nom et adresse du déclarant :.....

Parenté :.....

DEPOT SIMPLE Date : ..... Heure :.....

DEPART DEPOT SANS CREMATION Date : .....Heure :.....

DEPOT AVANT CREMATION Date :.....
Heure :.....

CEREMONIE AU CENTRE FUNERAIRE Date : .....Heure :.....

SALON RECUEILLEMENT Journée demi-journée tranche horaire Date :.....

Horaire :.....

VISUALISATION Date :.....Heure :.....

CHAPELLE..:.....
CEREMONIE EXTERIEURE Lieu :.....

Date .....Heure :.....

Le déclarant demande que les cendres soient :

1-Inhumées au jardin du souvenir Date :.....Heure :..... Par.....

2-Inhumées au Rosier du souvenir Date ..... Heure ..... Par.....

3-Retirées au crématorium le

4-Autre destination (à préciser) :.....à ..... Heure par :.....

MANDATAIRE

ENTREPRISE :

Chap Lundi 11/08/08

RESERVATION DES CHAPELLES

HEURE	CHAPELLE	DEFUNT	ENT. PF	HEURE	CHAPELLE	DEFUNT	ENT. PF
9H00	PETITE			14H00	PETITE		
9H00	GRANDE			14H00	GRANDE		
9H00	NOUVELLE			14H00	NOUVELLE		
10H30	PETITE			15H30	PETITE		
10H30	GRANDE			15H30	GRANDE		
10H30	NOUVELLE	BURGER ALICE	EUROPEENNES	15H30	NOUVELLE		

DISPERSION DES CENDRES

HEURE	DEFUNT	ENT. PF	HEURE	DEFUNT	ENT. PF

SALLES DE CONVIVIALITE

HEURE	1/2 GRANDE SALLE	1/2 GRANDE SALLE	PETITE SALLE

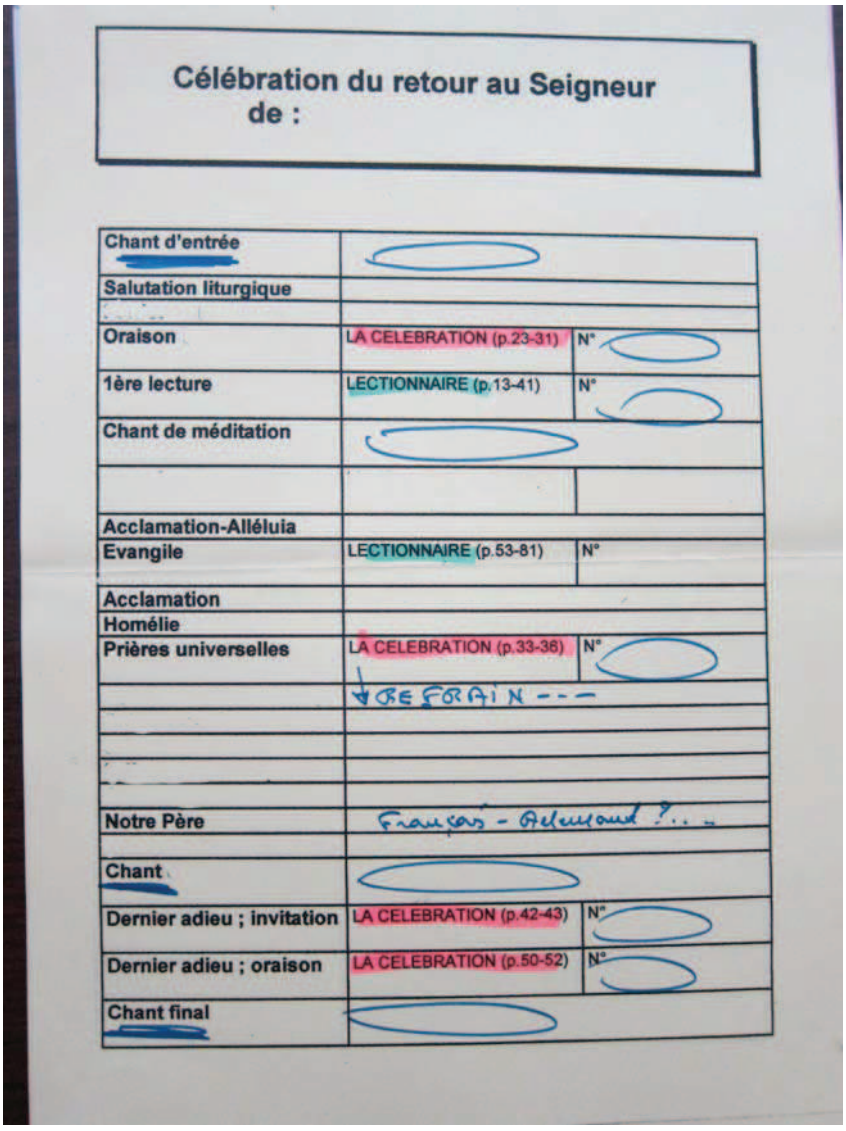
SALONS DE RECUEILLEMENT

N°	1/2 Journée		Forfait

Plan Lundi 11/08/08

A1	Nom		ACKER	B1	Nom		BOURGER
	Prénom				Prénom		
	Né	29 juillet 1918			Né	15 février 1950	
	DCD	4 août 2008	PF		DCD	3 août 2008	PF
	Lieu	STRASBOURG			Lieu	STRASBOURG +EXT.	
A2	Nom		VIERLING	B2	Nom		AUBRY
	Prénom				Prénom		
	Né	12 mai 1919			Né	1 avril 1929	
	DCD	4 août 2008	PF		DCD	4 août 2008	PF
	Lieu	OBERHAUSBERGEN			Lieu	STRASBOURG	
A3	Nom		EUROPEENNES après cérémonie.	B3	Nom		OBRECHT en 1er
	Prénom				Prénom		
	Né	15 novembre 1930			Né	05/03/1909	
	DCD	2 août 2008	PF		DCD	3 août 2008	PF
	Lieu	PORT-MARLY			Lieu	STRASBOURG	
A4	Nom		KUGEL	B4	Nom		STE BARBE
	Prénom				Prénom		
	Né	26 août 1942			Né	22 décembre 1959	
	DCD	5 août 2008	PF		DCD	3 août 2008	PF
	Lieu	STRASBOURG			Lieu	STRASBOURG	
A5	Nom		UTTER	B5	Nom		GENERALES
	Prénom				Prénom		
	Né	20 mai 1937			Né	29 décembre 1916	
	DCD	1 août 2008	PF		DCD	4 août 2008	PF
	Lieu	BENFELD			Lieu	STRASBOURG	
A6	Nom		MULLER en 1er	B6	Nom		GENERALES
	Prénom				Prénom		
	Né	13 mars 1916			Né	13 mars 1925	
	DCD	5 août 2008	PF		DCD	6 août 2008	PF
	Lieu	STRASBOURG			Lieu	SCHIRMECK	
A7	Nom		BOCK	B7	Nom		GENERALES
	Prénom				Prénom		
	Né	7 juillet 1930			Né	24 octobre 1948	
	DCD	5 août 2008	PF		DCD	6 août 2008	JDS
	Lieu	STRASBOURG + EXT.			Lieu	STRASBOURG	
A8	Nom			B8	Nom		
	Prénom				Prénom		
	Né				Né		
	DCD				DCD		
	Lieu				Lieu		

Exemple de modèle de célébration d'un prêtre



Célébration du retour au Seigneur de :

Chant d'entrée		
Salutation liturgique		
Oraison	LA CELEBRATION (p.23-31)	N°
1ère lecture	LECTIONNAIRE (p.13-41)	N°
Chant de méditation		
Acclamation-Alléluia		
Evangile	LECTIONNAIRE (p.53-81)	N°
Acclamation		
Homélie		
Prières universelles	LA CELEBRATION (p.33-36)	N°
	↓ REFRAIN ---	
Notre Père	François - Aujourd'hui ?...	
Chant		
Dernier adieu ; invitation	LA CELEBRATION (p.42-43)	N°
Dernier adieu ; oraison	LA CELEBRATION (p.50-52)	N°
Chant final		

Exemple d'un modèle de célébration SFVP

Services Funéraires
VILLE DE PARIS

CONDUCTEUR DE CÉRÉMONIE PERSONNALISÉE

Fiche à donner le jour du convoi ou à envoyer par mail au maître de cérémonie à l'adresse qui vous aura été indiquée lors de l'entretien téléphonique.

Cérémonie pour les obsèques de Mlle ❑ Mme ❑ M. ❑

Prénom..... NOM.....

RAPPEL : Pour une cérémonie de trente minutes, pas plus de dix minutes de prise(s) de parole en une ou plusieurs interventions. Prévoir quinze minutes de musique maximum (quatre à cinq extraits). Pour le cas où un passage musical serait trop long, le maître de cérémonie sera contraint d'interrompre la diffusion.

1 • ENTRÉE DANS LA SALLE – *environ 2 min*

Album/Artiste..... Plage.....

2 • ACCUEIL DU MAÎTRE DE CÉRÉMONIE

3 • RECUEILLEMENT – *2 min maximum*

Album/Artiste..... Plage.....

❑ Diffusion d'un hommage vidéo* (facultatif) oui ❑ non ❑ *3 min maximum*

❑ Témoignage sur la vie du défunt : oui ❑ non ❑ *3 min maximum*

Si oui, par : Mlle ❑ Mme ❑ M. ❑.....

Lien de parenté avec le défunt :.....

❑ Intermède musical (facultatif) oui ❑ non ❑ *1 min maximum*

❑ Lecture d'un texte oui ❑ non ❑ *3 min maximum*

Texte n°..... du livret ou texte apporté par famille

Lecture par : Mlle ❑ Mme ❑ M. ❑.....

Lien de parenté avec le défunt :.....

4 • INVITATION AU GESTE D'HOMMAGE PAR LE MAÎTRE DE CÉRÉMONIE

5 • GESTE D'HOMMAGE – *entre 3 et 5 min selon l'assistance*

Album/Artiste..... Plage.....

6 • ANNONCE DU DÉPART DU CERCUEIL PAR LE MAÎTRE DE CÉRÉMONIE

7 • DÉPART CERCUEIL – *environ 2 min*

Album/Artiste..... Plage.....

8 • CONCLUSION DE L'HOMMAGE PAR LE MAÎTRE DE CÉRÉMONIE

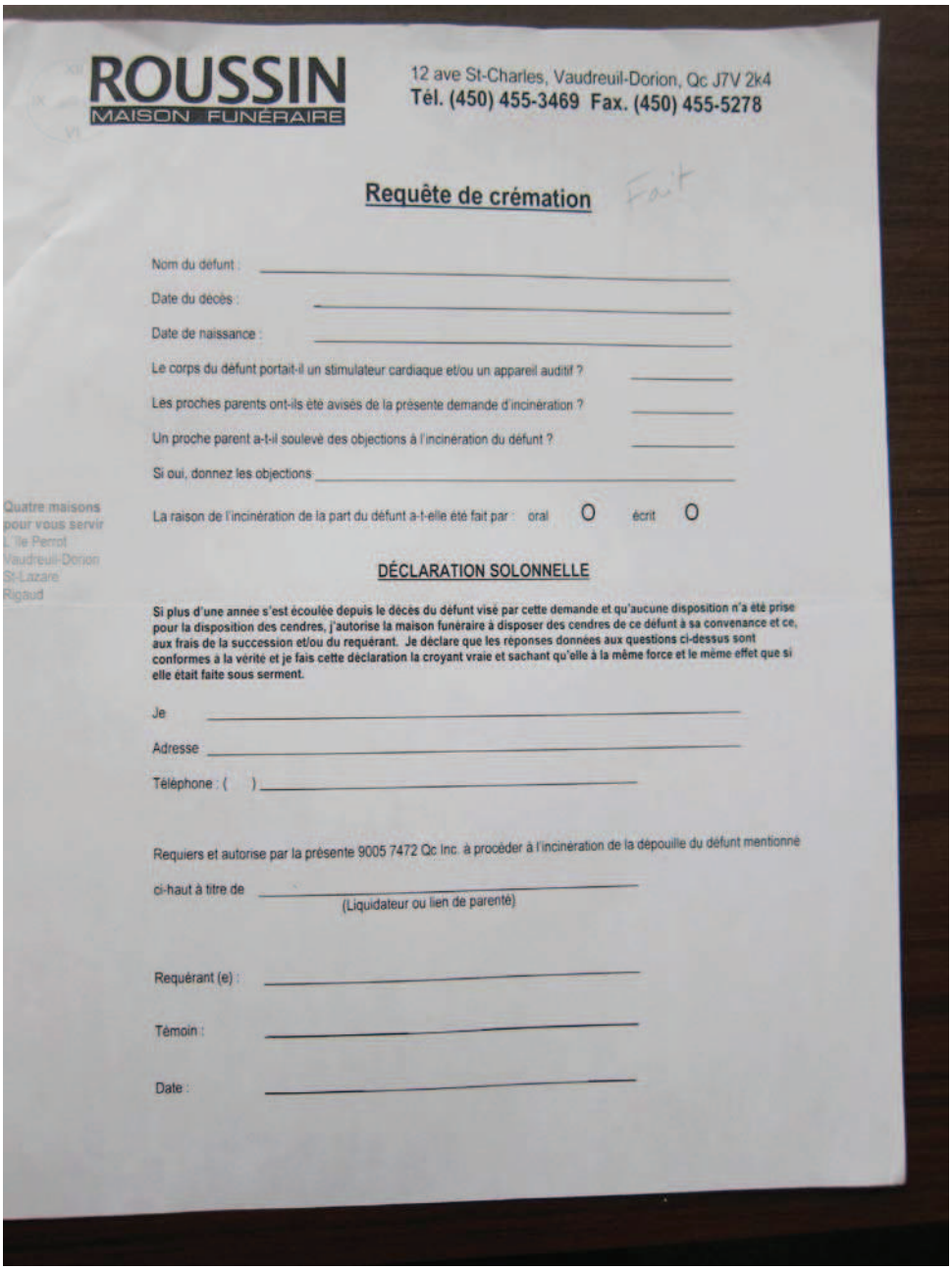
9 • SORTIE DE LA SALLE – *environ 2 min*

Album/Artiste..... Plage.....

*Uniquement pour les cérémonies de 30 minutes et plus

Documents de terrain au Québec

Exemple de documents administratifs et de planification



ROUSSIN
MAISON FUNÉRAIRE

12 ave St-Charles, Vaudreuil-Dorion, Qc J7V 2k4
Tél. (450) 455-3469 Fax. (450) 455-5278

Requête de crémation

Fait

Nom du défunt : _____

Date du décès : _____

Date de naissance : _____

Le corps du défunt portait-il un stimulateur cardiaque et/ou un appareil auditif ? _____

Les proches parents ont-ils été avisés de la présente demande d'incinération ? _____

Un proche parent a-t-il soulevé des objections à l'incinération du défunt ? _____

Si oui, donnez les objections _____

Quatre maisons pour vous servir
L'Ile Perrot
Vaudreuil-Dorion
St-Lazare
Rigaud

La raison de l'incinération de la part du défunt a-t-elle été fait par : oral O écrit O

DÉCLARATION SOLONNELLE

Si plus d'une année s'est écoulée depuis le décès du défunt visé par cette demande et qu'aucune disposition n'a été prise pour la disposition des cendres, j'autorise la maison funéraire à disposer des cendres de ce défunt à sa convenance et ce, aux frais de la succession et/ou du requérant. Je déclare que les réponses données aux questions ci-dessus sont conformes à la vérité et je fais cette déclaration la croyant vraie et sachant qu'elle à la même force et le même effet que si elle était faite sous serment.

Je _____

Adresse _____

Téléphone : ( ) _____

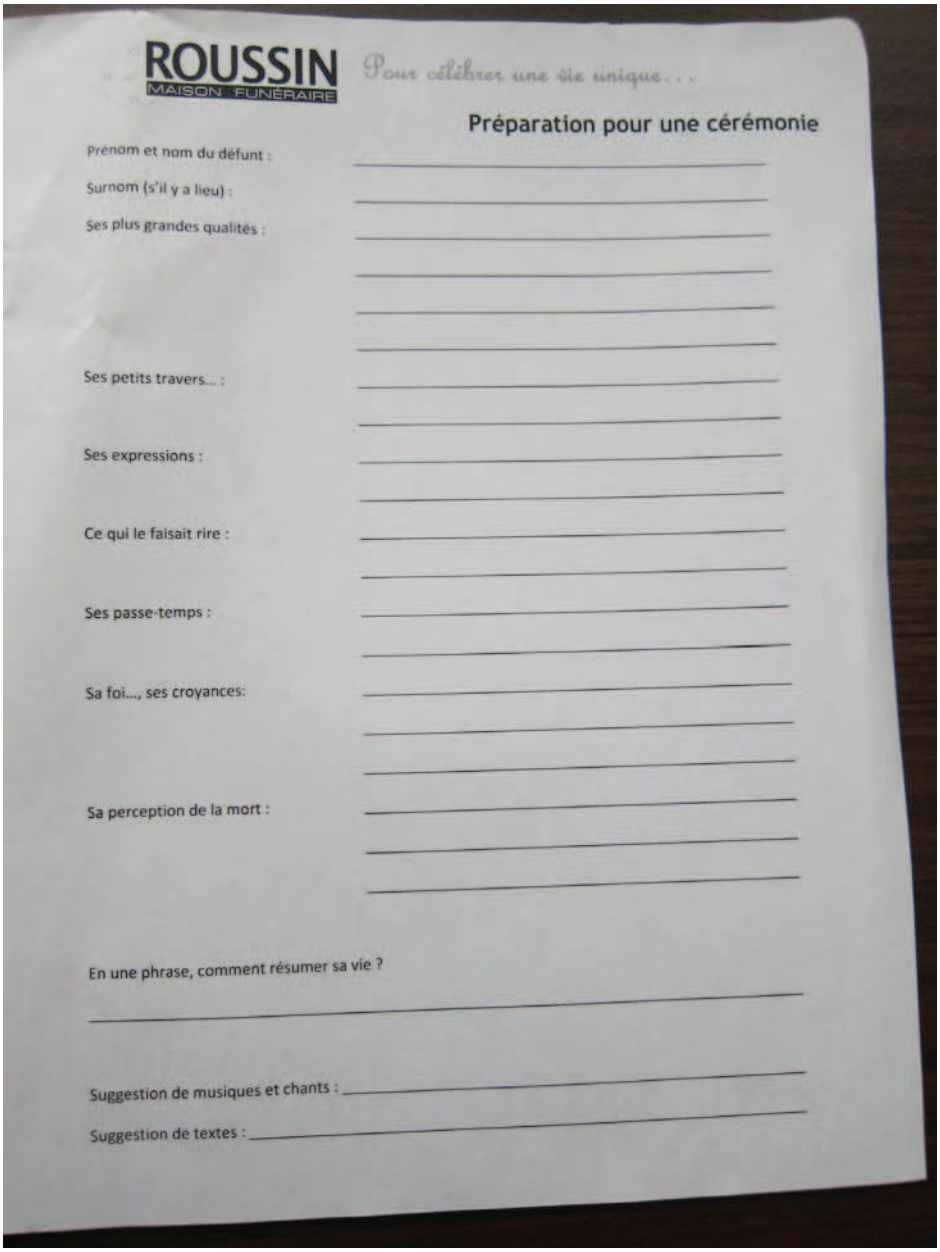
Requiers et autorise par la présente 9005 7472 Qc Inc. à procéder à l'incinération de la dépouille du défunt mentionné ci-haut à titre de _____
(Liquidateur ou lien de parenté)

Requérant (e) : _____

Témoin : _____

Date : _____

Exemple de modèle de pour la préparation d'une cérémonie



ROUSSIN
MAISON FUNÉRAIRE

Pour célébrer une vie unique...

Préparation pour une cérémonie

Prénom et nom du défunt : _____

Surnom (s'il y a lieu) : _____

Ses plus grandes qualités : _____

Ses petits travers... : _____

Ses expressions : _____

Ce qui le faisait rire : _____

Ses passe-temps : _____

Sa foi..., ses croyances: _____

Sa perception de la mort : _____

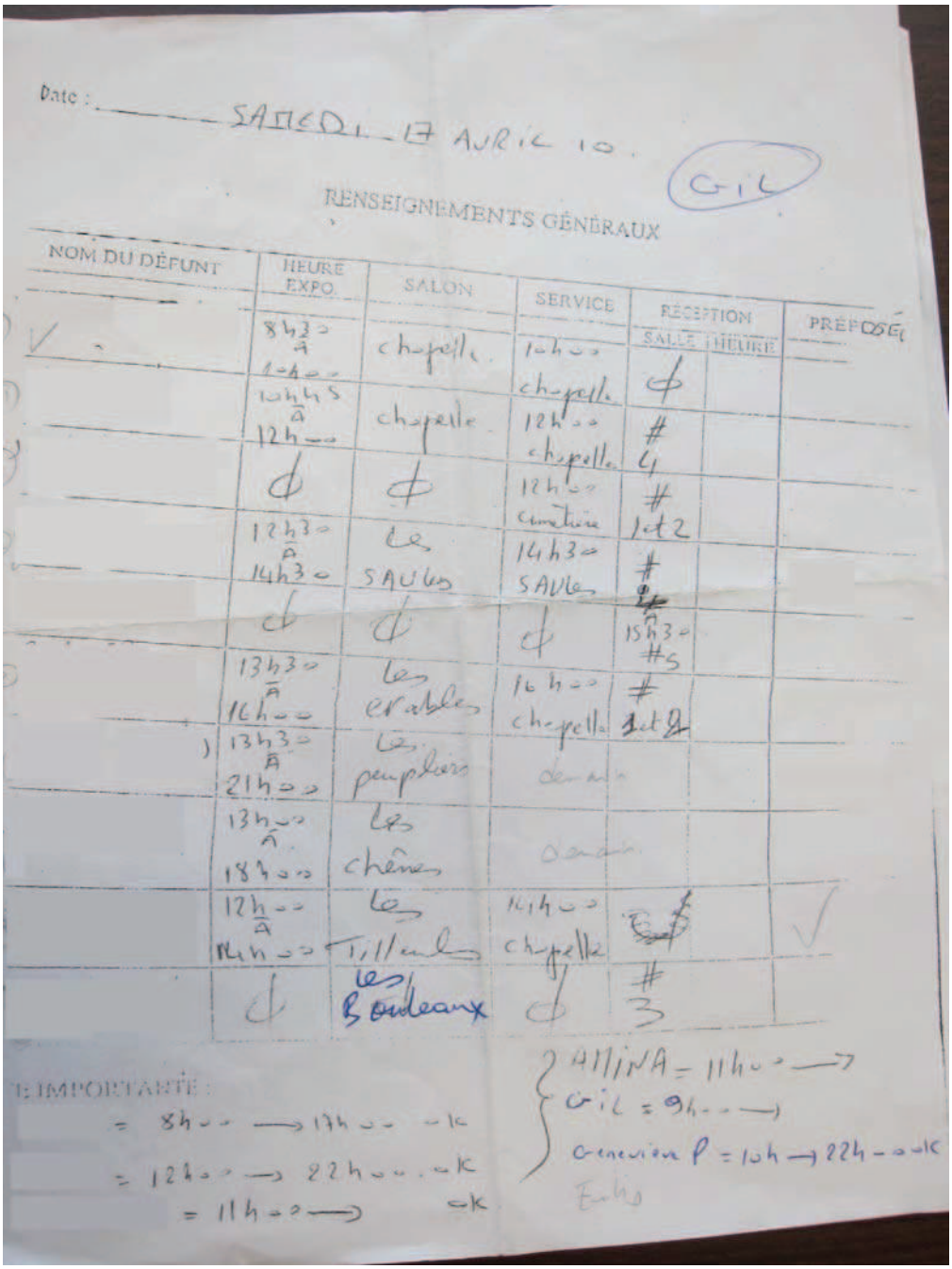
En une phrase, comment résumer sa vie ?

_____

Suggestion de musiques et chants : _____

Suggestion de textes : _____

Exemple de feuille de route journalière



Date : SAMEDI 17 AVRIL 10.

GIL

RENSEIGNEMENTS GÉNÉRAUX

NOM DU DÉFUNT	HEURE EXPO	SALON	SERVICE	RÉCEPTION SALLE	RÉCEPTION HEURE	PRÉPOSÉ
	8h30 à 10h00	chapelle	10h00 chapelle	∅		
	10h45 à 12h00	chapelle	12h00 chapelle	# 4		
	∅	∅	12h00 cimetière	# 1 et 2		
	12h30 à 14h30	les SAULES	14h30 SAULES	# 1		
	∅	∅	∅	15h30 #5		
	13h30 à 16h00	les érables	16h00 chapelle	# 1 et 2		
	13h30 à 21h00	les peupliers	demain			
	13h00 à 18h00	les chênes	demain			
	12h00 à 14h00	les Tilleuls	14h00 chapelle	∅		✓
	∅	les Bouleaux	∅	# 3		

IMPORTANTE :

= 8h00 → 17h00 ok

= 12h00 → 22h00 ok

= 11h00 → ok

MINA = 11h00 →

GIL = 9h00 →

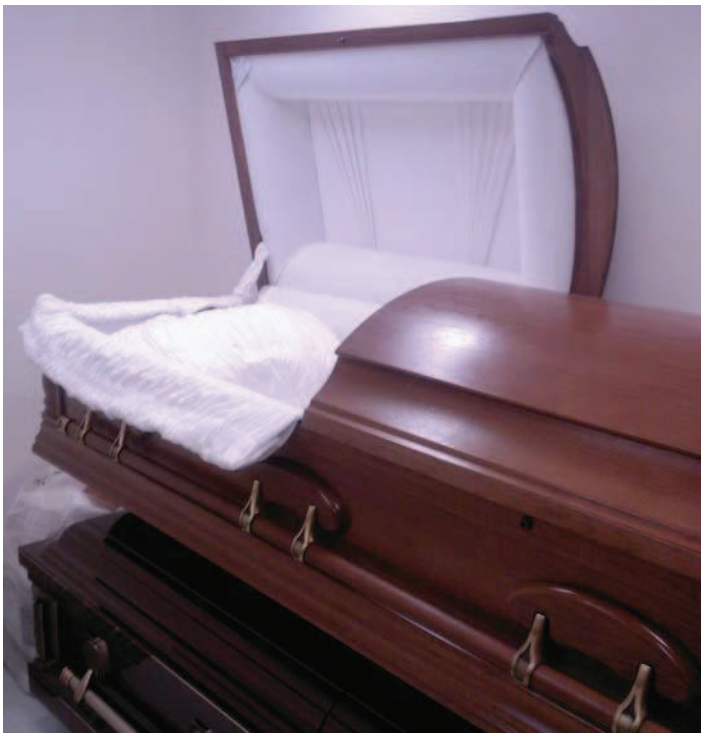
Geneviève P = 10h → 22h00 ok

Eric

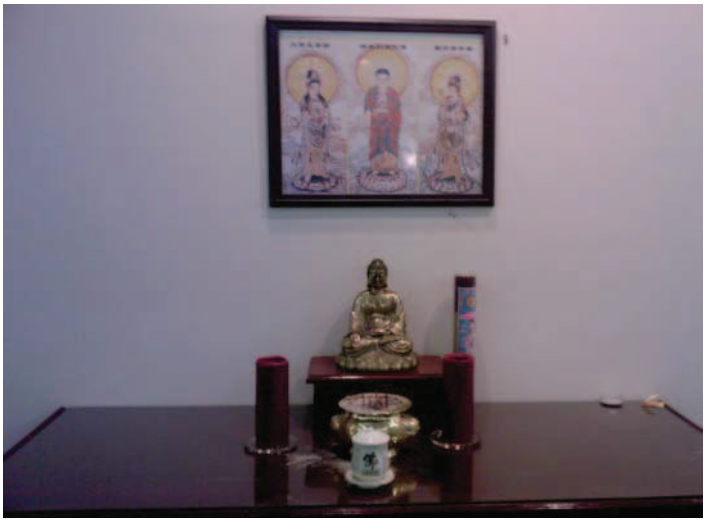
Exemple de portage de cercueil

Exemple de cérémonie à l'Église

Exemple de modèle de cercueil standard



Exemple d'arrangements « sur mesure »



Exemple de « signet funéraire »

Exemple de décoration dans le bureau d'un opérateur funéraire

BIBLIOGRAPHIE

Adriaensen, M.-C. et Retsylam, E. 2009. *La personne âgée face au deuil : Comment lui venir en aide ? Un guide pour les proches et les professionnels*. Bruxelles : De Boeck.

Aggoun, A. 2004. L'inhumation des musulmans en France. Étude de cas des tombes musulmanes au cimetière de Thiais en région parisienne. Dans S. Pennec (dir.), *Des Vivants et des morts. Des constructions de « la bonne mort » (p. 303-312)*. Brest : Université de Bretagne occidentale.

Aggoun, A. 2006. *Les musulmans face à la mort en France*. Paris : Vuibert.

Anderson, J. R., Alasdair G. et Louise C. L. 2010. Pan thanatology. *Current Biology*, *20*(8), 349-351.

Arbuz, G. 2008. Sens et finalité des liens entre générations à l'approche de la mort. *Gérontologie et société*, *127*(4), 67-83.

Ariès, P. 1975a. Les grandes étapes et le sens de l'évolution de nos attitudes devant la mort. *Archives des sciences sociales des religions*, *39*(1), 7-15.

Ariès, P. 1975b. *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen-Age à nos jours*. Paris : Éditions du Seuil.

Ariès, P. 1977. *L'homme devant la mort*. Paris : Seuil.

Ariès, P. 1983. *Images de l'homme devant la mort*. Paris : Seuil.

Arseneault, C. et M. Roberge. 2006. Réflexion sur le rite contemporain des fiançailles : Vers une hybridation des rites matrimoniaux ? *Ethnologies*, *28*(2), 29-51.

Asad, T. 1993. Toward a genealogy of the concept of ritual. Dans T. Asad (dir.) *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam (p. 55-80)*. Baltimore : Johns Hopkins University Press.

Assmann, J. 2003. *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*. Monaco : Éditions du Rocher.

Attias-Donfut, C. 2006. *L'enracinement : enquête sur le vieillissement des immigrés en France*. Paris : Armand Colin.

Attias-Donfut, C., et F.-C. Wolff. 2005. Le lieu d'enterrement des personnes nées hors de France. *Population*, *60*(5/6), 813-836.

Attig, T. 2004. Meanings of death seen through the lensof grieving. *Death Studies*, *28*(4), 341-360.

Aubert, N. 2004. *L'individu hypermoderne*. Sociologie clinique. Ramonville-Saint-Agne France : Erès.

Aubin, D. 2000. Le corps, lieu de repères pour les jeunes de la rue ou la quête d'un territoire d'appartenance. *Santé mentale au Québec*, *25*(2), 90-108.

Aubin, E. 2011. *Cimetières, sites cinéraires et opérations funéraires : guide pratique*. Paris : Berger-Levrault.

Augé, M. 1974. *La Construction du monde : religion, representations, ideologie*. Paris : Maspero.

Augé, M. 1995. *La mort et moi et nous*. Le penser-vivre. Paris : Textuel.

Augé, M. 2006. *Le Métier d'anthropologue : Sens et liberté*. Paris : Galilée.

Averill, J. R. 1982. *Anger and aggression an essay on emotion*. New York : Springer.

Bacqué M.-F. 1997. *Mourir aujourd'hui : les nouveaux rites funéraires*. Paris : O. Jacob.

Bacqué M.-F. 1998. Apports psychologiques des rites funéraires. *Études sur la mort*, *114*, 41-54.

Bacqué M.-F. 2002a. *Apprivoiser la mort : psychologie du deuil et de la perte*. Paris : Odile Jacob.

Bacqué M.-F. 2002b.Vers une mondialisation des rites funéraires ? *Études sur la mort*, *121*, 85-95.

Bacqué M.-F. 2006. Du cadavre traumatogène au corps mort symboligène. *Études sur la mort*, *129*, 59-68.

Bacqué M.-F. 2007. *L'un sans l'autre : psychologie du deuil et des séparations*. Paris : Larousse.

Bacqué M.-F. 2014. L'angoisse de mort dans le vieillissement. Pratique analytique avec des personnes de plus de soixante-dix ans. *Le Carnet PSY*, *180*(4), 45-49.

Bacqué-Grammont, J.-L., A. Tibet (dir.) 1996. *Cimetières et traditions funéraires dans le monde islamique*. Ankara : Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Bajoit, G. 1992. *Pour une sociologie relationnelle*. Paris : Presses universitaires de France.

Bajoit, G. 2003. *Le changement social : approche sociologique des sociétés occidentales contemporaines*. Cursus. Série « Sociologie ». Paris : Armand Colin.

Bajoit, G. 2009. Le concept de relation sociale. *Nouvelles perspectives en sciences sociales*, *5*(1), 51-65.

Barrau, A. 1992a. *Socio-économie de la mort : de la prévoyance aux fleurs de cimetière*. Logiques sociales. Paris : L'Harmattan.

Barrau, A. 1992b. *Quelle mort pour demain ? : essai d'anthropologie prospective*. Nouvelles études anthropologiques. Paris : L'Harmattan.

Barrau, A. 1993. *Humaniser la mort : est-ce ainsi que les hommes meurent ?* Logiques sociales. Paris : L'Harmattan.

Barrau, A. 1994. *Mort à jouer, mort à déjouer : socio-anthropologie du mal de mort*. Sociologie d'aujourd'hui. Paris : Presses universitaires de France.

Barrette, G. 2015. *Projet de Loi sur les activités funéraires no. 66*. Gouvernement du Québec.

Barus-Michel, J. 1986. Le chercheur, premier objet de la recherche. *Bulletin de psychologie*, *377*(39), 801-804.

Barus-Michel, J. 2004. *Souffrance, sens et croyance : l'effet thérapeutique*. Ramonville-Saint-Agne : Erès.

Bass, B. et J. Jefferson. 2004. *La ferme des corps*. Paris : Le Cherche Midi.

Bateson, G. 1977 [1972]. *Vers une écologie de l'esprit*. Paris : Seuil.

Bateson, G. 1986 [1958]. *La cérémonie du Naven les problèmes posés par la description sous trois rapports d'une tribu de Nouvelle-Guinée*. Paris : Librairie générale française.

Baubérot, J. 2014. *La laïcité falsifiée*. Paris : La Découverte.

Baubérot, J. 2015. *Les sept laïcités françaises : le modèle français de laïcité n'existe pas*. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Baubérot, J., M. Milot et P. Portier. 2014. *Laïcité, laïcités : reconfigurations et nouveaux défis*. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Baudry, P. 1991. Ritualisation, déritualisation. Nouvelles recherches de rituels. *Thanatologie*, *85-86*, 15-22.

Baudry, P. 1995. La mort provoque la culture. Dans M. Augé (dir.) *La mort et moi et nous (53-67)*. Paris : Textuel

Baudry, P. 1997. La thanatologie ou l'exigence de transversalité. Dans *Anthropologie de l'Ailleurs*, *Prétentaine*, *7/8*, 237-247.

Baudry, P. 2004. Paradoxes contemporains. Nouveaux rapports anthropologiques à la mort. Dans F. Lenoir et J.-P. de Tonnac (dir.), *La Mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances (p. 893-909)*. Paris : Bayard.

Baudry, P. 2006. *La place des morts : enjeux et rites*. Paris : L'Harmattan.

Baudry, P. 2007. L'histoire de la mort. *Hypothèses*, *10*, 147-154.

Baudry, P. 2010. Mutations des rites funéraires. *Transversalités*, *115*(3), 111-121.

Baudry, P. et H. P. Jeudy. 2001. *Le deuil impossible*. Fenêtres sur la mort. Paris : Eshel.

Baussant-Crenn et Doré-Pautonnier, 2011. Le jeu vidéo : Un média adapté pour aborder la mort avec les plus jeunes ? *Études sur la mort*, *139*, 67-78.

Bayard, J.-P. 1993. *Le sens caché des rites mortuaires : mourir est-il mourir ?* France : Dangles.

Beaud, S. et F. Weber. 2002. *Guide de l'enquête de terrain : produire et analyser des données ethnographiques*. Paris : La Découverte.

Becker, H. 1985 [1968]. *Outsiders* : *études de la sociologie de la déviance.* Paris : Métaillé.

Belhassen, P. 1997. *La crémation*. Travaux et recherches, Pantheon-Assas Paris II. Paris : L.G.D.J.

Bell, C. 1997. *Ritual : perspectives and dimensions*. New York : Oxford University Press.

Bellot, C. 2001. « Le monde social de la rue. Expériences des jeunes et pratiques d'intervention à Montréal ». Thèse de doctorat en criminologie, Université de Montréal.

Bensa A. et Cresswell, R. 1996. À propos de la technologie culturelle. Entretien avec Robert Cresswell. *Genèses*, *24*(1), 120-136.

Bensa, A. et R. Cresswell. 1996. À propos de la technologie culturelle. Entretien avec Robert Cresswell. *Genèses*, *24*(1), 120-136.

Béraud, C. 2007. *Prêtres, diacres, laïcs : révolution silencieuse dans le catholicisme français*. Paris : Presses universitaires de France.

Bercovitz, A. (dir.) 2003. *Accompagner des personnes en deuil : l'expérience du Centre François-Xavier Bagnoud*. Ramonville-Saint-Agne : Erès.

Berger, P. L. 2001. *Le réenchantement du monde*. Paris, France : Bayard.

Berger, P. L. 2006 [1963]. *Invitation à la sociologie*. Paris : La Découverte.

Berger, P. L. et T. Luckman, 1996 [1966]. *La construction sociale de la réalité*. Paris : Méridiens Klincksieck.

Bernand, C., S. Capone, F. Lenoir, et F. Champion. 2001. Regards croisés sur le bricolage et le syncrétisme. *Archives de sciences sociales des religions*, *114*, 61‑ 66.

Bernard, J. 2006. Les émotions dans la relation pompes funèbres/ endeuillés. Une problématique de santé. *Face à face, regards sur la santé*, *9*, 36-46.

Bernard, J. 2007. « Émotions et rituel dans le travail des pompes funèbres : contribution à la sociologie des émotions ». Thèse de doctorat, France, Université de Poitiers. UFR de sciences humaines et arts.

Bernard, J. 2008. La mission psychologique des pompes funèbres. *Sociologies pratiques*, *17*, 31-41.

Bernard, J. 2009a. *Croquemort : une anthropologie des émotions*. Paris : Métailié.

Bernard, J. 2009b. La construction sociale des rites funéraires. Une transaction affective essentielle. *Pensée plurielle*, *20*(1), 79-91.

Bernard, J. 2010. Ritualisation funéraire. Dans P. di Folco (dir.) *Dictionnaire de la mort (p. 900-902)*. Paris : Larousse.

Bernard, J. 2015. Les voies d'approche des émotions. Enjeu de définition et catégorisations. *Terrains/Théories*, *2*.

Bertalanffy, L. Von. 1980 [1973]. *Théorie générale des systèmes*. Paris : Dunod.

Berthod M. A. 2009a. Le quasi-accompagnement des employés en deuil au sein des entreprises. *Pensée plurielle*, *22* (3), 89-98.

Berthod M. A. 2009b. Entre psychologie des rites et anthropologie de la perte. Notes pour l'étude du deuil. *Journal des anthropologues*, *116-117*, 159‑ 80.

Berthod M. A. et A. Magalhães de Almeida. 2011. *Vivre un deuil au travail : la mort dans les relations professionnelles*. Lausanne : EESP - Haute école de travail social et de la santé.

Berthomé, F. et M. Houseman, 2010. Ritual and Emotions : Moving Relations, Patterned Effusions. *Religion and Society : Advances in Research*, *1*(1), 57-75(19)

Besanceney, J.-C. 1997. *Les chrétiens face à la mort*. Paris : Droguet-Ardant.

Bibby, R. W. 1988. *La religion à la carte*. Montréal : Editions Fides.

Bichat, X. 1994. *Recherches physiologiques sur la vie et la mort (première partie) : Anatomie générale appliquée à la physiologie et à la médecine*. Paris : Flammarion.

Binant, P. 1982a. *La Toussaint, jour des Morts : l'objet dans la fête mexicaine*. Paris : France.

Binant, P. 1991. *La préhistoire de la mort : les premières sépultures en Europe*. Paris : Ed. Errance.

Bloch, M. 1982. *Death and the regeneration of life*. Cambridge :Cambridge University Press.

Bloch, M. 1993. La mort et la conception de la personne1. *Terrain*, *20*(1), 7-20.

Bloor, D. 1983 [1976]. *Sociologie de la logique. Les limites de l'épistémologie*. Paris : Pandore.

Boisvert, Y. 1995. *Le postmodernisme*. Montréal : Boréal.

Boisvert, Y. 1997. *L'analyse postmoderniste : une nouvelle grille d'analyse socio-politique*. Paris : L'Harmattan.

Boltanski, L et L. Thévenot. 1991. *De la justification : les économies de la grandeur*. Paris : Gallimard

Boltanski, L. 1987. *Les économies de la grandeur*. Paris : Presses universitaires de France.

Boltanski, L. et L. Thévenot. 1991. *De la justification : les économies de la grandeur*. Paris : Gallimard.

Bonnabel, L. 2012. *Archéologie de la mort en France*. Paris : Découverte.

Böszörményi-Nagy. 1980. *Psychothérapies familiales*. Paris : Presses universitaires de France.

Bouchard, N. 2003. Que sont devenus les rites ? L'ambulancier de la rose. *Le Devoir*, août 30. A7.

Boudou, J.-L., A. Brassard, A. Crevier, C.-A. Petit, L. Des Aulniers, J. Garneau et Société Radio-Canada. 1996. *La mort, ses rites et ce qui en reste : que sont devenus les rites funèbres ou si on préfère, comment peut-on vivre avec la mort*. 1 vidéocassette (24 min). Société Radio-Canada.

Boudreault, H. 2004. *La formation professionnelle*. Mille-Isles : Éditions Tout autrement.

Bourdieu, P. 1982. Les rites comme actes d'institution. *Actes de la recherche en sciences sociales*, *43*, 58-63.

Bourdieu, P. 1986. L'illusion biographique. *Actes de la recherche en sciences sociales*, *62*, 69-72.

Bourgeault, G. 2014. *Éthiques : dit et non-dit, contredit, interdit*. Québec : Presses de l'Université du Québec.

Bourgeois, E. 2003. *L'art de l'embaumement : Une introduction à la thanathopraxie*. Québec : Berger.

Bourgeois, R. 2002. De croque-mort à entrepreneur de pompes funèbres : La Maritime Funeral Directors' Association et la montée du professionnalisme au début du 20e siècle. *Acadiensis*, *31*(2), 97-128.

Bouvier, P. 1995. *Socio-anthropologie du contemporain*. Paris : Galilée.

Bouvier, P. 2000. *La socio-anthropologie*. Paris : A. Colin.

Bouvier, P. 2005. *Le lien social*. Paris : Gallimard.

Bouvier, P. 2011. *De la socioanthropologie*. Paris : Galilée.

Bowlby, J. 1984 [1969]. *Attachment et perte*. Paris : Presses universitaires de France.

Bradley, M. et P.-Y. Trouillet, 2011. Le temple et les défunts. *Hommes et migrations*, *1291*(3), 116-127.

Brault, F., M. Garneau, Office national du film du Canada et Société Radio-Canada. 1985. *Miroir de la vie et de la mort*. Montréal : O.N.F.

Brisson, R. 1988. *La mort au Québec : dossier exploratoire*. Québec : Célat, Université Laval.

Broca, A. de. 2001. *Deuils et endeuillés : (se) comprendre pour mieux (s') écouter et (s') accompagner*. Paris : Masson.

Brohm, J.-M. (dir.) 1997. Anthropologie de l'ailleurs, *Prétentaine*, *7/8*.

Brohm, J.-M. 1997. Ontologie de la mort. Esquisses épistémologiques pour une thanatologie qui se voudrait scientifique. *Prétentaine*, *7/8*, 209-224.

Brohm, J.-M. 2008. *Figures de la mort. Perspectives critiques*. Paris : Beauchesne.

Brohm, J.-M. et D. Le Breton (dir.) 2002. *L'anthropologie de la mort aujourd'hui : journées d'études, 30-31 mai 2002*. Bruxelles : Université libre de Bruxelles.

Broqua, C. 1998. De quelques expressions collectives de la mémoire face au sida. Dans Ethnologie française, *28*(1), 103-111.

Broqua, C. et F. Loux. 1999. Soins et lien social. À propos du Patchwork des Noms. *Anthropologie et Sociétés*, *23*(2), 79-99.

Bryant, C. D. 2009. *Encyclopedia of death and the human experience*. Thousand Oaks, Calif. : SAGE Publications.

Burton, R. 2005 [1638]. *Anatomie de la mélancolie*. 1 vol. Paris, France : Gallimard.

Bussières, L. 2007. Rites funèbres et sciences humaines : synthèse et hypothèses. *Nouvelles perspectives en sciences sociales*. *3*(1), 61-139.

Bussières, L. 2009. Évolution des rites funéraires et du rapport à la mort dans la perspective des sciences humaines et sociales. Thèses de doctorat. Sudbury, Ontario Université Laurentienne, École des études supérieures.

Cacqueray, C. de. 2002. *La mort confisquée : Essai sur le déclin des rites funéraires*. Chambray-lès-Tours : CLD.

Callon, M. 1999. *Réseau et coordination*. Paris : Economica.

Cantin, S., R. Mager et C. Savary. 2000. *L'autre de la technique : perspectives multidisciplinaires*. Québec : Presses de l'Université Laval.

Caradec, V. 2007. L'expérience du veuvage. *Gérontologie et société*, *121*, 179‑ 93.

Caradec, V. 2008. *Sociologie de la vieillesse et du vieillissement*, Paris : Armand Colin.

Caratini, S. 2004. *Les non-dits de l'anthropologie*. Paris : Presses universitaires de France.

Caroly, S., V. Rocchi, P. Trompette et D. Vinck. 2005. Les professionnels des services aux défunts : compétences, savoirs, qualifications. *Revue française des affaires sociales*, *1*, 207-230.

Carvalho, S., D. Biro, E. Cunha, K. Hockings, W. C. McGrew, B. G. Richmond et T. Matsuzawa. 2012. *Current Biology*, *22*(6), R180–R181.

Castelli-Dransart, D. A. 2003. « Vivre après ? reconstructions identitaires de proches de personnes décédées par suicide ». Thèse de doctorat, Factulté de Lettres de Fribourg.

Castra M. 2003. *Bien mourir, sociologie des soins palliatifs*. Paris : Presses universitaires de France.

Castra, M. 2010. L'émergence d'une nouvelle conception du « bien mourir ». Les soins palliatifs comme médicalisation et professionnalisation de la fin de vie. *Revue internationale de soins palliatifs*, *25*(1), 14-17.

Castra, M. 2015. Les transformations sociales de la fin de vie et de la mort dans les sociétés contemporaines. *Empan*, *97*(1), 12.

Castra, M. et F. Schepens. 2015. Devenir professionnel en soins palliatifs. *Travail et emploi*, *1*, 53-69.

Cazeneuve, J. 1971. *Sociologie du rite*. Paris : Presses universitaires de France.

Chaïb, Y. 2006. Le rapatriement de la dépouille mortelle chez les immigrés maghrébins en France. *L'Autre*, 7(3), 399-411.

Champion F. 2004. De la désagrégation des rites dans les sociétés modernes. Dans E. Dianteill, D. Hervieu-Léger, I. Saint-Martin (dir.), *La modernité rituelle. Rites politiques et religieux des sociétés modernes*. Paris : L'Harmattan.

Champion F., S. Nizard et P. Zawadzki (dir.) 2008. Le sacré hors religion. Paris : L'Harmattan.

Champion, F. 2008. *Psychothérapie et société*. Paris : Armand Colin.

Charles, S. 2007. *L'hypermoderne expliqué aux enfants : correspondance 2003-2006*. Montréal : Liber.

Châtel, T. 2013. *Vivants jusqu'à la mort : accompagner la souffrance spirituelle en fin de vie*. Paris : Albin Michel.

Châtel, V. et S. Roy. 2008. *Penser la vulnérabilité : visages de la fragilisation du social*. Québec : Presses de l'Université du Québec.

Chaunu, P. 1978. *La Mort à Paris XVIe et XVIIe siècles*, Paris : Fayard.

Cherblanc, J. 2011. *Rites et rituels contemporains théories et pratiques*. Québec : Presses de l'Université du Québec.

Clavandier, G. 2004. *La mort collective : pour une sociologie des catastrophes*. Paris : CNRS.

Clavandier, G. 2008. Le droit contre les usages : la crémation, destination et statut des cendres. *Quaderni. Communication, technologies, pouvoir*, *67*, 107-124.

Clavandier, G. 2009a. *Sociologie de la mort. Vivre et mourir dans la société contemporaine*. Paris : Armand Colin.

Clavandier, G. 2009b. La crémation : des pratiques singulières à l'élaboration d'un cadre de référence. *Études sur la mort*, *132*, 65‑ 86.

Clayden, A., T. Green, J. L. Hockey et M. Powell. 2015. *Natural burial: landscape, practice and experience*. New York : Routledge.

Clerc, P. 2002. *Manuel à l'usage des thanatopracteurs*. Montpellier : Sauramps médical.

Corbin. J, 1991. *Trajectorys ananalytic tool.* Communication orale au stone symposium for the study of symbolic interaction, University of California, San Francisco, February 7-9.

Coulombe, P. E. 1982. Les coopératives funéraires. *Santé mentale au Québec*, 7(2), 71-73.

Crettaz, B. 2010. *Cafés mortels : sortir la mort du silence*. Genève : Labort et Fides.

Croitoru, Vasile N. 2012. *Les pratiques funéraires en Roumanie : traditions et nouvelles formes dans le monde chrétien aujourd'hui*.

Crubézy E., C. Masset, E. Lorans, F. Perrin, L. Tranoy (dir.) 2007 [2000]. *L'archéologie funéraire*, Paris : Errance.

Cuchet, G. 2002. L'au-delà à l'épreuve du feu : La fin du purgatoire (1914-1935) ? *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, *76*(4), 117-130.

Cuchet, G. 2014. Les morts utiles du purgatoire : Concept théologique, représentations et pratiques. *Terrain*, *62*, 82-99.

Cuisenier, J. 1998. Cérémonial ou rituel ? *Ethnologie française*, *28*(1), 10-19.

Cuisenier, J. 2006. *Penser le rituel*. Paris : Presses universitaires de France.

Damas, F. 2013. *La mort choisie : Comprendre l'euthanasie et ses enjeux*. Bruxelles : Editions Mardaga.

Dargent, C. 2011. Les protestants français au miroir des sondages : les enjeux d'un dénombrement. Dans S. Fath et J.-P. Willaime (dir.), *La nouvelle France protestante : Essor et recomposition au XXIe Siècle (p. 29-43)*. Genève : Labor et Fides.

Dartiguenave, J.-Y. et P. Dziedziczak. 2012. Familles et rites funéraires : vers l'autonomie et la personnalisation d'une pratique rituelle. *Recherches familiales*, *9*, 93-102.

Dassié, V. 2004. Histoires de linge, histoires de liens : reliques et souvenirs dans l'espace domestique contemporain. Dans S. Pennec (dir.), *Des Vivants et des morts. Des constructions de « la bonne mort » (p. 385-394)*. Brest : Université de Bretagne occidentale.

Dastur, F. 1998. *Comment vivre avec la mort ?* Saint-Sébastien-sur-Loire : Pleins feux.

Dastur, F. 2005. *Comment affronter la mort ?* Paris : Bayard.

Davies, D. J. .2005. *A brief history of death*. Malden, MA : Blackwell Pub.

Davies, D. J. 2003. Entrée « Cremation ». Dans C. D. Bryant et D. L. Peck (dir.) *Encyclopedia of Death and the Human Experience (p. 767-774)*. Thousand Oaks : Sage.

Davies, D. J. et H. Rumble. 2012. *Natural burial: traditional-secular spiritualities and funeral innovation*. London : Continuum.

Davies, D. J. et L. H. Mates. 2005. *Encyclopedia of cremation*. Burlington, Vt. : Ashgate.

Dayer, C. 2013. Élaborer sa posture à travers la thèse. Dans M. Hunsmann et S. Kapp (dir.) *Devenir chercheur : écrire une thèse en sciences sociales (p. 87-103)*. Paris : EHESS.

Déchaux, J.-H. 1997. *Le souvenir des morts : essai sur le lien de filiation*. Paris : Presses universitaires de France.

Déchaux, J.-H. 2000. L'intimisation de la mort. *Ethnologie française*, *30*(1), 153-162.

Déchaux, J.-H. 2001a. Un nouvel âge du mourir : la mort en soi ». *Recherches sociologiques*, *32*(2), 79-100.

Déchaux, J.-H. 2001b. La mort dans les sociétés modernes : la thèse de Norbert Elias à l'épreuve. *L'Année sociologique*, 51(1), 161.

Déchaux, J.-H. 2002. Mourir à l'aube du XXIe siècle. *Gérontologie et société*, *102*, 253-268.

Déchaux, J.-H. 2004a La mort n'est jamais familière. Propositions pour dépasser le paradigme du déni social. Dans S. Pennec (dir.) *Des vivants et des morts : des constructions de la « bonne mort »*, *(p. 17-26).* Brest : Centre de recherche Bretonne et Celtique.

Déchaux, J.-H. 2004b. Neutraliser l'effroi : vers un nouveau régime de deuil. Dans F. Lenoir et J.-P. de Tonnac (dir.), *La Mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances (p. 1153-1171).* Paris : Bayard.

Déchaux, J.-H. 2009. La mort incertaine. Dans P. Dreyer (dir.). *Faut-il faire son deuil ? Perdre un être cher et vivre (p. 193-208)*. Paris : Autrement.

Déchaux, J.-H. 2015. Intégrer l'émotion à l'analyse sociologique de l'action. *Terrains/Théories*, *2*.

Déchaux, J.-H., M. Hanus et F. Jésu. 1998. *Les familles face à la mort : entre privatisation et resocialisation de la mort*. Le Bouscat : L'Esprit du temps.

Delumeau, J. 1978. *La Peur en Occident XIVe-XVIIIe siècles*. Paris : Fayard.

Des Aulniers, L. 1982. La formation en thanatologie : une carte du monde. *Santé mentale au Québec*, *7*(2), 119-126.

Des Aulniers, L. 1997. *Itinérances de la maladie grave : le temps des nomades*. Paris : L'Harmattan.

Des Aulniers, L. 1998. Par terre et par feu, périgrinations humaines vers l'infini. *Frontières*, *10*(2), 15-20.

Des Aulniers, L. 2009. *La fascination : nouveau désir d'éternité ?* Québec : Presses de l'Université du Québec.

Detienne, M. 2008. *Où est le mystère de l'identité nationale ?* Paris : Éd. du Panama.

Devereux, G. 1983 [1970]. *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. Paris : Gallimard.

Devereux, G. 1985 [1972]. *Ethnopsychanalyse complémentariste*. Paris : Flammarion.

Devereux, G. 2012 [1967]. *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*. Paris : Flammarion.

Dianteill, E., D. Hervieu-Léger et I. Saint-Martin. 2004. *La modernité rituelle : rites politiques et religieux des sociétés modernes*. Paris : L'Harmattan.

Dierkens, A., J.-P. Schreiber et Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité. 2006. *Laïcité et sécularisation dans l'Union européenne. Bruxelles* : Université de Bruxelles.

Dif, M. 2003. *La maladie et la mort selon l'islam : rites et comportement*. Lyon : Tawhid.

Distelmans, W. et O. Grosjean. 2012. *Euthanasie et soins palliatifs : le modèle belge*. Bruxelles : Le Bord de l'eau.

Doise, W. Deschamps, J.-C. et Mugny, G. 1991. *Psychologie sociale expérimentale*. Paris : Amand Colin.

Donati, P. 2004. La relation comme objet spécifique de la sociologie. *Revue du MAUSS*, *24*(2), 233-254.

Donati, P. 2012. *Relational Sociology : A New Paradigm for the Social Sciences*. London : Routledge.

Donati, Pierpaolo et Margaret S. Archer. 2015. *The Relational Subject*. Cambridge : Cambridge University Press.

Dortier, J.-F. 2004. *L'homme, cet étrange animal : aux origines du langage, de la culture et de la pensée*. Auxerre : Éditions Sciences humaines.

Doughty, C. 2015a. *The Order of the Good Death*.

Doughty, C. 2015b. *Smoke gets in your eyes: and other lessons from the crematorium*.

Douglas, Mary. [1966] 1981. *De la souillure; essais sur les notions de pollution et de tabou*. Paris : Maspero.

Dubar, C. 1998. Trajectoires sociales et formes identitaires : clarifications conceptuelles et méthodologiques. *Sociétés Contemporaines*, *29*, 73-85.

Dubar, C. 2000. Quelles problématiques de socialisation dans les recherches sur les jeunes ? Dans G. Bajoit, F. Digneffe, J.-M. Jaspard et Q. Nollet de Brauwere (dir.) *Jeunesse et société. La socialisation des jeunes dans un monde en mutation (p. 43-47)*. Bruxelles : De Boeck.

Durigon, M., M. Guénanten et J. Marette. 2009. *Pratique de la thanatopraxie*. Issy-les-Moulineaux : Elsevier Masson.

Durkheim E. 2014 [1912]. *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*. Paris : CNRS.

Dutrieux, D. 2003. *La crémation*. 1 vol. Paris, France : MB Formation.

Dutrieux, D. 2011 [2002]. *La commune et la crémation*. Voiron : Territorial.

Duval, M. 1999. *Ni morts, ni vivants : Marins ! Pour une ethnologie du huis clos*. Paris : Presses universitaires de France.

Duvignaud, J. 1971 [1966]. *Introduction a la sociologie*. Paris : Gallimard.

Église catholique, Assemblée des chanceliers et chancelières du Québec, Église catholique et Assemblée des économes diocésains du Québec. 2010. *Le cimetière paroissial catholique au Québec : guide de gestion*. Montréal : Wilson & Lafleur.

Ehrenberg, A. 2000. *La Fatigue d'être soi. Dépression et société*. Paris : Odile Jacob.

Eliade, M. 2002 [1959]. *Le sacré et le profane*. Paris : Gallimard.

Elias, N. 1981. La solitude du mourant dans la société moderne. *Le Débat*, *12*(5), 83-104.

Elias, N. 1987 [1982]. *La solitude des mourants*. Paris : Christian Bourgois.

Epp, R., M. Lienhard et F. Raphael. 1992. *Catholiques, protestants, juifs en Alsace*. Alsatia.

Esquerre, A. 2009. De l'exhibition des cadavres. *Frontières*, *21*(2), 81-85.

Esquerre, A. 2011a. *Les os, les cendres et l'Etat*. Paris : Fayard.

Esquerre, A. 2011b. Les morts mobiles : Étude sur la circulation des cendres en France. *Raisons politiques*, *41*(1), 69-85.

Facy F. et M. Debout. 2004. L'épidémiologie évaluative : les limites en suicidologie » . Dans F. Chagnon, B. Mishara (dir.), *Évaluation de programmes en prévention du suicide (p. 65-82)*. Québec : Presses de l'Université du Québec.

Faivre, D. et G. Bencheikh. (dir.) 2013. *La mort en questions : approches anthropologiques de la mort et du mourir*. Toulouse : Érès.

Falardeau, J.-C. 2013. *Sociologie du Québec en mutation. Aux origines de la Révolution tranquille*. Québec : Presses de l'Université Laval.

Fassin, D. et S. Lézé (dir.) 2013. *La question morale : une anthologie critique*. Paris : Presses universitaires de France.

Fath, S. et J.-P. Willaime (dir.) 2011. *La nouvelle France protestante : Essor et recomposition au XXIe Siècle*. Genève : Labor et Fides.

Fawer Caputo, C. et M. Julier-Costes (dir.) 2015. *La mort à l'école : annoncer, accueillir, accompagner*. Louvain-la-Neuve : De Boeck.

Fédération française de crémation. 1972. *Flamme*. Ermont, France : Fédération française de crémation.

Fédération française de crémation. 1995. *Transition*. Paris, France : Fédération française de crémation.

Feifel, H. (dir.) 1959. *The meaning of death*. New York, : McGraw-Hill.

Feifel, H. (dir.) 1977. *New meanings of death*. New York : McGraw-Hill.

Fellous, M. 2001. *A la recherche de nouveaux rites : rites de passage et modernité avancée*. Paris : L'Harmattan.

Fernandez, F., S. Lézé et H. Marche (dir.) 2014. *Les émotions : Une approche de la vie sociale*. Paris : Archives contemporaines.

Fernandez, F., S. Lézé et H. Marche (dir.) 2008. *Le langage social des émotions. Études de sociologie de la santé*. Paris : Anthropos-Economica.

Festinger, L. 1957. *A theory of cognitive dissonance*. Stanford : Stanford University Press.

Fointiat, V., F. Girandola et P. Gosling. 2013. *La dissonance cognitive : quand les actes changent les idées*. Paris : Armand Colin.

Frazer, Sir J. G. 1981 [1890]. *Le rameau d'or*. Paris : Robert Laffont.

Freud, S. 2002 [1915]. *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort*. Récupéré de http://www.psychaanalyse.com/pdf/Considerations_actuelles_sur_la_guerre_et_sur_la%20mort_freud.pdf.

Freud, S. 2013 [1917]. *Deuil et mélancolie*. Paris : Payot.

Gagnon, S. 1987. *Mourir, hier et aujourd'hui : de la mort chrétienne dans la campagne québécoise au XIXe siècle à la mort technicisée dans la cité sans Dieu*. Québec : Presses de l'Université Laval.

Gamba, F. 2007a. Rituels postmodernes d'immortalité : les cimetières virtuels comme technologie de la mémoire vivante. *Sociétés*, *97*(3), 109-123.

Gamba, F. 2007b. La mort en Réseau : une re-sacralisation post-moderne. *International Review of Sociology*, *17*(1), 135-148.

Gamba, F. 2015. Vaincre la mort : reproduction et immortalité à l'ère du numérique. *Études sur la mort*, *147*, 169-179.

Gamba, F. 2016. *Mémoire et immortalité aux temps du numérique*. Paris : L'Harmattan.

Garces-Foley, K. (dir.) 2006. *Death and religion in a changing world*. Armonk : M. E. Sharpe.

Garces-Foley, K. et J. S. Holcomb. Contemporary American funerals. Personalizing tradition. Dans K. G Garces-Foley (dir.) *Death and Religion in a Changing World (p. 207-227)*. Armonk : M. E. Sharpe.

Garneau, V. 2014. Quand le souci des morts rejoint celui des vivants. *Argument*, *7*(2), 8-12.

Gebauer, G. et C. Wulf. 2004. *Jeux, rituels, gestes : les fondements mimétiques de l'action sociale*. Paris : Anthropos.

Geertz, C. 1983 [1973]. Bali interprétation d'une culture. Paris : Gallimard.

Genyk, I., I. Saint-Martin et M. Uhl. 2011. *De l'ar(t)chitecture en milieu hospitalier : Buraglio, Pistoletto, Spalletti*. Nanterre : Presses universitaires de Paris Ouest.

Giddens, A. 1976. *New rules of sociological method a positive critique of interpretative sociologies*. London : Hutchinson.

Giddens, A. 1979. *Central problems in social theory: action, structure, and contradiction in social analysis*. Berkeley : University of California Press.

Giddens, A. 1984. *The constitution of society: outline of the theory of structuration*. Cambridge : Polity Press.

Giddens, A. 1992. *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*. Cambridge : Polity Press.

Giddens, A. 1994 [1990]. *Conséquences de la modernité*. Paris : L'Harmattan.

Giddens, A. 1995. *Politics, sociology and social theory : encounters with classical and contemporary social thought*. Stanford : Stanford University Press.

Giddens, A. 2006 [1992]. *La Transformation de l'intimité : Sexualité, amour et érotisme dans les sociétés modernes.* Paris : Hachette.

Giddens, A. 2012 [1984]. *La constitution de la société : éléments de la théorie de la structuration*. Paris : Presses universitaires de France.

Giddens, A.1991. *Modernity and self-identity : self and society in the late modern age.* Stanford : Stanford University Press.

Gidoin, J. 2014. La réactualisation du lien de filiation chez les Vietnamiens de France à partir du bouddhisme. *Enfances, Familles, Générations*, *20*, 45-57.

Girard, R. 1983 [1972]. *La violence et le sacré*. Paris : Grasset.

Girel, S. et F. Soldini (dir.) 2013. *La mort et le corps dans les arts d'aujourd'hui.* Paris : L'Harmattan.

Gluckman, M. 1962. *Essays on the ritual of social relations*. Manchester : University Press.

Gluckman, M. 1963. *Order and rebellion in tribal Africa*. New York : The Free Press of Glencoe.

Goffman, E. 1973. *La mise en scene de la vie quotidienne*. Paris : Éditions de Minuit.

Goffman, E. 1974 [1967]. *Les rites d'interaction*. Paris : les Éditions de Minuit.

Goguel d'Allondans, T. 2003. *Anthropo-logiques d'un travailleur social : passeurs, passages, passants*. Paris : Teraedre.

Goguel d'Allondans, T. *Rites de passage, rites d'initiation*. Québec : Les Presses de l'Université Laval.

Gorer, G. 1995 [1965]. *Ni pleurs, ni couronnes ; précédé de Pornographie de la mort*. Paris : Éditions et Publications de l'École Lacanadienne.

Goyette, D. 2010. *Croque-morts et thanatologues*. Québec : Éditions Michel Quintin.

Greimas, A. J. 2002 [1966]. *Sémantique structurale : recherche de méthode*. Paris : Larousse.

Grimes, R. L. 1985. *Research in ritual studies : a programmatic essay and bibliography*. Chicago : American Theological Library Association.

Grimes, R. L. 1995. *Marrying and burying rites of passage in a man's life*. Boulder : Westview Press.

Grimes, R. L. 2002. *Deeply into the bone : re-inventing rites of passage*. Berkeley : University of California Press.

Grimes, R. L. 2013 [1982]. *Beginnings in ritual studies*. Waterloo : University Press of America.

Guiart, J. 1979. *Les Hommes et la mort rituels funéraires à travers le monde*. Paris : Le Sycomore.

Hanus, M. 2000. *La mort aujourd'hui*. Face à la mort. Paris : Frison-Roche.

Hanus, M. 2001. Le deuil de ces tout-petits enfants. *Études sur la mort*, *119*, 7-15.

Hanus, M. 2007. Suicide à l'école. *Études sur la mort*, *131*, 79-86.

Hanus, M. 2008. Le deuil après suicide. *Perspectives Psy*, 47(4), 350-358.

Hanus, M. et B. M. Sourkes. 1997. *Les enfants en deuil : portraits du chagrin*. Paris : Frison-Roche.

Hazen, C. 2013. *Soins de confort et de bien-être - Soins relationnels - Soins palliatifs et de fin de vie*. Issy-les-Moulineaux : Elsevier Masson.

Heberden, W. 1657. *A collection of the yearly bills of mortality, from 1657 to 1758 inclusive*. London : A. Millar in the Strand, Michael Laird Rare Books LLC.

Hentsch, T. 2005. *Le temps aboli : l'Occident et ses grands récits*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.

Hervieu-Léger, D. 1993. *La religion pour mémoire*. Paris : Cerf.

Hervieu-Léger, D. 1999. *La religion en mouvement le pélerin et le converti*. Paris Flammarion.

Hervieu-Léger, D. 2001. *La religion en miettes, ou, La question des sectes*. Paris : Calmann-Lévy.

Hétu, J.-L. 1989. *Psychologie du mourir et du deuil*. Montréal : Méridiens Klincksieck.

Hétu, J.-L. 2008. Avancer en âge : guide d'accompagnement pour le maintien à domicile pour les aînés et les proches aidants. Longueuil : Groupéditions.

Higgins R.W. 2003. L'invention du mourant. Violence de la mort pacifiée. *Esprit*, *1*, 139-68.

Hintermeyer, P. 1981. *Politiques de la* mort. Paris : Payot.

Hintermeyer, P. 2003. *Euthanasie, la dignité en question*. Paris : Buchet-Chastel.

Hintermeyer, P. 2004a. La quête de la bonne mort. Dans S. Pennec (dir.) *Des vivants et des morts : des constructions de la « bonne mort » (p. 100-110).* Brest : Centre de recherche Bretonne et Celtique.

Hintermeyer, P. 2004b. Les Critères du bien mourir. *Gérontologie et société*, *108*, 73-87.

Hintermeyer, P. 2007. Une mort sans souffrance ? *Cliniques méditerranéennes*, *75*(1), 135-144.

Hintermeyer, P. 2009. Choisir sa mort ? *Gérontologie et société*, *131*(4), 157-170.

Hintermeyer, P. 2013. Diffusion de la crémation et maîtrise de la thanatomorphose. *Corps*, *11*(1), 107-116.

Hirsch, E. 2006. *Face aux fins de vie et à la mort : éthique, société, pratiques professionnelles*. Paris : Vuibert.

Hirsch, E. et S. Pourchet. 2013. *L'euthanasie par compassion ? Manifeste pour une fin de vie dans la dignité*. Toulouse : Erès.

Hochschild, A. 1979. Emotion work, feeling rules, and social structure. *American journal of sociology*, *85*(3), 551-575.

Honneth, A. 2000. *La lutte pour la reconnaissance*. Paris : Cerf.

Horn, E. A. et W. J. Hoskins. 2011. Death Education: An Internationally Relevant Approach to Grief Counseling. *Journal for International Counselor Education*, *3*(1), 25-38.

Houseman, M. 1994. *Naven ou Le donner à voir essai d'interprétation de l'action rituelle*. Paris : CNRS.

Houseman, M. 2002. Qu'est-ce qu'un rituel ? *L'Autre*, *3*(3), 533–538.

Houseman, M. 2003. Vers un modèle anthropologique de la pratique psychothérapeutique. *Thérapie familiale*, *24*(3), 289-312.

Houseman, M. 2004. Vers une psychologie de la pratique rituelle ? *Critique*, *1*, 102-114.

Houseman, M. 2006. Relationality. Dans J. Kreinath, J. A. M. Snoek et M. Stausberg (dir.) *Theorizing rituals Classical Topics, Theoretical Approaches, Analytical Concepts (p. 413-428)*. Boston : Brill.

Houseman, M. 2008a. Rituel et émotions. *Systèmes de pensée en Afrique noire*, *18*, 7-40.

Houseman, M. 2008b. Relations rituelles et recontextualisation. Dans H. Wazaki (dir.), *Multiplicity of meaning and the Interrelationship of the Subject and the Object in Ritual and Body texts (p. 109-114*). Nagoya : Nagoya University.

Houseman, M. 2010a. Où sont les gigots d'antan ? *La cohérence des sociétés*, 247-270.

Houseman, M. 2010b. Des rituels contemporains de première menstruation. *Ethnologie française*, *40*(1), 57-66.

Houseman, M. 2012. *Le rouge est le noir : essais sur le rituel*. Toulouse : Presses universitaires du Mirail.

Hubert, O. 2000. *Sur la terre comme au ciel : la gestion des rites par l'Église catholique du Québec, fin XVIIe-mi-XIXe siècle*. Québec : Presses de l'Université Laval.

Hunsmann M. et S. Kapp. 2013. *Devenir chercheur : écrire une thèse en sciences sociales*. Paris : EHESS.

Hüsken, U. et F. Neubert (dir.) 2012. *Negotiating rites*. Oxford : Oxford University Press.

Institut de la statistique du Québec. 2014. *Le bilan démographique du Québec*.

Isambert, F. A. 1979. *Rite et efficacité symbolique : Essai d'anthropologie sociologique.* Paris : Cerf.

Iserson, K. V. 1994. *Death to dust : what happens to dead bodies ?* Tucson : Galen Press.

Jacquemin, D., D. de Broucker, (dir.) 2009. *Manuel de soins palliatifs : définitions et enjeux, pratiques de soins et accompagnement, psychologie et éthique*. Paris : Dunod.

Jacquet-Smailovic, M. 2006. *L'enfant, la maladie et la mort : La maladie et la mort d'un proche expliquées à l'enfant*. Bruxelles : De Boeck.

James, W. 1890/1950. The Principles of Psychology, Dover Publications.

James, W., K. G. Lange, S. Nicolas et S. Krauth-Gruber. 2006 [1895]. *Les émotions : 1884-1894*. Paris : L'Harmattan.

Jankélévitch, V. 1977. *La Mort*. Paris : Flammarion.

Jankélévitch, V. 1980. *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien. 1, la manière et l'occasion*. Paris : Seuil.

Jankélévitch, V. 1981a. *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien. 3, La volonté de vouloir*. Paris : Seuil.

Jankélévitch, V. 1981b. *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien. 2, La méconnaissance, le malentendu*. Paris : Seuil.

Javeau, C. 1988. *Mourir*. Bruxelles : Les Éperonniers.

Jeffrey, D. (dir.) 1991. *Sur le chemin de la mort. Religiologiques*. Montréal : Université du Québec à Montréal, Département des sciences religieuses.

Jeffrey, D. 1998. *Jouissance du sacré : religion et postmodernité*. Paris : Armand Colin.

Jeffrey, D. 2003. *Éloge des rituels*. Québec : Presses de l'Université Laval.

Jeffrey, D. 2007. La présence de la dépouille dans le rituel funéraire. *International Review of Sociology*, *17*(1), 149-155.

Jeffrey, D. 2011a. Ritualisation et régulation des émotions. *Sociétés*, *114*(4), 23.

Jeffrey, D. et A. Cardita (dir.) *La fabrique des rites*. Québec : Presses de l'Université Laval.

Jeffrey, D. et D. Le Breton (dir.) 1995. *Corps et sacré. Religiologiques*. Montréal : Université du Québec à Montréal, Département des sciences religieuses.

Jeffrey, D., D. Le Breton et J. J. Lévy. 2005. *Jeunesse à risque, rite et passage*. Québec : Presses de l'Université Laval.

Julier, M. 2011. « Socio-anthropologie des socialisations funéraires juvéniles et du vécu intime du deuil : les jeunes face à la mort d'un(e) ami(e) ». Thèse de doctorat Strasbourg, Université de Strasbourg.

Julier, M. 2012. Le monde des morts chez les jeunes. *Études sur la mort*. *142*(2), 125-144.

Jupp, P. C. 2006. *From dust to ashes: cremation and the British way of death*. New York : Palgrave Macmillan.

Kaufmann, J.-C. 1996. *L'Entretien compréhensif*. Paris : Nathan.

Kechidi, Med. 2005. La théorie de la structuration : Une analyse des formes et des dynamiques organisationnelles. *Relations industrielles*, *60*(2), 348-369.

Keirse, M. 2012. *Faire son deuil, vivre un chagrin : un guide pour les proches et les professionnels*. Bruxelles : De Boeck.

Keirse, M. 2014. *Fin de vie, soins palliatifs, euthanasie*. Louvain-la-Neuve : De Boeck.

Kreinath, J., J. A. M. Snoek et M. Stausberg (dir.) 2006. *Theorizing rituals Classical Topics, Theoretical Approaches, Analytical Concepts*. Boston : Brill.

Kreinath, J., J. A. M. Snoek et M. Stausberg (dir.) 2007. *Theorizing Rituals : Annotated Bibliography of Ritual Theory, 1966-2005*. Boston : Brill.

Kuberski, P. 2006. « La crémation et l'Eglise : principales étapes d'une histoire mouvementée ». Thèse de doctorat, Université M. Bloch (Strasbourg). Faculté de théologie catholique.

Kuberski, P. 2012. *Le christianisme et la crémation*. Paris : Cerf.

Labescat, Gil. 2011. Vers une mort à la carte : la crémation. Représentations collectives et modalités individuelles. *Le Sociographe HS*, *4*, 79-96.

Labescat, Gil. 2014. L'avenir des cimetières n'est pas une chimère. *L'avenir des cimetières du Québec (p. 40-49)*. Société québécoise d'ethnologie.

Lachance, A. 2000. *Vivre, aimer et mourir en Nouvelle-France la vie quotidienne aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Montréal : Libre Expression.

Lachance, J. 2011. *L'adolescence hypermoderne : le nouveau rapport au temps des jeunes*. Québec : Presses de l'Université Laval.

Lachance, J. 2012. *Socio-anthropologie de l'adolescence : lecture de David Le Breton*. Québec : Presses de l'Université Laval.

Lafontaine, Céline. 2008. *La société postmortelle : la mort, l'individu et le lien social à l'ère des technosciences*. Paris : Seuil.

Lama, A. et E. Mercier. 2005. Sondage Ipsos-SFVP. Les Français et l'organisation des obsèques : souhaits et attentes.

Lamarche, J. 1965. *Le scandale des frais funéraires*. Montréal : Éditions du Jour.

Lamine, A.-S. 2004. *La cohabitation des dieux : pluralité religieuse et laïcité*. Paris : Presses universitaires de France.

Laplanche, J. et J.-B. Pontalis. 1984 [1967]. *Vocabulaire de la psychanalyse*. Paris : Presses universitaires de France.

Laplantine, F. 1996. *La description ethnographique*. Paris : Nathan.

Laramée, A. 1991. *La recherche en communication éléments de méthodologie*. Québec : Presses de l'Université du Québec.

Lardellier, P. (dir.) 2015. *Actualité d'Erving Goffman, de l'interaction à l'institution*. Paris : L'Harmattan.

Lardellier, P. 2003. *Théorie du lien rituel : anthropologie et communication*. Paris : L'Harmattan.

Lardellier, P. 2005. *Les nouveaux rites : du mariage gay aux Oscars*. Paris : Belin.

Lardellier, P. 2007. *Faut-il brûler les rites ?* Grolley : l'Hèbe.

Larocque, L. M. 1993. *La mort, les rites funéraires, le deuil et l'autopsie chez les Juifs et les Musulmans*. Québec : Ministère de la sécurité publique.

Larouche, J.-M. 1991a. La mort et le mourir, d'hier à aujourd'hui. *Religiologique*, *4*.

Larouche, J.-M. 1991b. *Éros et Thanatos sous l'oeil des nouveaux clercs*. Montréal : VLB.

Larouche, J.-M. et G. Ménard. 2001. *L'étude de la religion au Québec : bilan et prospective.* Québec : Presses de l'Université de Laval.

Latour, B. 2006a. *Nous n'avons jamais été modernes : essai d'anthropologie symétrique*. Paris : La Découverte.

Latour, B. 2006b. *Changer de société : refaire de la sociologie*. Paris : La Découverte.

Latour, B. et P. Lemonnier. 1994. *De la préhistoire aux missiles balistiques : l'intelligence sociale des techniques*. Paris : La Découverte.

Latour, B. et S. Woolgar. 2008 [1979]. *La vie de laboratoire*. Paris : La Découverte.

Le Berre, R. 2013. « Le deuil : expérience et réception collective ». Thèse de doctorat, Villeneuve d'Ascq Nord, École doctorale Sciences de l'homme et de la société.

Le Breton, D. 1991. *Passions du risque*. Paris : Métailié.

Le Breton, D. 1995. *Anthropologie de la douleur*. Paris : Métailié.

Le Breton, D. 1998. *Les passions ordinaires : anthropologie des émotions*. Paris : Métailié.

Le Breton, D. 2001. *Anthropologie du corps et modernité*. Paris : Presses universitaires de France.

Le Breton, D. 2002. *La sociologie du corps*. Paris : Presses universitaires de France.

Le Breton, D. 2003. *La peau et la trace : sur les blessures de soi*. Paris : Métailié.

Le Breton, D. 2005. *Rites personnels de passage*. *43*(3). Paris : CNRS.

Le Breton, D. 2006. Le cadavre ambigu : approche anthropologique. *Études sur la mort*, *129*(1), 79-90.

Le Breton, D. 2007. La mort comme instance de transgression : les jeunes générations. *International Review of Sociology*, *17*(1), 157-165.

Le Breton, D. 2010. *Expériences de la douleur : entre destruction et renaissance* Paris : Métailié.

Le Breton, D. 2012. *L'interactionnisme symbolique*. Paris : Presses universitaires de France.

Le Breton, D. 2013. *Corps en formes*. Paris : CNRS.

Le Guay, D. 2012. *La mort en cendres : la crémation aujourd'hui, que faut-il en penser ?* Paris : Cerf.

Léger, P. 2008. *La mort et l'au-delà*. Montréal : Novalis.

Lemieux, R. et R. Richard. 1985. *Survivre… la religion et la mort*. Montréal : Éditions Bellarmin.

Lemonnier, M. et K. Pesquera. 2007. *Thanatopraxie : Technique, histoire et pratique au quotidien*. Montpellier : Sauramps Médical.

Lemonnier, Mélanie. 2006. « Thanatopraxie et thanatopracteurs : étude ethno-historique des pratiques d'embaumement ». Thèse de doctorat, Université Paul Valéry.

Lemonnier, P. 2004. Mythiques chaînes opératoires. *Techniques & Culture. Revue semestrielle d'anthropologie des techniques*, *43-44*.

Lenoir, F. et J.-P. de Tonnac. 2004. *La mort. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Paris : Bayard.

Leonetti, J. et R. Badinter. 2015. *C'est ainsi que les hommes meurent*. Paris : Plon.

Leroi Gourhan, A. 1993a [1943]. *Milieu et technique : Évolution et techniques*. Paris : Albin Michel.

Leroi Gourhan, A. 1993b [1945]. *L'Homme et la matière : Évolution et techniques*. Paris : Albin Michel.

Leroi Gourhan, A. 2013 [1964]. *Le geste et la parole, la mémoire et les rythmes*. Paris : Albin Michel.

Leroi Gourhan, A. 2014 [1964]. *Le geste et la parole, technique et langage*. Paris : Albin Michel.

Lévi-Strauss, C. 1962. *La pensée sauvage*. Paris : Plon.

Lévi-Strauss, C. 1971. *L'homme nu. Mythologiques IV*. Paris : Plon.

Lienhard, M. 2011. *Histoire et aléas de l'identité Alsacienne*. Strasbourg : La *Nuée Bleue.*

Lindemann, E. M. D. 1944. Symptomatology and management of acute grief. American Journal of Pyschologye, *101*, 141-148.

Linteau, R., J.-C. Durocher et F. Richard. 1986. *Histoire du Québec contemporain Tome 2 : Le Québec depuis 1930.* Montréal : Boréal.

Lipovetsky, G. 1983. *L'ère du vide essais sur l'individualisme contemporain*. Paris : Gallimard.

Lugan, J.-C. 2009. *La systémique sociale*. Paris : Presses universitaires de France.

Lussier, R. 2000. « La mort «lyrique» : éléments en vue d'une problématisation des représentations de la mort chez les aînés du baby-boom au Québec ». Thèses de doctorat, Université du Québec à Montréal.

Lyotard J.-F. 1979. *La condition postmoderne rapport sur le savoir*. Paris : Éditions de Minuit.

Macdonald, D. 2006. *The Encyclopedia of Mammals*. Oxford : University Press.

Mace, G. 2010. *Guide d'élaboration d'un projet de recherche en sciences sociales*. Bruxelles : De Boeck.

Machelon, J.-P., L. Marion et France. Ministère de l'intérieur. 2006. *Les relations des cultes avec les pouvoirs publics : travaux de la commission de réflexion juridique*. Collection des rapports officiels. Paris : la Documentation française.

Machin, L. 2014. *Working with loss and grief : a theoretical and practical approach*. Los Angeles : Sage.

Maertens, T. 1979. *Le jeu du mort essai d'anthropologie des inscriptions du cadavre*. Paris : Aubier Montaigne.

Maisonneuve, J. 1988. *Les rituels*. Paris : Presses universitaires de France.

Marzano, M. 2007. *La mort spectacle : enquête sur l'horreur-réalité*. Paris : Gallimard.

Mauss, M. 1971. *Essais de sociologie*. Paris : Éditions de Minuit.

Mauss, M. 1995 [1926]. *Sociologie et anthropologie*. Paris Presses universitaire de France.

Mayer, M. 2009. Crémation et religion dans notre monde sécularisé. *Études sur la mort*, *132*, 111-115.

Mayer, M. et B. Py. 2014. *Éthique & crémation : réflexions sur une liberté éclairée*. Nancy : Presses universitaires de Nancy.

Meagher, D. K., et D. E. Balk (dir.) 2013. *Handbook of Thanatology: The Essential Body of Knowledge for the Study of Death, Dying, and Bereavement*. New York : Routledge.

Ménard, G. 2006. *Petit traité de la vraie religion*. Paris : Téraèdre.

Ménard, G. et P. St-Germain (dir.) 2008. *Des jeux et des rites*. Montréal : Liber.

Michaels, A. 2015. *Homo Ritualis: Hindu Ritual and Its Significance to Ritual Theory*. Oxford : University Press.

Michaud Nérard, F. 2007. *La révolution de la mort*. Paris : Vuibert.

Michaud Nérard, F. 2012. *Une révolution rituelle : accompagner la crémation*. Ivry-sur-Seine : Éd. de l'Atelier.

Miles, M. B. et A. M. Huberman. 2003. *Analyse des données qualitatives*. Bruxelles : De Boeck.

Mills, C. W. 1977 [1959]. *L'imagination sociologique*. Paris : Maspero.

Milot, M. 2008. *La laïcité*. Montréal : Les Éditions Novalis.

Mishara, B. L. et R. G. Riedel. 1984. *Le vieillissement*. Paris : Presses universitaires de France.

Mitford, J. 1998 [1963]. *The American way of death revisited*. New York : Alfred A. Knopf.

Mohen, J.-P. 1995. *Les rites de l'au-delà*. Paris : Odile Jacob.

Mohen, J.-P. 2003. *Cimetières autour du monde : un désir d'éternité*. Paris : Éditions Errance.

Moïse, J. 2002. *Adolescence, initiation et prostitution*. Montréal : Éditions du Mistral.

Molinié, M. 2006a. *Soigner les morts pour guérir les vivants*. Paris : Les Empêcheurs de penser en rond.

Molinié, M. 2006b. Le tabou des morts, entre passé et présent. *Études sur la mort*, *129*(1), 47-57.

Molinié, M. 2008. Logiques du deuil et construction du sens : un abord clinique. *Pratiques psychologiques*, *14*(4), 461-469.

Montclos, Xavier de. 2002. *Brève histoire de l'Église de France*. Paris : Cerf.

Morgan, L. H. 1971 [1877]. *La société archaïque*. Paris : Anthropos.

Morin, E. 1976 [1951]. *L'homme et la mort*. Paris : Seuil.

Morin, E. 1984. *Sociologie*. Paris : Fayard.

Morin, E. 1999. *L'intelligence de la complexité*. Paris : Montréal : L'Harmattan.

Morin, E. 2008 [1977-2004]. *La méthode*. Paris : Seuil.

Morin, E. 2014 [1990]. *Introduction à la pensée complexe*. Paris : Points.

Morin, E., C. Perlès, et B. Vandermeersch. 1982. *Histoire et archéologie. La mort dans la préhistoire*. Dijon : Archéologia.

Nathan, T. (dir.) 1988. *Rituels de deuil, travail du deuil*. Paris : La Pensée sauvage.

Nathan, T. 1994. *L'influence qui guérit*. Paris : Odile Jacob.

Neimeyer, R. A. 2015. *Techniques of Grief Therapy : Assessment and Intervention*. Londres : Routledge.

Neimeyer, R. A., D. L. Harris, H. R. Winokuer et G. F. Thornton. 2011. *Grief and Bereavement in Contemporary Society : Bridging Research and Practice*. Londres : Routledge.

Neimeyer, R. A., J. Wittkowski et R. P. Moser. 2004. Psychological research on death attitudes : an over view and evaluation. *Death Studies*, *28*(4), 309-340.

Nonnis Vigilante, S. 2004. Pour une histoire de la crémation en Italie, XIX-XXIe siècles. *Études sur la mort*, *125*, 79-90.

Northcott, H. C. 2001. *Dying and death in Canada.* Aurora : Garamond Press.

Nugier, A. 2009. Histoire et grands courants de recherche sur les émotions. *Revue électronique de Psychologie Sociale*, *4*, 8-14.

Olivier de Sardan, J.-P. 1995. La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie. *Enquête*, *1*, 71-109.

Olivier de Sardan, J.-P. 2000. Le « je » méthodologique. Implication et explicitation dans l'enquête de terrain. *Revue française de sociologie*, *41*(3), 417-445.

Otero, M. 2012. *L'ombre portée : l'individualité à l'épreuve de la dépression*. Montréal : Boréal.

Otero, M. et S. Roy. 2013. *Qu'est-ce qu'un problème social aujourd'hui : repenser la non-conformité*. Québec : Presses de l'Université du Québec.

Otto, R. 1995 [1917]. *Le sacré*. Paris : Payot.

Parkes, C. M. 2001. A historical overview of the scientific study of bereavement. Dans M. S. Stroebe, R. O. Hansson, W. Stroebe et H. Schut, *Handbook of bereavement*

research : Consequences, coping, and care (p. 25-45). Washington, DC : American Psychological Association.

Parkes, C. M. 2003 [1972]. *Le deuil : études du deuil chez l'adulte*. Paris : Frison-Roche.

Parkes, C. M. 2003. Le deuil : études du deuil chez l'adulte. Face à la mort. Paris : Frison-Roche.

Parkes, C. M. 2010. Grief : Lessons from the Past, Visions for the Future. *Psychologica Belgica*, *50*(1-2).

Passeron, J.-C. 1990. Biographies, flux, itinéraires, trajectoires. *Revue française de sociologie*, 3-22.

Paugam, S. (dir.) 2012. *L'enquête sociologique*. Paris : Presses universitaires de France.

Peneff, J. et H. S. Becker. 2009. *Le goût de l'observation : comprendre et pratiquer l'observation participante en sciences sociales*. Paris : La Découverte.

Pennec, S. (dir.) 2004. *Des vivants et des morts : des constructions de la « bonne mort »*. Brest : Université de Bretagne occidentale.

Perpere, M., et S. de Thoury. 1979. *La dernière demeure de l'homme préhistorique.* Dans J. Giart, *Les Hommes et la mort rituels funéraires à travers le monde (316 - 19)*. Paris : Le Sycomore.

Péruchon, M. 1997. *Rites de vie, rites de mort : les pratiques rituelles et leurs pouvoirs : une approche transculturelle*. Paris : ESF.

Petit, A. 2004. Mourir en terre d'immigration. Conception et traitement de la mort chez les immigrés en France. Dans F. Lenoir et J.-P. de Tonnac (dir.), *La Mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances (p. 1173-1184).* Paris : Bayard.

Picard, M. 1995. *La littérature et la mort*. Paris : Presses universitaires de France.

Piette, A. 1992. La photographie comme mode de connaissance anthropologique. *Terrain. Revue d'ethnologie de l'Europe*, *18*, 129-136.

Piette, A. 1996. *Ethnographie de l'action l'observation des détails*. Paris : Métailié.

Piette, A. 1999. *La religion de près l'activité religieuse en train de se faire*. Paris : Métailié.

Piette, A. 2005. *Le temps du deuil : essai d'anthropologie existentielle*. Paris : Éditions de l'Atelier.

Pourchez, L. et D. Bonnet. 2007. *Du soin au rite dans l'enfance*. Ramonville-Saint-Agne : Erès.

Popper, K. R. 1973 [1935]. *La logique de la decouverte scientifique*. Paris: Payot.

Prothero, S. 2001. *Purified by fire : a history of cremation in America*. Berkeley : University of California Press.

Py, B. 2008. *La crémation et le droit en Europe*. Paris : Presses universitaires de Nancy.

Py, B. et M. Mayer. 2011 [2008]. *La crémation et le droit en Europe*. Nancy : Presses universitaires de Nancy.

Que faire lors d'un décès. 2015-16. Gouvernement du Québec.

Rachédi, L., J. Le Gall et V. Leduc. 2010. Réseaux transnationaux, familles immigrantes et deuils. *Lien social et Politiques*, *64*, 175-187.

Racine, G. 2000. *La production de savoirs d'expérience chez les intervenants sociaux le rapport entre l'expérience individuelle et collective*. Paris : L'Harmattan.

Radcliffe-Brown, A. R. 1972 [1968]. *Structure et fonction dans la société primitive*. Paris : Éditions de Minuit.

Ragon, M. 1981. *L'espace de la mort : essai sur l'architecture, la décoration et l'urbanisme funéraires*. Paris : Albin Michel.

Ramsay, R. W. 1979. Bereavement : a behavioral treatment of pathological grief. Dans P. Sjoden, S. Bates, and W. Dockens (dir.), *Trends in Behaviour Therapy*. New York : Academic.

Rappaport, R. A. 1999. *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge : Cambridge University press.

Recours, F. 2009. Sondage Credoc. Les Français souhaitent un rite funéraire moins ostentatoire et plus centré sur l'intime, *223*.

Ricœur, P. 1985. *Temps et récit*. Paris : Seuil.

Ritzer, George. 2000 [1993]. The McDonaldization of Society. New Century ed. Thousand Oaks : Pine Forge Press.

Rivière, C. 1996. *La ritualisation du quotidien*. Paris : Armand Colin

Rivière, C. 1997. Structure et contre-structure dans les rites profanes. Dans M. Segré, M. (dir.), *Rites, mythes et symboles dans la société contemporaine p. 101-122)*. Paris : L'Harmattan.

Roberge, M. 2014a. *Rites de passage au XXIe siècle : entre nouveaux rites et rites recyclés*. Québec : Presses de l'Université Laval.

Roberge, M. 2014b. En guise de conclusion : Pour une relecture de nos rituels dans la société contemporaine. *Ethnologies*, *28*(2), 213-222.

Robert, Martin. 2015. Disposer de son cadavre : la naissance de la crémation au Québec (1874-1914). Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal.

Rosa, H. 2012 [2010]. *Aliénation et accélération : vers une théorie critique de la modernité tardive*. Paris : La Découverte.

Rosa, H. 2013 [2005]. *Accélération : une critique sociale du temps*. Paris : La Découverte.

Rosenblatt, P. C. 2001. A social constructionist perspective on cultural differences in grief. Dans M. S. Stroebe, R. O. Hansson, W. Stroebe, et H. Schut (dir.) *Handbook of bereavement research : Consequences, coping, and care (p. 285-300).* Washington DC : American Psychological Association Press.

Rosenblatt, P. C. 2014. Death and bereavement in later adulthood: Cultural beliefs, behaviors, and emotions. Dans L. A. Jensen (dir.) *The Oxford handbook of human culture and development : An interdisciplinary perspective (p. 697-709*). New York : Oxford University Press.

Rosenblatt, P. C. 2015. Grief in small scale societies. Dans C. M. Parkes, P. Laungani et B. Young (dir.), *Death and bereavement across cultures (p. 23-41).* London : Routledge.

Rosnay, J. de. 1975. *Le macroscope vers une vision globale*. Paris : Seuil.

Roudaut, K. 2012. *Ceux qui restent : sociologie du deuil*. Rennes : Presses universitaires de Rennes.

Rouillard, P. 1999. *Histoire des liturgies chrétiennes de la mort et des funérailles*. Paris : Cerf.

Rudolph, M. 2008. *Ritual performances as authenticating practices: cultural representations of Taiwan's aborigines in times of political change*. Berlin : Lit.

Ruellan, J. 2011. Les cérémonies « civiles » en développement et en quête de sens. *Études sur la mort*, *140*(2), 55-61.

Rumble, H., J. Troyer, T. Walter et K. Woodthorpe. 2014. Disposal or dispersal ? Environmentalism and final treatment of the British dead. *Mortality*, *19*(3), 243-260.

Sahlins, M. 1976. *Age de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*. Paris : Gallimard.

Sauvayre, R. 2013. *Les méthodes de l'entretien en sciences sociales*. Paris : Dunod.

Schechner, R. 2003 [1977]. *Performance theory*. New York : Routledge.

Schechner, R. 2013 [2002]. *Performance studies : an introduction*. New York : Routledge.

Scheid, J. (dir.) 2008. *Pour une archéologie du rite : nouvelles perspectives de l'archéologie funéraire*. Rome : École française de Rome.

Schepens, F. 2013. *Les soignants et la mort*. Toulouse : Érès.

Schnitzler, B., A.-M. Adam et Musée archéologique de Strasbourg. 2008. *Rites de la mort en Alsace : de la préhistoire à la fin du XIXe siècle*. Strasbourg : Musées de la ville de Strasbourg.

Schön, D. A. 1994. *Le praticien réflexif : à la recherche du savoir caché dans l'agir professionnel*. Montréal : Logiques.

Segalen, M. 1998. *Rites et rituels contemporains*. Paris : Nathan.

Segré, M. 1997. (dir.), *Rites, mythes et symboles dans la société contemporaine*. Paris : L'Harmattan.

Sellami, M. *Adolescentes voilées. Du corps souillé au corps sacré*. Québec : Presses de l'université Laval.

Signoli, M. (dir.) 2008. *Socio-anthropologie*, *22*.

Simard, J. et F. Brault. 2008. *Cimetières : patrimoine pour les vivants*. Québec : Éditions GID.

Simonis, Y. 1977. Le cannibalisme des Iroquois : comportement social, environnements, structures de l'esprit. *Anthropologie et Sociétés*, *1*(2), 107-122.

Singer, Christiane. 2007. *Derniers fragments d'un long voyage*. Paris : Albin Michel.

Socio-anthropologie de la mort : Louis-Vincent Thomas : dix ans après, 3/4. 2005. Revue de l'Institut de Sociologie, Bruxelles : Université Libre.

Soubieux, M.-J. 2010. *Le deuil périnatal*. Paris : Éditions Fabert.

Souffron V. 2004. Pratique et philosophie crématiste : analyse des cohérences et des mutations d'un anti-rite. Dans S. Pennec (dir.) *Des vivants et des morts : des constructions de la « bonne mort » (p. 293-201).* Brest : Centre de recherche Bretonne et Celtique.

Souffron, V. 1999. « Choix de mort, choix de vie. Pour une socio-anthropologie de la crémation ». Thèse de doctorat en sociologie, Université Toulouse 2.

Soulé, B. 2007. Observation participante ou participation observante ? Usages et justifications de la notion de participation observante en sciences sociales. *Recherches qualitatives*, *27*(1), 127-140.

St-Germain, P. et G. Ménard (dir). 2008. *Des jeux et des rites*. Montréal : Liber.

St-Onge, S. 2001. *L'industrie de la mort*. Québec : Nota bene.

Star, S. L. 2010. Ceci n'est pas un objet-frontière ! Réflexions sur l'origine d'un concept. *Revue d'anthropologie des connaissances*. *4*(1), 18-35.

Star, S. L. et J. R. Griesemer. 1989. Institutional Ecology, « Translations » and Boundary Objects : Amateurs and Professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology, 1907-39. *Social Studies of Science*, *19*(3), 387-420.

Stroebe, M., H. Schut et J. Van den Bout. 2013. *Complicated Grief: Scientific Foundations for Health Care Professionals*. Londres : Routledge.

Suzuki, H. 1998. Japanese death rituals in transit: from household ancestors to beloved antecedents. *Journal of contemporary Religion*, 13(2), 171-188.

Suzuki, H. 2000. *The Price of Death. The funeral industry in contemporary Japan*. Stanford : Stanford university Press.

Suzuki, H. 2003a. Mcfunerals : the transition of Japanese funerary services. *Asian Anthropology*, *2*, 49-78.

Suzuki, H. 2003b. The Japanese way of death. Dans C. D. Bryant et D. L. Peck (dir.) *Encyclopedia of Death and the Human Experience (p. 656-672)*. Thousand Oaks : Sage.

Tambiah, S. J. 1979. *A performative approach to ritual*. London : Oxford University Press.

Taylor, C. 2003 [1989]. *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*. Montréal : Boréal.

Taylor, C. 2011 [2007]. *L'âge séculier*. Montréal : Boréal.

Terrolle, D. 2010. Recyclage. *Études sur la mort*, *137*(1), 95-101.

Thebault, F. 2004. *Le patrimoine funéraire en Alsace 1804-1939 : du culte des morts à l'oubli*. Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg.

Thévenot, L. 2006. *L'action au pluriel : sociologie des régimes d'engagement*. Paris : La Découverte.

Thiel, M.-J. et B. Kaempf (dir). 2008. *Les rites autour du mourir*. Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg.

Thomas, L.-V. 1975. *Anthropologie de la mort*. Paris : Payot.

Thomas, L.-V. 1978. *Mort et pouvoir.* Paris : Payot.

Thomas, L.-V. 1980. *Le cadavre : de la biologie a l'anthropologie*. Bruxelles : Complexe.

Thomas, L.-V. 1984. *Fantasmes au quotidien*. Paris : Méridiens Klincksieck.

Thomas, L.-V. 1985. *Rites de mort : pour la paix des vivants*. Paris : Fayard.

Thomas, L.-V. 1989. *Une galaxie anthropologique : hommage à Louis-Vincent Thomas.* Montpellier : Quel corps ?

Thomas, L.-V. 1991. *La mort en question : traces de mort, mort des traces*. Paris : L'Harmattan.

Thomas, L.-V. 1993. *Mélanges thanatiques : deux essais pour une anthropologie de la transversalité*. Paris : L'Harmattan.

Thomas, L.-V. 1997. *Anthropologie de l'Ailleurs. Présence de Louis-Vincent Thomas. Prétentaine.* Montpellier : Université Paul Valéry, Montpellier 3, Institut de recherches sociologiques et anthropologiques (IRSA).

Thomas, L.-V. 2000. *Les chairs de la mort : corps, mort, Afrique*. Le Plessis-Robinson : Institut d'édition Sanofi-Synthélabo.

Thomas, L.-V. 2013. *Cinq essais sur la mort africaine*. Paris, France : Éd. Karthala.

Thompson, H. 1889. *Modern cremation; its history and practice, with information relating to the recently improved arrangements made by the Cremation Society of England*. London : Paul Trench.

Tillier, A.-M. 2013. *L'homme et la mort : l'émergence du geste funéraire durant la préhistoire*. Paris, France : CNRS.

Trimaille, C. 2003. « Approche sociolinguistique de la socialisation langagière d'adolescents ». Thèse de doctorat. Université Stendhal Grenoble 3.

Trompette, P. 2005. « Une économie de la captation : les dynamiques concurrentielles au sein du secteur funéraire ». *Revue française de sociologie*, *46*(2), 233-264.

Trompette, P. 2008. *Le Marché des défunts*. Paris : Presses de Sciences Po.

Trompette, P. et D. Vinck. 2009. Retour sur la notion d'objet-frontière. *Revue d'anthropologie des connaissances*, *3*(1), 5-27.

Trompette, P. et O. Boissin. 2000. Entre les vivants et les morts, au royaume du marché funéraire. *Sociologie du Travail*, *42*(3), 483-504.

Trompette, P. et S. Caroly. 2004. En aparté avec les morts. Peur, rires, larmes au travail, les métiers du funéraire. *Terrain*, *43*, 63-85.

Trompette, P. et S. Caroly. 2006. La compétence de service comme compétence de coordination et de composition. Autour du conseiller funéraire. *Pistes*, *8*(1).

Trompette, P. Une économie de la captation. Les dynamiques concurrentielles dans le secteur funéraire. *Revue française de sociologie, 46*(2), 233-264.

Truc, G. et A. Esquerre. 2011. Les morts, leurs lieux et leurs liens . *Raisons politiques*, *41*(1), 5-11.

Turner, V. W. 1982. *Celebration studies in festivity and ritual*. Washington, DC : Smithsonian Institution Press.

Turner, V. W. 1990 [1969]. *Le Phénomène rituel : structure et contre-structure*. Paris : Presses universitaires de France.

Uhl, M. (dir.) 2015. *Les récits visuels de soi : mises en récit artistiques et nouvelles scénographies de l'intime*. Nanterre : Presses universitaires de Paris Ouest.

Uhl, M. 2002. Mort et recherche, éléments d'épistémologie complémentariste. Dans J.-M. Brohm et D. Le Breton (dir.) *L'anthropologie de la mort aujourd'hui : journées d'études, 30-31 mai 2002*. Bruxelles : Université libre de Bruxelles.

Uhl, M. 2004. *Subjectivité et sciences humaines : essai de métasociologie*. Paris : Beauchesne.

Uhl, M. 2008. Le sujet oublié de la sociologie. *Connexions*, *89*(1), 91‑ 106.

Uhl, M. et J.-M. Brohm. 2003. *Le sexe des sociologues : la perspective sexuelle en sciences humaines*. Bruxelles : La Lettre volée.

Urbain, J.-D. 1998. Peut-on commémorer sans tombe, sans traces ? Dans J.-H. Déchaux, M. Hanus, F. Jésu (dir.) *Les familles face à la mort : entre privatisation et resocialisation de la mort (p. 293-303)*. Paris : L'Esprit du temps.

Urbain, J.-D. 2004. La cendre et la trace. La vogue de la crémation. Dans F. Lenoir et J.-P. de Tonnac (dir.), *La Mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances (p. 1206-1217).* Paris : Bayard.

Urbain, J.-D. 2005 [1989]. *L'archipel des morts. Cimetières et mémoires en Occident.* Paris : Payot.

Vacher, L.-M. 2005. *Une petite fin du monde : carnet devant la mort*. Montréal : Liber.

Vachon, M. 2010. « Vivre au chevet de la mort : une analyse phénoménologique et interprétative de l'expérience spirituelle et existentielle d'infirmières qui accompagnent des patients en fin de vie ». Thèse de doctorat en psychologie, Université du Québec à Montréal.

Vaidis, D. 2011. *La dissonance cognitive : approches classiques et développements contemporains*. Paris : Dunod.

Valentin, F., I. Rivoal, C. Thevenet et P. Sellier (dir). 2014. *La chaîne opératoire funéraire : ethnologie et archéologie de la mort*. Paris : Éditions de Boccard.

Van Andel, P. et D. Bourcier. 2013. *De la sérendipité dans la science, la technique, l'art et le droit*. Paris : Hermann.

Van Gennep, A. 1981 [1909]. *Les rites de passage.* Paris : Picard.

Van Gennep, A. 1982 [1924]. *Manuel de folklore francais contemporain*. Paris : Picard.

Vandendorpe, F. 1999. Un cadre plus normatif qu'il n'y paraît : les pratiques funéraires. *Hermès*, *25*, 199-205.

Vattimo, G. 1987. *La fin de la modernité : Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*. Paris : Seuil.

Vattimo, G. 1990. *La société transparente*. Paris : Desclée de Brouwer.

Véron, B. 2009. Entrée « Funeral director ». Dans C. D. Bryant et D. L. Peck (dir.) *Encyclopedia of Death and the Human Experience (p. 469-472)*. Thousand Oaks : Sage.

Véron, B. 2010. Planifier ses obsèques : raisons et enjeux identitaires d'une pratique nouvelle. *Sociologie*, *1*(2), 199-213.

Véron, B. 2011. Le rituel personnalisé. Efficacité pratique et symbolique de la prévoyance funéraire. Dans J. Cherblanc (dir.) *Rites et symboles contemporains. Théories et pratiques (p. 123-134)*. Montréal : Presses de l'Université du Québec.

Véron, B. 2012. « Préparer sa fin de vie et ses obsèques : pratiques, enjeux, socialisation familiale ». Thèse de doctorat, Paris, Institut d'études politiques.

Veyrié, N (dir.) 2011. *Morts sociales. Le sociographe.* Montpellier.

Veyrié, N. 2006. « Deuils et héritages : confrontations : restes, traces et empreintes du proche ». Thèse de doctorat en sociologie, Montpellier, Université Paul Valéry.

Vinit, F. 2007. *Le toucher qui guérit : du soin à la communication*. Paris : Belin.

Vitenti, L. 2012. « Couper le fil de la vie : suicide et rituels de mort chez les Atikamekw de Manawan ». Thèse de doctorat en anthropologie, Université de Montréal.

Vogler, B., O. Kammerer-Schweyer et H. Nonn. 2003. *Nouvelle histoire de l'Alsace : une région au coeur de l'Europe*. Toulouse : Privat.

Vogther, D. L. 1703. *Disputation de Moris Moerentium Altdorfii*. British Library Shelf.

Volant, E. 2001. La religion et la mort au Québec. Dans J.-M. Larouche et G. Menard (dir.), *L'etude de la religion au Québec. Bilan et prospective.* Québec : Les Presses de l'Universite Laval.

Vovelle, M. 1973. *Mourir autrefois attitudes collectives devant la mort aux XVIIe et XVIIIe*. Paris : Gallimard.

Vovelle, M. 1983. *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*. Paris : Gallimard.

Vovelle, M. 1997. Les nouveaux rituels de la mort en Occident. Dans M. Péruchon (dir.) *Rites de vie, rites de mort. Les pratiques rituelles et leurs pouvoirs : une approche transculturelle (p. 211-226)*. Paris : ESF Éditeur.

Walter, T. 1994. *The revival of death*. London : Routledge.

Walter, T. 1996. *The eclipse of eternity : a sociology of the afterlife*. New York : St. Martin's Press.

Walter, T. 1999. *On bereavement : the culture of grief*. Buckingham : Open University Press.

Weber, M. 1965 [1904]. *Essais sur la théorie de la science*. Paris : Plon.

White, H. C. 2011. *Identité et contrôle : une théorie de l'émergence des formations sociales*. Paris : EHESS.

Whyte, W. F. 1955. *Street corner society the social structure of an italian slum*. Chicago : University of Chicago Press.

Wolf, Judith. 2010. « Des corps morts à l'hopital ». Thèse de doctorat en anthropologie, EHESS.

Woodthorpe, K. 2009. Entrée « Pre-need arrangements ». Dans C. D. Bryant et D. L. Peck (dir.) *Encyclopedia of Death and the Human Experience (p. 817-820)*. Thousand Oaks : Sage.

Woodthorpe, K. 2011. Researching death: methodological reflections on the management of critical distance. *International Journal of Social Research Methodology*, *14*(20), 99-109.

Wulf, C. 2004. *Penser les pratiques sociales comme rituels : ethnographie et genèse de communautés*. Paris : L'Harmattan.

Wulf, C. 2005. Introduction. Rituels. Performativité et dynamique des pratiques sociale. *Hermès, La Revue*, *43*(3), 9-20. Paris : CNRS.

Wulf, C. 2007. *Une anthropologie historique et culturelle : rituels, mimésis sociale et performativité*. Paris : Téraèdre.

Young, B. 2003. *Une mort très digne : l'histoire du cimetière Mont-Royal*. Montréal : McGill-Queen's University Press.

Zajonc, R. B. 1968. Attitudinal effects of mere exposure. *Journal of personality and social psychology*, *9*(2), 1-27.

Zech, E. 2006. *Psychologie du deuil : impact et processus d'adaptation au décès*. Sprimont : Mardaga.

Zech, E. 2013. *Psychologie du deuil : Impact et processus d'adaptation au décès d'un proche*. Primento.

Zylberberg, J. 1986. *Masses et postmodernité*. Paris : Méridiens Klincksieck.

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

Gil LABESCAT

UQÀM
Université du Québec à Montréal

La ritualisation dans la trajectoire du mourir : L'action rituelle funéraire

Enquête sur la crémation France-Québec

Résumé

Cette thèse de doctorat propose de comprendre la spécificité rituelle des pratiques funéraires au début du XXIe siècle. Les analyses rituelles classiques (interactionnistes et structuro-fonctionnalistes) nous ont conduit à nous intéresser au processus rituel plutôt qu'au rituel lui-même et à cheminer par l'entremise d'une approche de l'action rituelle, plutôt que par celle des fonctions ou des symboles. Pour restreindre la part de réalité sociale étudiée, nous avons considéré que, parmi les différentes transformations funéraires, le phénomène de la crémation était une porte d'entrée pour comprendre cette spécificité.

Cette thèse poursuit un double objectif :

1) Le premier objectif est descriptif. Dans la trajectoire du mourir, à partir d'une perspective relationnelle, nous avons exploré le processus funéraire, notamment celui ayant pour perspective la crémation comme mode de transformation du corps, en le décomposant comme une chaîne opératoire du mourir. Nos données sont recueillies par la méthode de la participation observante de pratiques au sein du milieu funéraire. L'exemplarité du phénomène crématiste, en tant que pratique réunissant les attributs de l'évolution récente funéraire à partir des années 1980, a dirigé notre sélection vers un échantillon diversifié dans deux contextes socioculturels (France et Québec) et deux agglomérations (Strasbourg et Montréal) où le taux de crémation est historiquement élevé.

2) Le second objectif consiste à comprendre la spécificité de la ritualisation funéraire à partir de ces données, en s'intéressant à l'action rituelle en train de se faire dans le processus funéraire, c'est-à-dire expliquer la mise en forme et en acte de relations sociales. Par-delà une lecture socioanthropologique de l'organisation des relations contextuelles de ritualisation, une lecture psychosociologique des actions rituelles complète l'interprétation.

Notre compréhension de la spécificité du processus rituel funéraire fait apparaître la complexité relationnelle de cette pratique sociale : d'une part, en tant qu'actions interagies par et dans des relations interindividuelles, faisant appel à des ressources réflexives (habilitantes) et permettant la réduction de l'état de dissonance provoqué par la mort; d'autre part, en tant qu'actions enserrées par et dans les règles des systèmes sociaux. La mise à jour de la prépondérance de ces caractéristiques relationnelles dans la ritualisation funéraire actuelle a pour vocation de comprendre à la fois la diversification des pratiques funéraires et leur normalisation.

Mots clés : mort, rite, rituel, deuil, crémation, thanatologie, intervention, théorie relationnelle, théorie de la structuration, théorie de l'action rituelle.

Abstract

This doctoral thesis aims to understand the specific ritual burial practices in the early twenty-first century. The classic ritual analyses (structural-functionalist and interactionist) led us to focus on the ritual process rather than on the ritual itself, so we adopted a ritual action perspective. To reduce the focus on the social reality studied, we posit that among the various transformations of funerals, the phenomenon of cremation is a gateway to understand this specificity. This thesis has two objectives: 1) The first is descriptive. In the path of dying, from a relational understanding, we explored the funeral process, notably the cremation, as a mode of body transformation as an operational chain of dying. Our data was collected through the method of observing participation in funeral practices. The phenomenon of cremation, as a practice combining the attributes of the recent funeral evolution from the 1980s, led to our selection of a diverse sample in two sociocultural contexts (France and Quebec) and two cities (Strasbourg and Montreal) where the cremation rate is historically high. 2) The second objective is to understand the burial ritual from this data, focusing on the ritual surrounding the funeral process, while explaining the setting, form and act of social relations. In addition to a socio-anthropological reading of the organisation of the contextual relations behind ritual, a psychosocial reading completes the interpretation of the ritual actions.

Our comprehension of funerary rituals shows the complexity of this social practice. In one hand as actions, through interpersonal relations, appeal to reflexive resources (enabling) and allow the reduction of dissonant state caused by death. On the other hand, as actions surrounding the rules of the social system. This new data on the preponderance of these relational features within the current funeral rituals, aims to understand both the diversification of funeral practices and their standardisation.

Tags: death, rite, ritual, mourning, cremation, embalming, response, relational theory, structuration theory, theory of ritual action.