

Université de Montréal

Le deuil au Québec : rituels spontanés et informels

par Geneviève Boyer

Département de sociologie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté
en vue de l'obtention du grade de Maître ès science (M.Sc)
en sociologie

Décembre 2018

© Geneviève Boyer, 2018

Résumé

Mon mémoire porte sur les rituels informels et spontanés de deuil. Ces rituels séculiers se produisent à l'extérieur des cadres institutionnalisés. Certaines de leurs formes sont connues dans l'espace public, les rassemblements après des attentats terroristes ou les croix sur le bord des routes par exemple. À ces formes, j'ajoute des rituels propres à l'espace privé, l'affichage au mur des photographies de personnes décédées notamment.

Ma recherche est guidée par la question suivante : « qu'est-ce que les différents rituels informels de deuil nous apprennent sur le sens que les individus confèrent à la mort au Québec? ». Pour y répondre, j'ai fait des observations de rituels de deuil dans l'espace public, des monuments spontanés et des rassemblements. J'ai aussi mené des entretiens semi-dirigés auprès de personnes recrutées sur les réseaux sociaux et trois familles dont la plupart des membres ne s'associent pas aux religions officielles, des « individus séculiers ».

Je me penche sur les rituels informels de deuil en croisant deux perspectives : celle de la religion vécue (avec des auteurs comme Ammerman, Sullivan, Grigore) et celle de la non-religion (Lee). C'est sous l'angle de la « non-religion vécue » que je m'intéresse aux pratiques de deuil contemporaines et à la manière dont le patrimoine religieux influence les rituels informels de deuil au Québec. Puisqu'il s'agit majoritairement d'objets profanes et de rassemblements séculiers réinvestis de sens, je constate que les rituels informels de deuil constituent une forme de non-religion vécue.

Mots-clés : deuil, mort, rituels, Québec, non-religion, Lois Lee, religion vécue, sociologie des religions.

Abstract

My master's thesis is about informal and spontaneous grief rituals. Those rituals are located outside institutional organizations. Some forms of informal grief rituals in the public sphere are well known, the ceremonial meetings after terrorist attacks or the crosses on the side of the road for example. To these forms, I add rituals specific to the private space such as hanging photographs of deceased people on the wall.

My research is guided by the following question: 'What does the informal grief rituals teach us about the meaning individuals give to death in Quebec?' During my fieldwork, I made observations of various grief rituals in the public sphere, spontaneous monuments and gatherings. I also conducted semi-structured interviews with people recruited on social networks and three families whose members are not associated with official religions, the 'secular individuals'.

I look at the informal grief rituals by crossing two perspectives : lived religion (with authors like Ammerman, Sullivan, Grigore) and non-religion (Lee). It is from the angle of 'lived non-religion' that I am interested in contemporary mourning practices and in the way which religious heritage influences informal grief rituals in Quebec. Because they are mostly secular objects and gatherings reinvested with meaning, I observe that informal grief rituals are a form of lived non-religion.

Keywords : grief, death, rituals, Quebec, non-religion, Lois Lee, lived religion, sociology of religion.

Table des matières

Résumé.....	i
Abstract.....	ii
Table des matières.....	iii
Liste des figures.....	v
Remerciements.....	vii
Préambule : L'indifférente et l'humaniste.....	1
Section 1 : Mise en place.....	8
Chapitre 1 : Interroger le deuil et ses rituels, problématique et cadre théorique.....	9
I. La problématique et la question de recherche.....	9
II. L'apport de Lois Lee.....	11
III. La « non-religion vécue » pour comprendre les pratiques de deuil.....	13
Chapitre 2 : Parcours ethnographique, cadre méthodologique.....	16
I. Corpus et méthodologie en deux temps.....	16
II. Premières pistes.....	24
Section 2 : De la perspective de la photographe.....	26
Chapitre 3 : Les rituels dans l'espace privé.....	27
<i>Carnet de bord I : à l'intérieur des foyers.....</i>	<i>27</i>
I. Commémorations et matérialité dans l'espace privé.....	30
II. Retour sur les particularités des rituels de deuil dans l'espace privé.....	38
Chapitre 4 : Les rituels dans l'espace public.....	40
<i>Carnet de bord II: l'ombre et la lumière.....</i>	<i>40</i>
I. Commémorations et matérialité dans l'espace public I : les rassemblements.....	43
II. Les monuments spontanés.....	47
<i>Carnet de bord (suite) : les vélos fantômes.....</i>	<i>47</i>
III. Commémorations et matérialité dans l'espace public II.....	52
IV. Retour sur les particularités des rituels de deuil dans l'espace public.....	57
Section 3 : De la perspective de la sociologue.....	58
Chapitre 5 : Rapport à la mort et aux croyances.....	59

I. Rapport à la mort	59
II. Les croyances	64
III. Écart d'interprétation	72
Chapitre 6 : Sur les traces des monuments de deuil spontanés et informels : les croix sur le bord des routes.....	76
I. Les croix de chemin.....	76
II. Des croix de chemin aux croix sur le bord des routes.....	83
Conclusion : Les rituels informels de deuil au Québec : les traces d'une religion vécue	90
I. Au-delà de la croix : les autres formes de rituels informels de deuil	91
II. Le sens conféré à la mort : les rituels, la matérialité et les croyances.....	95
III. Retour sur la typologie des cultures existentielles de Lee	97
Bibliographie.....	98

Liste des figures

Figure 1. Photographie du grand-père de Laurence dans la cuisine de la maison familiale à Sherbrooke (© Laurence, 28 mai 2017).....	27
Figure 2. Photographie du grand-père et de la grand-mère de Laurence sur le bord de la fenêtre de sa chambre, dans son appartement. (© Geneviève Boyer, 29 mai 2017).	28
Figure 3. Vigile de solidarité avec les musulman(e)s du Québec, métro Parc (© Geneviève Boyer, 30 janvier 2017).	40
Figure 4. Rassemblement de quartier contre l’islamophobie, métro Mont-Royal (© Geneviève Boyer, 29 janvier 2018).	42
Figure 5. Vélo blanc accroché à la barrière entre le trottoir et la route sous le viaduc des Carrières de la rue St-Denis (© Geneviève Boyer, 20 septembre 2017).	49
Figure 6. Rassemblement de cyclistes au pied de la côte Camilien-Houde à Montréal à la suite du décès d’un jeune cycliste à cet endroit quelques jours plus tôt (© Geneviève Boyer, 6 octobre 2017).	50
Figure 7. Monument spontané au pied de la côte Camilien-Houde à Montréal (© Geneviève Boyer, 25 octobre 2017).	51
Figure 8. Croix sur le Boulevard de Montbrun, Boucherville (© Geneviève Boyer, 19 février 2017).....	53
Figure 9. Pancarte sur le viaduc du Boulevard de Montarville, Boucherville (© Geneviève Boyer, 19 février 2017).....	53
Figure 10. Affiche et fleurs accrochées sur les poteaux de lumières devant le parc Jeanne-Mance (© Geneviève Boyer, 21 mai 2017).....	54
Figure 11. Vélo blanc accroché à un poteau à l’intersection du boulevard Rosemont et Iberville à Montréal (© Geneviève Boyer, 21 juin 2017).	55
Figure 12. À gauche, les vestiges d’une croix de chemin à une intersection dans la ville de Boucherville (© Geneviève Boyer, 18 juin 2018). À droite, la même croix de chemin avant sa démolition en 2017 (© http://www.patrimoineduquebec.com/croix/Boucherville.html).....	77
Figure 13. Croix sur la rue de Montbrun, Boucherville (© Geneviève Boyer, 19 février 2017).....	84

À grand-maman, une femme inspirante

Remerciements

Je voudrais d'abord remercier chaleureusement tous les participants, de près ou de loin, à ma recherche. Sachez que, sans votre participation et vos paroles, cette recherche n'aurait jamais abouti. J'espère que ces entretiens sur un sujet difficile, la mort et le deuil, vous auront apporté à vous aussi quelque chose de positif et d'enrichissant. Merci de m'avoir fait confiance et de m'avoir révélé une partie de votre intimité.

Une grande partie de mes remerciements vont à ma directrice, Barbara, sans qui ce mémoire n'aurait pas été possible. Du séminaire sur Kracauer, aux demandes de bourses, aux rencontres dans ton bureau, tu as toujours été présente pour assurer un suivi et ma réussite. Ton aide et ton appui lors de mon parcours à la maîtrise ont été inestimables. Je t'en suis fortement reconnaissante.

Je voudrais remercier le Conseil de recherche en Sciences humaines du Canada pour son aide financière lors de la dernière année qui m'aura permis de compléter ma maîtrise. Je souhaite aussi mentionner le Département de sociologie de l'Université de Montréal pour son support financier, technique et aussi humain. Lors de mes cinq années d'étude à l'Université de Montréal, j'ai rencontré de nombreux étudiants, jeunes chercheurs et professeurs avec qui j'ai eu des discussions plus enrichissantes les unes que les autres.

Mes dernières pensées se dirigent vers mes proches sans qui cette aventure de plus de deux ans n'aurait pas été possible. Merci à mes parents et à mes frères pour leur appui inconditionnel. Merci à mes ami(e)s, surtout Catherine, Ariane et Cassandra qui sont toujours présentes lors des réussites et lors des difficultés de parcours. Finalement, merci à mon copain, Antoine, qui m'inspire et me motive un peu plus chaque jour à continuer sur la voie de la recherche et de la réflexion.

Préambule : *L'indifférente et l'humaniste*

Ce texte écrit sous la forme d'une pièce de théâtre permet de faire dialoguer deux figures idéaltypiques : un humaniste et une indifférente. Il s'agit de leur donner vie à travers une rencontre et une conversation fictive qui permet de mettre en place une situation construite où ils entrent en interaction. Plusieurs contextes funéraires ont inspiré l'atmosphère de ce dialogue. Si ces figures ne désignent pas des personnes réelles, elles renvoient à une posture inspirée d'un mouvement séculier, l'humanisme, et, en contraste, à une position qui ne s'intéresse pas aux questionnements existentiels et aux croyances, l'indifférence. Cette posture d'indifférence est pertinente en raison de son extériorité et son ouverture sur la possibilité de considérer différents horizons de croyances. Ces figures sont mises en scène dans ce dialogue en raison de leur position contrastée au plan des questionnements existentiels et des croyances séculières : l'une est associée à un mouvement connu et bien établi et l'autre se situe complètement à l'extérieur de ces thématiques. Il s'agit de faire dialoguer la certitude et le désintérêt.

L'humaniste et l'indifférente peuvent se croiser d'une manière anonyme dans une foule quelconque. Ils sont des inconnus. Ils n'ont aucune idée de qui est l'autre, à quoi il/elle s'identifie ou ce à quoi il/elle croit. Ils n'auraient aucune raison de le savoir puisque l'une, l'indifférente, n'aborde pas le sujet des croyances dans le cadre d'une discussion informelle. L'autre, l'humaniste, ne peut sans doute pas entreprendre une longue discussion avec une personne qui est considérée comme n'étant pas réceptive à ces thématiques tout en ayant, de son côté, des croyances et une appartenance à un mouvement défini.

Imaginons que l'humaniste rencontre néanmoins une personne indifférente. Leur rencontre a lieu lors de funérailles dans un salon funéraire. Il s'agit d'un moment particulier où l'ambiance, presque irréelle et hors du quotidien, semble permettre une transition vers une discussion sur la mort et les questionnements existentiels.

Vignette théorique : l'évolution des rituels funéraires au Québec

Les rituels funéraires se sont transformés au cours de l'histoire du Québec. Selon des statistiques datant de 2009, 50,3% des funérailles ont lieu à l'église et 29,6% dans un salon

funéraire exclusivement (Bussières, 2009 : 169). Pourtant, à Montréal en particulier, le salon funéraire est le lieu du rituel de deuil sélectionné le plus souvent, même si l'église ne reste pas loin derrière. Les statistiques sont de 43,2% pour le salon funéraire et 42,8% pour l'église (Bussières, 2009 : 174-175). Les autres funérailles sont privées. Avant les années 1970 et 1980, les rituels de deuil duraient plusieurs jours et étaient encadrés par l'Église catholique et les familles des défunts : les rites de deuil étaient entre autres constitués d'un cortège et d'une veillée funèbre (Roberge, 2015 : 182). Aujourd'hui, ils se sont grandement transformés et sont plus courts; le salon funéraire et la crémation ont gagné en popularité. Le deuil – depuis les années 1960 – est vécu d'une manière plus personnelle, concentré sur le soi, alors qu'avant, lors des veillées dans la maison familiale, le deuil était davantage traversé en groupe (Lussier, 1999). Les rituels de deuil sont maintenant organisés pour les personnes en deuil et personnalisés pour eux (Poirier, 2001 : 57). La transformation des rites funéraires de l'église aux entreprises privées organisant les salons funéraires a amené leur commercialisation (Prioleau, 2011 : 59).

Le salon funéraire est à Val-D'Or, une ville en région dans le nord du Québec. Un membre de leur famille élargie, leur grand-oncle, était décédé et ils devaient retourner dans leur région natale de l'Abitibi-Témiscamingue. Les funérailles et le temps des fêtes semblent être les seuls moments où ils prennent le temps d'y retourner pour y revoir la famille éloignée. Ces funérailles deviennent alors un lieu de retrouvailles de la grand-tante ou du petit-cousin vus il y a quelques années lors d'un *party* de Noël. Arrivés sur les lieux, un salon funéraire avec ses murs beiges et les nombreuses urnes exposées, les différents membres de la famille se mélangent et se donnent des nouvelles. Lors de la cérémonie au premier étage, des textes religieux sont lus par un célébrant et en, arrière-plan, un montage de diverses photos de la vie du défunt joue en boucle. Ces funérailles dans un salon funéraire, même si elles sont à saveur religieuse, permettent à l'humaniste de renouer avec ses croyances concernant la valeur donnée à l'humanité.

Par la suite, les membres de la famille montent au deuxième étage dans un mouvement ressemblant à une chorégraphie maintes fois répétée. Le changement d'espace a semblé modifier l'atmosphère. Le groupe s'est retrouvé autour d'un buffet de salades froides et de sandwichs « pas d'croûtes ». Contrairement au premier étage qui reste porteur d'émotions

fortes, cet espace où l'ambiance est plus décontractée devient un lieu de sociabilité particulier. Chacun de leur côté, l'humaniste et l'indifférente se laissent porter par le hasard de la conversation superficielle qui peut amener à discuter spontanément avec plusieurs personnes. Grâce à cette atmosphère de sociabilité particulière, l'humaniste et l'indifférente ont fini par se rencontrer. La conversation a tourné nécessairement sur le lien de l'un et l'autre avec la personne décédée. Est-ce que la particularité de l'événement permettra de faire émerger des questionnements existentiels sur la mort ou est-ce que les protagonistes resteront dans le confort de la conversation superficielle?

Approchons-nous et écoutons ce qu'ils disent. L'humaniste mentionne rapidement l'importance qu'il accorde aux funérailles. Il considère que ce rassemblement est essentiel, il lui permet d'être en contact avec des proches. Il ne cache pas non plus son appartenance à un mouvement particulier. Les principes d'humanité et d'universalité sont les bases sur lesquelles reposent ses croyances et son jugement moral. Le mouvement humaniste, auquel il dit s'associer à la suite d'un passage à Londres, accorde aussi beaucoup d'importance au savoir, à l'objectivité et à la science en général¹.

Arrêtons-nous un instant sur la perspective de l'indifférente qu'elle présente en réponse aux propos de l'humaniste. L'indifférente a mentionné qu'elle est venue pour rendre hommage à la personne décédée et témoigner son soutien à la famille. La célébration autour de l'événement et les textes religieux lus lors de la cérémonie ne la touchent pas du tout. Elle n'a pas d'opinion sur ceux-ci. Elle semble simplement avoir une attitude blasée, de pure indifférence, comme si elle vivait le tout dans une bulle la coupant du monde extérieur. Les parois de cette bulle la « protègent » contre les questionnements existentiels. La vie

¹ Cette vision du mouvement humaniste est située. Elle provient d'une étude réalisée par Lois Lee en Grande-Bretagne en 2015. Dans ce pays, il s'agit d'un mouvement encadré par une organisation importante. Au Québec, une association laïque existe. Elle est pourtant moins organisée et possède moins de ressources. Les croyances humanistes au Québec semblent être plus personnelles et moins encadrées par une organisation. Les deux principales organisations humanistes au Québec sont l'Association humaniste du Québec et la Fondation humaniste du Québec. En 2010, l'Association humaniste du Québec comptait 244 membres. Voir Fondation humaniste du Québec, *À propos de l'AHQ*, <http://assohum.org/a-propos/>, site consulté le 18 juillet 2018.

quotidienne permet-elle à l'indifférente de s'étourdir et, ainsi, d'y rester plongée? Pourtant, le contexte lors duquel l'humaniste l'a rencontrée se situe complètement en dehors de la routine de la vie quotidienne. Imaginons que cet événement particulier permet à l'indifférente de considérer autre chose qui lui permettrait de s'extirper de cette position. Seulement la suite de la rencontre pourra révéler un possible changement d'attitude.

Au moment de cette réflexion, l'indifférente est réceptive et pourrait changer d'avis. L'indifférence constitue une position de *statu quo* qui est difficile à maintenir dans le temps et encore plus lors des moments existentiels. Un élément déclencheur, le décès d'un membre de sa famille, provoque une ouverture vers d'autres perspectives de sa part. Sa discussion avec l'humaniste pourrait l'influencer et l'amener sur le chemin des diverses croyances séculières.

En présentant son point de vue, l'humaniste, une personne ayant certaines croyances tout en se situant à l'extérieur de la religion, se rend compte qu'il est loin de faire partie de la majorité. L'indifférente le déstabilise par son recul; son absence d'opinion lui permet d'avoir un regard extérieur. L'indifférente de son côté est surprise que quelqu'un s'associe si fortement à un mouvement. Elle reconnaît que les questionnements de ce type sont littéralement inhibés par le référant « fourre-tout » que peut-être l'athéisme. Elle s'aperçoit en écoutant l'humaniste lui présenter sa perspective que même si quelqu'un ne s'associe pas à une religion, les croyances, comme d'autres facettes de l'individu, peuvent être particulièrement complexes :

— « Souvent, les gens pensent que lorsqu'on n'est pas religieux, on est athées. Nos croyances ne sont pas remises en question. Je m'éloigne de cette perspective et je tente de la questionner avec les personnes que je rencontre. Je pense qu'il existe des croyances hors de la religion. Le fait de ne pas s'associer à une religion ne devrait pas être la fin de la réflexion; c'est plutôt un passage vers de multiples autres possibilités. » s'emporte l'humaniste.

À travers leur dialogue, l'humaniste ne veut pas non plus convaincre l'indifférente qu'elle possède des croyances fixes. L'humaniste tente plutôt de modifier son regard par rapport à quelque chose qu'elle ne considérait pas avant : la multiplicité des croyances séculières.

Un changement se produit alors chez l'indifférente. La discussion arrive à un point de non-retour. Elle semble considérer l'univers des croyances en sortant de sa bulle neutre et routinière. Est-ce le rituel de cycle de vie que sont les funérailles auxquelles ils assistent qui a provoqué ce changement? Sa discussion avec l'humaniste n'est pas restée sans conséquence.

Les croyances de l'un et l'indifférence de l'autre, opposées au début de la discussion, sont des identifications qui ne semblent alors même plus être nécessaires :

— « Pourquoi est-ce qu'on aurait besoin de se donner une appartenance singulière en lien avec nos croyances? Pourquoi notre appartenance à un mouvement devrait être aussi rationnelle? » Mentionne l'indifférente qui se pose de plus en plus de questions sur sa position d'indifférence et sur les croyances non religieuses globalement.

L'humaniste, alors en quête de réponses, s'identifie d'une manière rationnelle à un certain modèle en raison de l'existence d'un mouvement plus cadré. Chez d'autres, les croyances séculières semblent davantage se retrouver dans les émotions et la sentimentalité². Grâce à l'intervention de l'indifférente et à son évolution dont l'humaniste a été témoin, il se rend alors compte que les croyances peuvent être floues et mouvantes dans le temps. Il n'est pas obligatoire de suivre le cadre donné par les religions institutionnalisées. L'humaniste considère se détacher de ce mouvement pour se tourner vers une compréhension de ses croyances d'une manière plus personnelle et à travers des émotions ainsi que certaines intuitions.

Les personnages en dialogue se trouvent alors du côté du séculier d'une manière flottante. Ils n'ont pas de croyances bien définies. Leurs croyances peuvent être basées sur leurs expériences personnelles plutôt que sur des mouvements institutionnalisés. L'humaniste,

² « C'est ça je pense que j'suis vraiment plus quelqu'un dans le ressenti et justement j'aime pas trop, je ne sais même pas comment moi-même me l'expliquer alors je n'arrive pas à associer ça à un seul courant. Je pense que la vie aussi c'est un beau mélange de plein de choses. Donc, probablement que j'emprunte un peu de mes croyances à un courant qui est plus athée, mais probablement qu'il a des trucs qui se retrouvent autant dans la religion catholique que dans, t'sais moi je crois au fait que j'suis un peu tout en même temps t'sais et je prends de ce qui, de ce qui me nourrit et ce qui m'interpelle moi et ce qui fait sens pour moi. » (entretien avec Laurence, 23 ans, étudiante, 29 mai 2017)

maintenant en réflexion, considère toutefois qu'il ne faut pas évacuer entièrement l'influence des mouvements séculiers religieux existants puisqu'ils permettent aux individus d'obtenir certaines références. Le cas de l'indifférente est particulier puisqu'elle se situe maintenant dans une zone de questionnements sur le plan des croyances. La question de ses référents à partir desquels baser ses croyances séculières se pose. Est-ce qu'elle suivra ses sentiments et ses impressions qui sont ressorties lors des funérailles ou se basera-t-elle sur des éléments de sa vie quotidienne? Les croyances séculières seraient-elles entièrement déterminées par des moments exceptionnels ou la vie quotidienne aurait-elle une influence? Les événements exceptionnels semblent être les moments déclencheurs qui sont marquants pour l'individu et tout porterait à croire que ces moments déterminants laissent ensuite leur marque dans le quotidien. Ce quotidien auquel les deux individus retourneront à la suite des funérailles et de cette discussion singulière.

Cette conversation fictive souligne les enjeux et les caractéristiques des personnages sous une forme différente qui se distingue d'un texte descriptif traditionnel³. Il s'agit d'un préambule permettant d'entrer dans le cœur du sujet avant d'introduire l'objet de mon mémoire : le deuil dans le Québec contemporain.

La mise en scène de la figure de l'humaniste et de l'indifférente était aussi une manière d'introduire l'approche conceptuelle de Lois Lee (2015), les cultures existentielles. Lee considère que les identités séculières, les cultures existentielles⁴, sont porteuses de sens et sont multiples. La culture existentielle qui se rapproche le plus de l'indifférence est la culture « anti-existentielle » en raison de son ancrage encore important dans la vie quotidienne. Cette culture existentielle repose sur des maximes de vie comme « to give a purpose to life » sur lesquelles l'individu se guide dans la vie quotidienne (Lee, 2015 : 170). Lee considère qu'il ne s'agit pas d'une absence de croyances. Il s'agirait plutôt d'une autre manière de donner un

³ L'idée a jailli à la suite de la lecture d'un texte de Simmel sur la coquetterie. Il met en scène une discussion entre la figure idéale typique de la coquette et celle du philosophe (2016 [1901]).

⁴ Les cultures existentielles constituent une typologie développée par Lois Lee dans son ouvrage afin de différencier les diverses croyances et rituels non religieux.

sens. Elle laisse donc la possibilité que les croyances ne touchent pas toujours les questionnements existentiels. Elle classe ces divers courants afin de ne pas se retrouver avec un les regroupant tous, l'athéisme est souvent perçu de cette manière.

D'ailleurs, la vision courante concernant l'athéisme laisse sous-entendre qu'il existe une division nette entre religion et absence de religion. Dans un cadre théorique ou dans une situation idéaltypique, il s'agirait du modèle parfait. Pourtant, dans la réalité, il ne subsiste pas de barrière ou de distinction nette : quelqu'un qui ne croit pas à la religion peut avoir certaines croyances proches de celle-ci. La religion se manifeste quelques fois à des moments particuliers de la vie d'un individu; par exemple lors de la mort où les croyances accompagnant l'individu au quotidien peuvent devenir insuffisantes ce qui peut le pousser à rechercher quelque chose de plus. De l'autre côté, quelqu'un de religieux n'adhère pas nécessairement à tous les présupposés de la religion à laquelle il s'identifie et peut les remettre en question.

Section 1 : Mise en place

Après avoir proposé un aperçu dans le préambule, je mettrai en place les fondations du mémoire dans cette première section. Je présenterai d'abord la problématique et ses composantes : la question de recherche, la présentation de l'objet et les thématiques qu'il touche. Cette introduction à la recherche me permettra notamment d'exposer mon cadre théorique. Cette section se terminera par un chapitre concernant la méthodologie et mon terrain d'enquête. Je diviserai mon terrain en deux grandes parties qui constituent les résultats présentés dans les chapitres analytiques de ce mémoire.

Chapitre 1 : Interroger le deuil et ses rituels : problématique et cadre théorique

I. La problématique et la question de recherche

Ce mémoire porte sur les rituels spontanés et informels de deuil. Spontanés? Ils se produisent d'une manière plus ou moins soudaine à la suite d'un décès. Informels? Ils suivent des règles non écrites et se situent à l'extérieur des cadres institutionnalisés existants. Comme nous le verrons, ces rituels de deuil se matérialisent souvent par des formes de sanctuaires à la mémoire de personnes décédées.

Les rituels spontanés et informels de deuil font référence à ceux présents dans l'espace public. La spontanéité est, on le verra aussi, propre aux morts tragiques et accidentelles. Certains de ces rituels sont, dans l'espace public, connus et ritualisés : les rassemblements après des attentats ou les croix sur le bord de la route à la suite d'un accident mortel en automobile par exemple. Ces rituels de deuil témoignent d'un rapport à la mort particulier, à une mort violente. Les rituels que l'on peut observer dans l'espace privé sont également des rituels informels de deuil. Pensons aux différents objets ayant appartenu à une personne défunte que l'on peut garder rangés dans des tiroirs ou exposer dans diverses pièces de son domicile ou encore aux photos que l'on conserve à la suite d'un décès d'un proche, que ce soit dans un porte-monnaie, un tiroir ou au mur. Ces formes de rituels nous rappellent les rituels spontanés publics. Ils renvoient à des pratiques à l'extérieur des institutions de deuil existantes à travers lesquelles les individus se réapproprient des formes connues de commémoration formelle. Mon intérêt pour les pratiques individuelles dans l'espace privé provient d'abord d'une observation : il existe des pratiques de deuil repérables qui se reproduisent dans l'espace privé comme dans l'espace public. Il me semble qu'il est essentiel de se pencher sur les pratiques dans l'espace public, mais aussi privé; il s'agit en quelque sorte des versions de formes de deuil plus connues, en miniature. Ces divers rituels informels de deuil se situent à l'extérieur de ceux encadrés par les institutions religieuses et séculières tels que les funérailles séculières célébrées dans des églises ou des salons funéraires par un célébrant humaniste (Engelke, 2015 : 26-49).

« Qu'est-ce que les différents rituels informels de deuil nous apprennent sur le sens que les individus confèrent à la mort? ». Voilà la question que je souhaite explorer dans ce mémoire à l'exemple du Québec. Pour y répondre, j'ai opté pour deux stratégies : des observations et des entretiens.

J'ai d'abord examiné les formes de deuil plus publiques : les rassemblements (après l'attentat à la mosquée de Québec en janvier 2017, en mémoire de l'attentat à la mosquée de Québec un an plus tard en janvier 2018, après le décès d'un cycliste sur la côte Camilien-Houde en octobre 2017) et les monuments spontanés (croix, vélos blancs, panneaux), par le biais de l'observation. Je me suis rendue sur ces lieux, je les ai observés et photographiés. J'ai aussi porté attention aux interactions qui s'y déroulaient. Les photographies me permettent d'illustrer mes observations, mais aussi de voir des détails importants que je n'avais parfois pas remarqués sur les lieux de l'observation.

J'ai ensuite réalisé deux entretiens avec des personnes recrutées qui avaient publié des photographies d'un rassemblement spontané sur leur compte Instagram ou Facebook. Ces premiers entretiens m'ont permis de rencontrer des personnes ayant vécu des rituels publics pour leur poser des questions sur leurs expériences liées au deuil et à la mort. Puis, j'ai fait des entretiens dans trois familles de classe moyenne habitant en banlieue afin de me concentrer sur les rituels de deuil vécus dans l'espace privé. Ces entretiens ont pour la plupart été réalisés dans leur maison familiale. Cet endroit particulier m'a permis de faire des observations dans des milieux de vie et d'observer des aspects matériels liés au deuil. Ces entretiens, individuels et de groupe, étaient menés dans une perspective biographique. Dans presque toutes les familles, j'ai réussi à rencontrer trois générations : les enfants, les parents et les grands-parents.

Dans cette partie de l'enquête, j'ai tenté de détecter et de comprendre divers rituels de deuils existants hors des institutions traditionnelles de deuil : des rituels informels dans l'espace privé ainsi que des rituels informels et spontanés dans l'espace public. Cette étape m'a permis de me familiariser à ce qui m'intéresse : les pratiques de deuil contemporaines et comment la religion, ou le patrimoine religieux, peuvent influencer les rituels de deuil au Québec aujourd'hui. Les concepts de Lois Lee me servent d'outil afin de comprendre le sens que les individus confèrent à la mort.

II. L'apport de Lois Lee

Ma problématique s'ancre dans le cadre d'une sociologie des religions. En m'inspirant des travaux de la sociologue britannique Lois Lee et, principalement, de son ouvrage *Recognizing the Non-religious : Reimagining the Secular* (2015), je m'intéresse aux « individus séculiers ». Cette terminologie fait référence à la partie de la population qui ne s'associe pas aux religions traditionnelles comme, par exemple, le christianisme, l'islam ou le judaïsme. Lee recadre les définitions du séculier en créant un nouveau concept: « la non-religion ». Elle la définit ainsi: « [non-religion] is primarily understood in relation to religion but which is not itself considered to be religious. » (Lee, 2015 : 33) Le concept de non-religion permet de considérer les phénomènes séculiers en n'évacuant pas totalement la religion, son influence et ses liens avec le séculier. La non-religion me permet d'entrevoir le séculier en lien avec la religion, sans l'abandonner complètement. La non-religion fait référence à ce qui n'est pas religieux au sens strict, mais qui possède néanmoins un sens et une substance. Lee a une vision large de la religion dans la mesure où elle ne la réduit pas aux religions traditionnelles. En effet, sa définition de la religion comprend les nouveaux mouvements religieux, les religions alternatives et certaines formes de spiritualité. Elle mentionne aussi qu'il est impossible de comprendre la religion sans considérer sa relation avec le séculier (Lee, 2015 : 3-5).

De façon similaire, Lee conçoit la non-religion dans le cadre d'une vision du séculier pensée dans sa dimension « substantielle », c'est-à-dire un séculier porteur de sens et de substance (Lee, 2015 : 59). Le séculier « insubstantiel » consisterait en revanche en un véritable détachement par rapport à la religion et à sa culture. Le séculier insubstantiel limiterait la dimension du séculier et le considérerait comme un processus d'éloignement et de déclin de la religion vers sa possible disparition.

Un outil pour comprendre le sens donné à la mort : les cultures existentielles

Lee développe l'expression « cultures existentielles » pour définir différents rituels et croyances non religieux. Elles sont une manière de catégoriser le séculier substantiel. Certaines se rapprochent davantage de la religion alors que d'autres plus de la non-religion (Lee, 2015 : 180). Les rituels de « cycles de vie », dont les funérailles et d'autres formes de rituels de deuil sont les plus marquants, s'inscrivent comme l'un des éléments observables de

ces cultures. Les événements qui ébranlent la vie quotidienne rendent visibles des croyances et des idées « existentielles ». Dans son livre, Lee propose, à partir du cas britannique qu'elle a observé dans le cadre d'entretiens et de discussions informelles, une typologie de cultures existentielles. L'auteure la construit à partir des questions ultimes de sens que se posent les individus. Lee a réalisé son travail de terrain entre 2009 et 2011 au nord de la ville de Londres en Grande-Bretagne. Elle a fait des entretiens avec un minimum de trois personnes par catégorie démographique afin d'apporter le plus de diversité possible à son échantillon. Elle a aussi fait de l'ethnographie dans divers espaces privés : la maison des interviewés, des rencontres d'organisations athéistes, etc. (Lee, 2015 : 11-12).

Elle distingue cinq idéaltypes que l'on ne retrouve pas bien sûr dans une forme aussi fixe dans la réalité. Un individu peut s'associer à plusieurs cultures existentielles, et certaines sont plus importantes que d'autres selon les contextes. Lee trace les contours de cinq cultures existentielles : l'humanisme, l'agnosticisme, le théisme, le subjectivisme et l'anti-existential.

- 1) L'humanisme : il s'agit de la culture la plus institutionnalisée et la plus connue dans le sens commun. Lee l'associe au mouvement humaniste. Les humanistes s'appuient sur des connaissances scientifiques pour donner un sens à leur vie. Ils considèrent que le savoir est construit et appartient à l'humanité. La culture humaniste est rationnelle et s'ancre dans la matérialité de la vie. Les humanistes considèrent que l'humanité lie tous les individus entre eux.
- 2) La culture agnostique. Les agnostiques pensent que les savoirs scientifiques sont limités; ils les questionnent. Ils considèrent que les êtres humains ne sont pas en mesure de tout connaître; ils font preuve de scepticisme. Pour eux, les croyances se construisent et se déconstruisent. Elles peuvent aussi se fonder sur les expériences individuelles au détriment des raisonnements rationnels.
- 3) Le théisme. Ils donnent du sens à la vie en la considérant comme une entité à part entière qui se distingue complètement d'eux : « Theism understands the origins and outcome of life in terms of a centralized, autonomous being. » (Lee, 2015 : 166)
- 4) Le subjectivisme. Les subjectivistes proposent d'accorder de l'importance aux expériences individuelles qui permettent, entre autres, d'accéder au sens et à une possible transcendance. Les subjectivistes s'associent à une spiritualité alternative :

« [...] alternative spirituality tends to see the physical world as a complex and connected network. » (Lee, 2015 : 166)

Le théisme et le subjectivisme sont les seules cultures existentielles s'associant à des concepts à connotation religieuse directe.

- 5) La culture anti-existentielle. Ses représentants se prononcent contre la possibilité même d'une dimension existentielle; ils préfèrent se concentrer sur la réalité de la vie quotidienne. Cette culture reste tout de même non-religieuse; elle peut se fonder sur des principes existentiels. Ces principes existentiels se traduisent par des maximes de vie connues. Un exemple de maxime de vie est : « donner un sens à sa vie ». Ils se concentrent sur la vie quotidienne et non sur des principes transcendants ou immanents.

Les cultures existentielles constituent un outil et un modèle pour définir le non-religieux. Elles permettent de conceptualiser les croyances non religieuses et d'identifier des lieux et des moments où elles se manifestent. À elles seules, les cultures existentielles ne me permettent cependant pas d'analyser la matérialité et le sens donnés aux rituels de deuil. Pour réaliser ce projet, j'ai besoin de deux perspectives théoriques : « la non-religion » et la « religion vécue ».

III. La « non-religion vécue » pour comprendre les pratiques de deuil

La perspective que j'ai choisie de m'approprier afin de me pencher sur les rites spontanés et informels de deuil et leurs impacts sur les individus séculiers se situe au croisement de deux perspectives importantes : la « non-religion » et la « religion vécue ».

La religion vécue se penche sur l'expérience religieuse au quotidien. Comme Nancy T. Ammerman le spécifie « To start from the everyday is to privilege the experience of nonexperts, [...] people who do not make a living being religious or thinking and writing about religious ideas » (2006: 5). Selon la sociologue des religions, il ne s'agit pas de nier la place des idées religieuses traditionnelles aujourd'hui, mais de considérer comment les non-experts les utilisent et les interprètent pour construire un sens :

« In each case [en parlant du pluralisme religieux contemporain] we find people engaged in a vigorous negotiation between old and new, using traditional symbols and inventing their own. Even the most apparently "secular" people often perpetuate (and re-create) religious traditions.

Churches, synagogues, temples, and mosques play an important role in the way everyday religion is shaped, even for people who are not in them. » (Ammerman, 2006 : 10)

La perspective qu'ouvre la religion vécue me permet de comprendre mon objet en sortant des cadres établis, c'est-à-dire à partir d'expériences et de l'interprétation d'individus non experts.

À travers son ouvrage *The Impossibility of Religious Freedom* (2005), Winnifred Fallers Sullivan, professeure en sciences des religions et en droit, relate les circonstances autour d'un procès impliquant des résidents contre une municipalité américaine. La ville avait retiré des objets (statues, plantes, croix, étoile de David, etc.) posés sur des tombes dans un cimetière de la municipalité. Ces objets ne respectaient pas les lois en vigueur établies afin de conserver le caractère religieusement « neutre » du cimetière. À travers son ouvrage, Sullivan reconnaît ces objets comme une forme de religion vécue permettant aux individus de créer un espace de deuil personnalisé dans un lieu déjà institutionnalisé. Les individus, selon Sullivan, se réapproprient ainsi le cimetière par la matérialité (2005 : 2-8). Sullivan me permet de considérer mon objet de recherche, le deuil, sous l'angle de la religion vécue.

Une combinaison de la non-religion et de la religion vécue me permet de développer une perspective qui pourrait être qualifiée de « non-religion vécue ». Cette perspective entre dans la dimension non religieuse des études concernant le séculier. Le côté « vécu » ajoute un nouvel élément à la démarche de Lee, c'est-à-dire qu'il met en lumière les pratiques et les croyances d'individus qui ne sont pas des experts ainsi que leur manière de les vivre dans le quotidien.

Ma recherche se situe dans une tentative de continuité du travail que Lee a entrepris. Grâce à sa conception des cultures existentielles, elle a posé des bases théoriques solides pour l'étude des croyances et des rites non religieux. Je tenterai cependant de m'éloigner d'une classification des croyances rigide et déterminée par des termes définis et cadrés. Je garderai en tête l'aspect théorique de sa conception des cultures existentielles tout en les formulant d'une autre manière. Je tenterai ainsi de me détacher d'une typologie basée sur des mouvements et des experts non religieux déjà existants en allant m'appuyer sur le vécu et les expériences des individus hors des mouvements connus. En effet, on peut reprocher à Lee : « [...] to associate non-religion with atheism or humanism and, most importantly, is reduced to a few illustrations and gets buried under her formidable conceptual apparatus. » (Thériault,

2019 : à paraître). Je ne veux pas limiter la non-religion aux humanistes et aux athées. L’empreinte de la religion catholique reste présente ainsi que les mouvements spirituels et non religieux les plus importants au Québec; il s’agit de référents institutionnels pouvant inspirer les individus.

Je propose de considérer les cultures existentielles sur un axe plutôt que sous la forme de catégories distinctes. Un axe continu entre deux pôles soit « religion » et « non-religion » me permettrait d’envisager les croyances des individus à partir de leurs multiples représentations possibles dans la réalité. Je pourrai ainsi modifier et reconstruire les catégories des cultures existentielles à partir du vécu des individus et non seulement selon des notions liées à la religion et à la non-religion institutionnalisées. Les croyances constituent l’un des points de départ me permettant de tenter de répondre à la question du sens que les individus donnent à la mort.

Cette approche conceptuelle et méthodologique permet d’explorer la question au cœur de ce mémoire : « qu’est-ce que les différents rituels informels de deuil nous apprennent sur le sens que les individus confèrent à la mort au Québec? » Il s’agit, par l’étude des rituels de deuil public et privé, de saisir le sens que les individus « séculiers » – ceux qui ne s’associent pas aux religions officielles – donnent à la mort et comment ils se réapproprient les rites. Les concepts de non-religion, de séculier substantiel et des cultures existentielles deviennent mes outils afin de comprendre et d’analyser le sens que les individus donnent à la mort. Même si nous vivons tous le deuil d’une manière particulière, des ressemblances apparaissent à travers les différents types de rituels : des formes connues vécues de manière informelle et quelquefois spontanée.

Chapitre 2 : Parcours ethnographique, cadre méthodologique

La méthodologie de ma recherche a évolué au fil de mes réflexions. Un terrain exploratoire m'a permis d'effectuer un retour réflexif sur les considérations méthodologiques et les adapter à mon objet de recherche. Par exemple, j'ai compris qu'il était préférable de réaliser certains entretiens dans le milieu de vie des enquêtés afin d'observer la matérialité des commémorations de deuil dans l'espace privé. J'ai décidé à ce moment de me concentrer sur les personnes entretenant un lien avec la religion catholique et les personnes que Lee qualifieraient de « non-religieux », puisqu'elle est la religion la plus présente au Québec historiquement : son patrimoine et son influence culturelle sont encore marqués. La religion catholique encadre encore aujourd'hui une partie des rituels funéraires institutionnalisés. Ce choix me permet de dresser un portrait du Québec contemporain, de la religion et des commémorations funéraires. Ces réflexions m'amènent à mettre en place une démarche ethnographique comprenant deux grandes étapes : des observations dans l'espace public et des entretiens semi-dirigés dans l'espace privé.

I. Corpus et méthodologie en deux temps

Pour les besoins de ma recherche, je divise les divers rituels informels de deuil en deux grandes catégories : les rituels publics et les rituels privés. Les premiers renvoient à l'espace public et sont visibles par tout un chacun. Les deuxièmes sont ceux vécus dans l'espace privé, maisons ou appartements. Cette distinction est d'ordre analytique entre deux formes : elle a pour but d'apporter une certaine clarté à mon propos. La réalité est souvent fluide. Par exemple, un monument spontané dans l'espace public renvoie à un deuil collectif. Pourtant, la famille du défunt vit aussi un deuil simultanément à plus petite échelle, dans leur espace privé.

Rituels publics

Mon intérêt pour la question des rituels publics provient d'un séjour d'études en Belgique au moment des attentats terroristes à Bruxelles en mars 2016. De retour à Montréal, j'ai décidé de profiter de la proximité et l'accès au terrain québécois pour faire mon mémoire.

J'observe d'abord les diverses représentations du deuil public dans la grande région de Montréal. Je m'intéresse aux commémorations provenant d'initiatives citoyennes dans

l'espace public. Je divise ce que j'appelle les rituels de deuil informels et spontanés publics en deux types différents :

1. J'examine toute forme de monument spontané présent dans un contexte urbain et visible. Il s'agit principalement des monuments spontanés le long des routes, des boulevards, des autoroutes, des rues et des intersections de Montréal et de ses environs. Ces monuments sont composés de pancartes, croix, fleurs ou autres objets laissés sur le côté de la route. Comme il s'agit souvent d'objets spontanés et éphémères, j'ai utilisé le bouche à oreilles pour les trouver. Lorsqu'une personne de mon entourage était au courant de mon projet, elle me nommait les endroits qu'elle connaissait. Certaines personnes ont continué à m'informer par la suite lorsqu'elles en ont croisé de nouveau. J'ai dû, de mon côté, les retrouver et me rendre sur les lieux⁵. Puisqu'il s'agit d'installations temporaires, quelques-uns n'étaient plus présents lors de mon passage.
2. Entre janvier 2017 et janvier 2018, j'ai participé à des rassemblements citoyens. Ils constituent une partie importante des rituels de deuil publics. Ils s'organisent souvent après un événement important touchant une grande partie de la population. J'ai participé au rassemblement à Montréal le 30 janvier 2017 après l'attentat terroriste à la mosquée de Québec le 29 janvier 2017 ainsi qu'à sa commémoration, un an après, le 29 janvier 2018. J'ai assisté aussi aux divers rassemblements sur la côte Camilien-Houde à l'endroit du décès d'un jeune cycliste en octobre 2017. Certains rassemblements laissent derrière eux des monuments spontanés qui rappellent ceux présents sur le bord des routes.

Dans les deux cas, il est question de commémorations dans l'espace public laissant des traces matérielles. Même si les circonstances, leur visibilité et leur accessibilité ne sont pas les mêmes, je considère qu'il s'agit d'un même type de pratiques et de rituels qui suivent un

⁵ Cette démarche s'est avérée beaucoup plus fructueuse que de tenter de m'informer par Internet de la disposition de monuments spontanés. En effet, il s'agit d'initiatives populaires, peu visibles. Seules des organisations un peu plus formelles comme les Vélos blancs semblent être présentes dans les médias. Voir Le Devoir, *Montréal : un autre vélo fantôme installé en hommage à une cycliste* (2016), <http://www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/479172/montreal-hommage-rendu-dans-rosemont-a-une-cycliste-decedee>, site consulté le 18 juin 2017.

modèle connu : les individus reproduisent, inconsciemment ou non, des rituels associés à des morts tragiques.

Rituels privés

D'autres formes de rituels qui se caractérisent par leur côté informel se retrouvent à une plus petite échelle : dans l'espace privé, les maisons ou les appartements. J'observe les commémorations matérielles des individus dans leur milieu de vie puisqu'il s'agit de rituels informels ayant des caractéristiques semblables à ceux se trouvant dans l'espace public. Dans les deux cas, il s'agit de vestiges visibles de la commémoration ayant eu lieu hors des institutions. Dans le cas des rituels privés, les individus choisissent de garder ces objets particuliers et ils font partie de leur quotidien. Ces formes de commémoration privée restent hors des institutions organisant les rituels de deuil, comme les salons funéraires. J'observe les rituels privés en deux catégories distinctes :

1. Les objets commémorant une personne décédée dans l'espace privé. Certains sont des objets utiles dans la vie quotidienne. Le visiteur doit donc interroger leur provenance pour être mis au courant de leur sens particulier. D'autres objets ne semblent pas avoir d'utilité particulière; les individus les conservent par attachement sentimental.
2. Les photographies. Je les place dans une catégorie distincte d'objets. Certaines peuvent être exposées dans l'espace privé. Il s'agit la plupart du temps de photographies encadrées, dans des pièces ouvertes aux visiteurs telles que le salon ou la cuisine. Elles sont visibles à tous et présentes dans le quotidien. La matérialité des rituels privés ne se limite cependant pas à leur visibilité pour les visiteurs; une grande partie de ces objets se caractérisent par leur invisibilité. Je fais référence ici aux albums photo comprenant des photos pêle-mêle qui sont souvent rangés dans un garde-robe ou une armoire.

Une méthodologie en deux temps

J'emprunte deux méthodes pour mon mémoire : a) une ethnographie de monuments spontanés et de rassemblements dans la grande région de Montréal comprenant la prise de photographies sur les lieux; b) des entretiens semi-dirigés réalisés avec des individus ayant participé à un rituel de deuil spontané et informel dans l'espace public et avec des familles ayant vécu des deuils.

- a) L'ethnographie et la prise de photographies

En premier lieu, j'observe des rassemblements et des monuments spontanés publics. Je photographie ces lieux et ce qui se passe autour. Ces photographies et mes notes d'observation constituent une partie de mon corpus de recherche. La prise de photographies est au coeur de la sociologie visuelle, « [...] the use of photographs, film, and video to study society and the study of visual artifacts of a society. » (Harper, 1988 : 54) La photographie dans le cadre d'observations permet non seulement de disposer d'un support visuel, mais aussi créer de nouvelles données, « researcher-generated data » (Williams, 2015 : 306).

Je décris les objets déposés sur les lieux du rassemblement ou de l'événement (des lampions, des messages et leur contenu, des fleurs, des toutous). Les frontières de la matérialité dépassent les simples objets déposés sur ces lieux de deuil : les lieux en tant que tels et leur importance à travers le deuil et l'espace public, leurs configurations et les individus qui se recueillent sur ces lieux que cela soit lors des rassemblements organisés ou de manière informelle. Cette matérialité permet de déceler l'existence d'un modèle non formellement institutionnalisé et qui se répète, de manière consciente ou inconsciente.

Les photographies permettent aussi d'observer l'esthétique particulière de ces lieux de deuil. Je regarde s'il s'agit d'objets fabriqués à la main ou achetés, leur disposition, la présence ou non de photographies de la victime et les différents types d'objets formant les divers monuments spontanés. Les objets déposés sur ces lieux funéraires passagers semblent avoir une double dimension: artistique dans leur configuration et une autre par leur symbolique (Simmel, 1998[1905] : 218-219). De loin, ces objets bigarrés créent un ensemble semblable à une œuvre d'art publique telle une murale d'art urbain. Pourtant, la signification et le symbolisme gagnent sur l'esthétisme dans ce cas-ci en raison des événements associés à ces sanctuaires publics. Certains objets, seuls, résonnent d'une signification collective associée au deuil comme les photographies et les messages qui sont plus personnels, mais aussi les fleurs, symbole de condoléances⁶, et les lampions, symbole d'unité et d'espoir.

⁶ Les fleurs sont symboliquement associées à plusieurs événements, dont le deuil. Les sites d'informations concernant l'organisation de funérailles proposent généralement l'ajout de fleurs. Je n'ai trouvé que des sites non scientifiques qui conseillent les personnes endeuillées dans la préparation des funérailles. Voir Obsèques-infos.com, *Pourquoi offrir des fleurs de deuil?*, <https://www.obseques-infos.com/pendant/pourquoi-offrir-des-fleurs>, site consulté le 21 juillet 2018.

D'autres observations peuvent être réalisées sur les lieux d'un monument spontané, les interactions s'y déroulant par exemple. Les interactions autour des monuments spontanés sont plus propices lors de certaines journées ou moments de l'année. Les basses températures ont limité mes observations puisqu'il s'agit de monuments extérieurs. Cependant, les interactions visibles en lien avec les monuments spontanés dans l'espace public sont, hormis lors des rassemblements informels, plutôt rares et difficiles à prévoir. En raison de ces difficultés, j'ai décidé de réaliser des entretiens. Je voulais également faire parler les acteurs afin de comprendre le sens qui se cache derrière ces pratiques.

b) Les entretiens et les observations dans l'espace privé

La deuxième partie de ma méthode se compose d'entretiens avec des personnes ayant vécu le décès d'un proche ou ayant participé à un rassemblement spontané, un rituel de deuil public. Dans les deux cas, j'ai posé les mêmes questions. Afin d'introduire les questions de deuil, j'ai d'abord réalisé un terrain exploratoire lors duquel j'ai conduit quatre entretiens semi-structurés abordant les thématiques de la matérialité, du sens que les individus confèrent à la mort, leurs réactions face aux rituels de deuil et leur manière de commémorer les personnes décédées dans l'espace privé. J'ai questionné les participants sur les mêmes thématiques lors de mes entretiens subséquents. Cette entreprise m'a permis de me concentrer sur une forme de deuil individuelle et privée, et de poser quelques questions sur les rituels de deuil se retrouvant dans l'espace public.

J'ai conduit un total de sept entretiens semi-structurés. Ils me permettent de toucher aux questions concernant le deuil d'une manière directe. J'ai posé d'abord des questions sur les rituels privés de deuil pour discuter dans un deuxième temps de ceux présents dans l'espace public.

Les réseaux sociaux

Dans un premier temps, j'ai réalisé deux entretiens avec des individus ayant publié sur leur compte des réseaux sociaux (Facebook et Instagram) une photographie d'un monument spontané ou d'un rassemblement. J'ai découvert ces photographies grâce à une recherche à partir des *hashtags* associés aux événements auxquels j'avais déjà réalisé des observations lors

de la première phase de mon terrain⁷. J'ai d'abord rencontré Jacqueline (59 ans, retraitée) dans un café à St-Lambert, une banlieue de Montréal, le 20 novembre 2017. Jacqueline a publié une photo sur sa page Facebook d'un rassemblement à Longueuil qui a eu lieu à la suite des attentats à la mosquée de Québec en janvier 2017. J'ai aussi rencontré Josée (39 ans, adjointe administrative) dans un café au centre-ville de Montréal le 21 novembre 2017⁸. Josée a publié des photos sur son compte Instagram du rassemblement à Montréal après les attentats à la mosquée de Québec en janvier 2017. Les réseaux sociaux m'ont servi de plate-forme afin d'entrer en contact avec des individus au-delà de mes propres connaissances. Lors de ces deux entretiens, j'ai eu l'occasion d'explorer divers points de vue sur des expériences relatives aux rassemblements spontanés et à la mort. Comme les enquêtées ont semblé réticentes à me laisser entrer chez elles, ces entretiens ont eu lieu dans des lieux publics.

Les familles

Dans un deuxième temps, j'ai conduit cinq entretiens, individuels et en groupe, dans trois familles de classe moyenne à Montréal et en région qui, comme la majorité des individus, ont vécu des deuils au cours de leur vie. Interroger des familles a été une manière rapide et efficace d'approcher des personnes de différentes générations. J'ai d'abord réalisé un entretien individuel avec Yolande, une grand-mère de 83 ans, le 6 décembre 2017 dans un salon de sa résidence pour personnes âgées située à Montréal. Puis, j'ai fait un deuxième entretien, de groupe cette fois, avec Nancy (55 ans, coordonnatrice dans une administration), la mère, et Camille (25 ans, comptable), la fille. Cet entretien a eu lieu juste après le premier, c'est-à-dire le 6 décembre 2017 à la résidence pour personnes âgées où j'ai aussi eu l'occasion de faire des observations dans l'appartement de Yolande. La mère et la fille étaient en visite. J'ai ensuite rencontré une deuxième famille avec laquelle j'ai d'abord fait un entretien individuel avec Sophie (22 ans, étudiante), la fille, le 20 janvier 2018 dans la maison de la famille à Sherbrooke. Puis, j'ai réalisé un deuxième entretien de groupe avec Robert (52 ans, conseiller pédagogique), le père, et Sylvie (52 ans, directrice dans un CPE), la mère, où leur fille, Sophie, était présente, mais intervenait peu. Cet entretien s'est produit juste après le premier,

⁷ J'ai, par exemple, trouvé mes participantes grâce au *hashtag* « salamqc » pour les rassemblements à Montréal après les attentats de Québec en janvier 2017.

⁸ Noms fictifs.

le 20 janvier 2018, dans leur maison familiale. Finalement, j'ai rencontré une troisième famille. Je me suis entretenue avec Marie (72 ans, retraitée), la grand-mère, et Éric (29 ans, étudiant), le petit-fils. Cet entretien a eu lieu à la maison de Marie à Laval où j'ai eu l'occasion de réaliser des observations le 24 février 2018. Les entretiens familiaux de groupe se sont avérés une bonne source d'informations. Les membres de la famille se renvoyaient la balle en se posant des questions entre eux. J'avais peu à intervenir; la conversation était très fluide. Les interlocuteurs se rappelaient divers passages de leur vie, ce qui me permettait de tourner l'entretien vers une perspective biographique – chose plus difficile à réaliser lors des entretiens individuels.

Dans le cadre de la dernière série de questions des entretiens portant sur les rituels publics, j'ai utilisé la méthode d'entretien nommée la « photographie élicite ». Il s'agit de présenter diverses photographies à l'enquêté afin qu'il puisse discuter, se positionner par rapport à ce qu'il voit (Williams, 2015). Grâce à cette démarche, j'ai voulu dégager l'interprétation des enquêtés des monuments spontanés et des rassemblements. Les photographies m'ont permis d'intégrer le sujet de la religion ou de la non-religion plus facilement dans le cadre d'un entretien. Cette forme d'entretien produit une dynamique particulière entre les enquêtés et le chercheur : ils interprètent côte à côte une photographie.

J'ai réalisé cette partie des entretiens à l'aide de la méthode de la photographie élicite afin d'ajouter un support visuel à la conversation à propos des rituels publics; rituels souvent plus éloignés de la réalité de la majorité des enquêtés. Entre mon préterrain et les autres entretiens, j'ai modifié mon utilisation de la méthode. Au départ, elle a plus ou moins fonctionné. Au lieu de présenter aux enquêtés les photographies que je considère comme pertinentes sur mon ordinateur, j'ai montré aux enquêtés des photographies de différents rituels de deuil en les déposant toutes sur la table en même temps. Je leur ai demandé de choisir quelles photographies ont attiré immédiatement leur regard et d'en discuter. De cette manière, j'ai réduit le biais du chercheur provoqué par le choix des photographies présentées et je me suis ainsi assurée que les enquêtés avaient des observations à faire sur les photographies. Je leur ai demandé aussi pourquoi ils n'en ont pas choisi certaines plutôt que d'autres afin de couvrir l'ensemble du sujet. Cette façon de présenter les photographies a très bien fonctionné : les enquêtés ont parlé avec aisance grâce à ce support matériel.

Les observations dans l'espace privé

J'ai profité de mes entretiens avec les familles, qui ont eu lieu dans leur maison familiale ou, dans un cas particulier, dans l'appartement d'une résidence pour personnes âgées, pour observer leur espace privé. Une fois l'entretien terminé, les individus m'ont présenté – souvent spontanément – les photographies affichées sur les murs de la maison, celles qu'ils avaient mentionnées quelques minutes plus tôt. Ce réflexe a été le même pour les divers objets ayant appartenu à une personne décédée qui sont souvent soit exposés ou utilisés au quotidien dans leur maison. Cette démarche m'a permis de mettre en relation les objets mentionnés lors de notre discussion à leur milieu de vie.

Le terrain m'a réservé de nombreuses surprises. Le recrutement au-delà de mon réseau n'a pas été chose facile. J'ai interviewé beaucoup moins de personnes provenant des réseaux sociaux que ce que je l'avais d'abord espéré. Même si j'ai envoyé des messages personnels, beaucoup ne m'ont pas répondu. Manque de temps, grande quantité de messages et peut-être une certaine réticence à discuter d'un sujet comme le deuil avec une chercheuse inconnue en sont sûrement la cause. J'ai donc dû considérer un autre moyen de recrutement. Je voulais faire d'autres entretiens personnels, qui auraient lieu dans la maison des individus. J'ai tenté de mobiliser des participants en faisant du porte-à-porte dans une rue du quartier de mon enfance. Cette technique n'a cependant pas fonctionné. Les personnes étaient plutôt distantes et la manière de me présenter par porte-à-porte, autrement réservée aux vendeurs de toutes sortes, semblait les prendre par surprise.

À la suite de cette tentative, j'ai changé complètement de technique de recrutement tout en ayant le même but : rencontrer des personnes dans leur espace de vie. J'ai décidé de réaliser des entretiens avec des familles, ce qui me permet d'avoir une perspective intergénérationnelle. Il s'agit du parfait mélange entre des entretiens plus personnels tout en m'éloignant de mon réseau. Si j'ai un certain lien avec la personne qui m'a mis en contact avec la famille, je ne connaissais pas les autres membres. J'ai discuté de cette recherche à plusieurs personnes (des amis d'amis, des collègues, etc.) avant de rencontrer des personnes voulant y participer. Le déclic advenant à une participation à cette recherche arrivait toujours de la même façon. Lors de notre discussion, la personne intéressée savait qu'un membre de sa famille avait vécu un deuil difficile plusieurs années auparavant et se demandait si celle-ci

serait prête à en parler. Ce contact me liant aux autres membres de la famille abordait d'abord le sujet du mémoire avec eux afin de connaître leur réceptivité par rapport à ce sujet et leur intérêt à participer à cette recherche. Si leur réponse était positive, c'est à partir de ce moment que j'allais les rencontrer pour la première fois à leur domicile. J'ai dû rendre visite à certaines familles plusieurs fois afin d'instaurer un contact personnel et une relation de confiance entre eux et moi.

Une fois mon recrutement terminé, les entretiens se sont très bien déroulés. Je me suis rendue compte que, lorsque j'abordais le sujet de la mort et du deuil, les enquêtés mentionnaient d'eux-mêmes des sujets plus délicats comme la vision de leur propre mort. Plus les entretiens avançaient, plus j'avais l'impression qu'une relation de confiance s'instaurait entre les enquêtés et moi. Les individus n'ont pas hésité à se diriger vers des sujets plus émotifs. Si les entretiens n'ont généralement pas été faciles pour les enquêtés, ils m'ont presque tous mentionné le côté libérateur d'aborder ces sujets. D'un point de vue plus personnel, certains moments du terrain ne m'ont pas laissée de marbre et m'ont fait sortir, le temps d'un instant, de mon rôle de sociologue. Je me souviendrai longtemps de discussions émotives avec les enquêtés ou des rassemblements de groupe fort notamment après le décès accidentel d'un jeune cycliste sur la côte Camilien-Houde à Montréal.

II. Premières pistes

Les rituels spontanés et informels de deuil sont des pratiques concrètes grâce à leur matérialité. Je tenterai de comprendre les questionnements existentiels des individus lorsqu'ils font face à la mort et au deuil en passant par des pratiques concrètes et présentes dans le paysage du Québec contemporain. Les observations et les photographies de ces rituels de deuil réalisés lors de mon terrain me permettront d'accomplir cela. Mes entretiens me permettront d'entrevoir les particularités des croyances des individus, leur rapport à la religion et leur vision de la mort.

À la suite de mon terrain, j'ai fait quelques grandes observations pertinentes vers lesquelles mon regard s'est tourné pour la suite dans mon analyse. Les différentes pratiques de deuil semblent pouvoir se regrouper sous des formes particulières. D'un côté, le deuil peut-être extériorisé et visible. Ce type de deuil est souvent vécu à partir de différents objets. D'un

autre côté, le deuil peut être intériorisé. Il se vit alors à travers la réflexion et le souvenir des personnes décédées.

Les formes de deuil dans l'espace privé semblent être des versions miniatures de celles se retrouvant dans l'espace public. La principale ressemblance entre ces deux formes de rituel de deuil est l'utilisation d'objets matériels pour commémorer une personne décédée dans un lieu qui n'est pas associé traditionnellement à cette fonction.

Après avoir présenté ma problématique, mon cadre théorique et ma méthodologie de recherche, j'aborderai dans le chapitre 3 les différentes commémorations de deuil dans l'espace privé à travers leur matérialité. Ces observations me permettront de ressortir des formes de deuil propre à l'espace privé. Dans le chapitre 4, je réaliserai la même démarche pour les deux grandes catégories de rituels de deuil dans l'espace public, ce qui me permettra de délimiter certaines formes propres à l'espace public. Je relaterai diverses observations marquantes de mon terrain portant sur les rituels de deuil sous la forme de « feuillets », un exercice qui se veut réflexif – et plus subjectif – que le reste des chapitres. À partir du chapitre 5, j'entrerai dans une analyse plus sociologique de mon objet en me penchant sur les réponses des enquêtés lors de mes entretiens concernant le rapport à la mort et les croyances. Dans le chapitre 6, j'analyserai une observation que j'ai effectuée lors de mon terrain entre les croix de chemin et les croix sur le bord des routes. Finalement, le chapitre 7 me permettra de faire un retour sur la principale thèse du mémoire et ses concepts en la confrontant aux divers aspects abordés auparavant. Je tâcherai de comprendre les différents rituels spontanés et informels de deuil et leur lien avec la religion vécue et la non-religion vécue. Pour l'instant, je me penche dans le prochain chapitre sur mes observations concernant les rituels de deuil dans l'espace privé des individus.

Section 2 : De la perspective de la photographe

Dans cette section, je tente de classifier et de comprendre les diverses observations que j'ai réalisées dans l'espace public lors de rassemblements et des monuments spontanés, et celles que j'ai menées chez les individus avec lesquels j'ai fait des entretiens. Je relate ces observations marquantes dans des parties plus subjectives sous la forme d'un carnet de bord d'observations. Ces notes d'observations ainsi que l'apport théorique de Pierre Bourdieu me permettent de dégager certains modèles récurrents de commémorations. Il s'agit de décrire et d'analyser une première partie de mon terrain en commençant par la matérialité du deuil qui semble être un angle d'entrée accessible.

La photographie et ses multiples usages sont au cœur de cette section. J'ai photographié diverses observations marquantes. J'ouvre les frontières de l'utilisation de ce médium en considérant les photographies et les objets comme supports matériels à la commémoration d'un deuil, que cela soit dans l'espace privé ou ceux déposés sur un monument spontané. J'utilise aussi dans cette section la partie des entretiens dans laquelle les enquêtés ont réagi à des photographies de monuments spontanés et de rassemblements.

Chapitre 3 : Les rituels dans l'espace privé

Carnet de bord I : à l'intérieur des foyers

« Sinon, ben c'est ça comme j't'avais montré il y a une photo de mon grand-père dans la maison familiale, chez mes parents, et je sais que probablement chez la plupart de mes oncles et tantes aussi. C'tait comme quelqu'un de super important pour tout le monde. Donc, les photos sont vraiment présentes. Sinon, les objets aussi c'est ça. Mon grand-père était comme...il lui manquait des doigts et il a fait plein d'objets pour s'adapter à son quotidien. Alors, tout le monde dans la famille a voulu avoir ces objets-là une fois qu'il était décédé parce que c'était comme une manière de se rappeler et en même temps de l'inclure au quotidien. » (entretien avec Laurence, 23 ans, étudiante, 29 mai 2017).



Figure 1. Photographie du grand-père de Laurence dans la cuisine de la maison familiale à Sherbrooke (© Laurence, 28 mai 2017).

28 mai 2017. Maison familiale de Laurence à Sherbrooke. J'ai rencontré Laurence lors de mes entretiens exploratoires dans le cadre de mon préterrain. Elle m'avait alors fait parvenir cette photographie de l'entrée de sa maison familiale qui est aussi l'endroit où se trouve la cuisine. Il s'agit d'un portrait de son grand-père décédé. Laurence a dit que cette photographie la rassurait que son grand-père veille sur l'ensemble de la maison en lui

transmettant ses bonnes énergies. La photographie était en hauteur et il s'agissait de la première chose qu'elle remarque lorsqu'elle entre. Pour Laurence, la photographie aurait une double fonction : celle de commémorer la mémoire de son grand-père et celle de diffuser une énergie positive dans la maison.



Figure 2. Photographie du grand-père et de la grand-mère de Laurence sur le bord de la fenêtre de sa chambre, dans son appartement. (© Geneviève Boyer, 29 mai 2017).

29 mai 2017. Appartement de Laurence à Montréal. Avant le début de notre entretien, Laurence m'a fait visiter son appartement et elle en a profité pour me montrer différentes photos. La thématique de l'entretien lui a donné l'idée de me les présenter: la conversation a tourné autour de son grand-père décédé quelques années auparavant. Elle m'a longuement parlé du cadre comprenant deux portraits posés côte à côte (figure 2). J'ai eu l'impression que c'était sa manière de me démontrer l'importance que cet objet représente pour elle. Il s'agissait d'un cadre comprenant deux photographies, une de son grand-père décédé à gauche et une de sa grand-mère à droite. Laurence a placé le cadre sur le bord de sa fenêtre, un espace qu'elle garde autrement pour des plantes. Au moment où j'ai pris une photographie de ce cadre et de son emplacement privilégié, la lumière est venue se refléter sur le cadre et a rendu l'objet particulier, presque mystique, à côté de deux plantes à l'apparence plutôt banale. La lumière s'est reflétée directement sur l'image de la personne décédée et a créé une impression majestueuse que Laurence m'a mentionnée.

6 décembre 2017. Dans une résidence pour personnes âgées à Montréal-Est. Souvent, lors de mes entretiens, les enquêtés me disent qu'ils ont diverses photos rangées ou affichées dans d'autres pièces auxquelles je n'ai pas accès. L'entretien que j'ai mené avec Yolande (83 ans, retraitée) est particulier : en entrant dans son petit appartement dans une résidence pour personnes âgées, le visiteur est entouré de photos. Les trois photographies de groupe encadrées et affichées sur un mur en une ligne verticale m'ont marquée. L'une d'entre elles a attiré mon regard puisqu'il s'agissait d'une photo datant d'une certaine époque, en noir et blanc. Pourtant, ce qui a capté le plus mon attention est une sculpture en forme d'arbre comprenant des photographies de personnes, des portraits, à l'extrémité des branches. Cette construction ressemblait à un arbre généalogique. Cet arbre est le premier objet que j'ai remarqué lorsque je suis entrée chez Yolande. Il s'agissait d'un objet mélangeant, par sa conception, photographies et symbolisme. Il occupait beaucoup de place; d'autres objets auraient pu être déposés à cet endroit.

Une forme d'écriture particulière : le feuilleton

Les détails distinctifs des photographies ainsi que mes observations sont travaillés et reconstruits à l'aide de feuilletons, une forme d'écriture sociologique plus littéraire qui s'éloigne parfois de la forme d'écriture sociologique traditionnelle. Les feuilletons de Siegfried Kracauer (1889-1966) sont ma première source d'inspiration. D'abord connu comme théoricien du cinéma auprès du grand public, Kracauer était aussi un journaliste, un romancier et un sociologue allemand (Thériault, 2017 : 1). Il a écrit des feuilletons pour le journal *Frankfurter Zeitung*. Ils ont été par la suite publiés sous la forme d'ouvrages. Il a aussi écrit de nombreuses critiques de cinéma et, vers la fin de sa vie, il a écrit des textes de nature théorique.

Le feuilleton est une forme d'écriture qui se concentre sur la quotidienneté ainsi que sur des phénomènes particuliers et contemporains. Cette forme d'écriture est basée sur des observations empiriques particulièrement marquantes (Thériault, 2017 : 2). En plus de ces caractéristiques, Barbara Thériault définit la particularité du feuilleton à partir de son effet sur les lecteurs : « [...] le feuilleton peut se définir en regard de son impact sur les lecteurs, que

j'appellerais 'l'effet feuilleton'. [...] Pour le dire simplement : le feuilleton incite les gens à regarder, à parler, et à faire preuve de réflexivité. » (Thériault, 2017 : 3)

Au début des chapitres 3 et 4 dans le journal de bord ainsi que dans le préambule, la démarche feuilletonesque me permet de rapporter et de décrire diverses observations tirées de l'ethnographie sous forme libre et créative. À la suite des parties plus feuilletonesques des chapitres 3 et 4, j'analyse mes observations et mes entretiens dans une forme sociologique plus « traditionnelle ».

I. Commémorations et matérialité dans l'espace privé

Mes observations dans l'espace privé m'ont permis de voir les commémorations matérielles lors du décès d'un proche. Je nomme ces objets des supports matériels à la commémoration; des représentations tangibles aidant à se remémorer et garder en mémoire la personne décédée. Les supports matériels à la commémoration sont composés d'objets divers. J'ai décidé de les diviser en deux grandes catégories, c'est-à-dire, d'un côté, les objets de toutes sortes et, de l'autre, les photographies, des objets particuliers. Les objets se divisent en deux types : les objets utiles dans la vie quotidienne et les objets ayant un lien sentimental. Les photographies peuvent aussi être réparties en deux catégories : les photographies invisibles, celles rangées dans des albums photo, et les photographies exposées, celles encadrées et exposées dans diverses pièces de l'espace privé.

a) Les objets

Le premier support matériel à la commémoration que j'ai observé est les divers objets ayant appartenu à des personnes décédées que les individus gardent dans leur milieu de vie. J'ai divisé ces objets en deux catégories : les objets ayant encore une certaine utilité et les objets ayant une importance sentimentale. Je n'ai pas pu observer toutes ces pratiques chez mes enquêtés; ils me les ont tout de même décrites lors des entretiens. Les divisions analytiques que j'opère entre ces objets proviennent entièrement du sens que les individus ont donné lors des entretiens. Ces deux types d'objets sont des supports matériels à deux types de commémorations : une se fondant à la vie quotidienne et l'autre marquée par des sentiments distinctifs associés à certains objets.

Les objets utiles au quotidien

Les objets utiles au quotidien commémorant une personne décédée sont particulièrement éclectiques. Yolande (83 ans, retraitée) a gardé les ciseaux de sa mère qui s'adonnait à la couture. Yolande m'a mentionné qu'elle les utilise encore et qu'elle compte les léguer à sa fille. Elle possède aussi une bibliothèque qui appartenait à un membre décédé de sa famille. Elle a décidé de l'inclure au décor de son appartement et, ainsi, de l'intégrer à son quotidien. Nancy (55 ans, coordonnatrice dans une administration) m'a raconté que sa commode appartenait anciennement à sa grand-mère. La deuxième famille que j'ai rencontrée, celle de Sophie (22 ans, étudiante), Sylvie (52 ans, directrice dans un CPE) et Robert (52 ans, conseiller pédagogique) possède aussi plusieurs objets utiles dans le quotidien ayant appartenu à une personne décédée. Par exemple, ils ont conservé l'ensemble de vaisselle de la grand-mère de Sylvie qui se passe de génération en génération. Ils ont aussi une toile qui appartenait à quelqu'un qui est décédé dans leur entourage et qu'ils ont reçu après son décès. Ils disent l'avoir gardé pour son côté esthétique, et non par sentimentalité ou souvenirs liés à la personne. Ils mentionnent ces objets en les balayant de la main; ils ne semblent pas avoir une signification particulière pour eux. Ces objets sont généralement utilitaires. Il s'agit principalement d'une partie matérielle d'un héritage familial.

Les objets comportant un attachement sentimental

Les objets ayant un lien sentimental sont différents des objets utilitaires : ils sont importants pour les enquêtés qui les décrivent d'une manière beaucoup plus détaillée. À travers ces objets, le processus de deuil apparaît d'une manière claire.

Jacqueline (59 ans, retraitée), que j'ai rencontrée grâce à une de ses photos qu'elle a publiées sur les réseaux sociaux, porte tous les jours l'alliance de sa mère décédée en son souvenir. Grâce à cet objet, elle se sent accompagnée par sa mère tous les jours. Josée (39 ans, adjointe administrative), dont j'ai aussi fait la connaissance parce qu'elle avait publié une photo d'un rassemblement sur les réseaux sociaux, m'a mentionné que sa fille a gardé un foulard que sa grand-mère, soit son ancienne belle-mère, lui avait donné le jour de sa fête. Il s'agit aussi de la date de décès de sa grand-mère ce qui peut renforcer l'importance que sa fille accorde à ce foulard. Nancy, de son côté, possède un moulin à coudre qui appartenait à sa grand-mère. Cet objet ne fonctionne plus, il n'a plus d'utilité dans sa vie quotidienne. Nancy le garde tout de même parce qu'elle dit être incapable de s'en débarrasser, ce qui témoigne d'un

certain attachement envers cet objet. Elle garde des objets ayant appartenu à une personne décédée afin de préserver des souvenirs de cette personne : « Alors, l'objet va être un prétexte pour repenser à la personne, mais plus qu'un attachement à l'objet lui-même c'est plus ça. Il est porteur du souvenir de l'autre personne. » (entretien avec Nancy, 6 décembre 2017). Au-delà de son utilité, l'objet, visible et concret, reste porteur de souvenirs associés à cette personne comme si le lien matériel était nécessaire afin de préserver son souvenir dans le temps. Les objets dépassent ainsi la mémoire individuelle pour se retrouver dans une mémoire familiale partagée.

Marie (72 ans, retraitée) a une histoire semblable en lien avec un objet particulier. Il s'agit d'une cassette retrouvée dans l'automobile dans laquelle sa fille est décédée. Cette cassette est très importante pour sa famille selon ce qu'Éric (29 ans, étudiant et petit-fils de Marie), a raconté :

« Moi dans les objets, j'me souviens quand Caroline [fille de Marie] est décédée elle avait emprunté l'auto de Marie. Quand on est allés à la *scrap*, mon oncle il avait sorti la cassette de l'auto et c'était une cassette de Yani. Moi en tant qu'enfant, j'avais 8, 9 ans, j'avais interprété naïvement qu'elle écoutait ça pendant qu'elle conduisait ce qui est probablement faux. C'était ta cassette, je présume? On dirait que j'ai toujours associé, parce qu'après ça on a écouté l'album de Yani, c'est un pianiste et c'est très, ça a un style très nostalgique un peu. Ça va frapper des cordes émotives et tout. » (entretien avec Éric et Marie, 24 février 2018)

Éric mentionne cet objet et la musique qui lui est associée en disant qu'elle contient une part de nostalgie. Marie, la mère de Caroline, semble avoir un attachement encore plus fort à cet objet. À travers son deuil, elle a trouvé du réconfort et un sens grâce aux objets associés à sa fille et à son vécu comme une cassette comprenant une chanson qu'elle aimait. On note un lien similaire, mais plus fort, avec la cassette du répondeur comportant le dernier message de sa fille. Cet objet porte la voix de Caroline comme si, dans l'objet inanimé, il restait une part de sa vie. La cassette du répondeur est remise dans le sous-sol dans une boîte comprenant plusieurs objets ayant appartenu à sa fille. Elle mentionne cette boîte une fois en disant qu'elle a gardé ces objets tout en n'entrant pas dans les détails, il s'agissait d'un moment de forte émotion pour elle. Marie sait que cet objet existe et sa présence lui apporte du réconfort. En revanche, elle ne veut pas l'avoir entre les mains dans la vie quotidienne. Marie ne m'a pas mentionné précisément où elle rangeait cette boîte; elle semblait préférer donner de l'importance à son existence. La boîte elle-même est un objet comportant un attachement sentimental tout en étant invisible. Je remarquerai plus tard la chose suivante : les objets

sentimentaux sont généralement moins exposés ou à portée de la main que les objets utiles au quotidien.

Les objets que l'on ne jette pas

Certains enquêtés m'ont parlé d'objets qui avaient moins d'importance pour eux. Ils ont tout de même un lien avec une personne décédée dans leur entourage. Camille (25 ans, comptable) et Sophie (22 ans, étudiante) ont mentionné les signets comprenant une photographie de la personne décédée et une pensée la représentant. Ces signets sont distribués lors de funérailles ou dans les salons funéraires. Les deux femmes ne semblent pas accorder beaucoup d'importance à ces objets. Elles les gardent tout de même comme s'il s'agissait d'objets qu'il ne fallait pas jeter.

Même chose pour le père de Sophie, Robert (52 ans, conseiller pédagogique). Il possède des objets ayant appartenu à sa mère décédée comme la figurine sur son gâteau de mariage. Il n'a jamais su quoi en faire, mais il ne peut pas s'en départir. Il pensait la donner à sa fille Sophie. Robert fait le lien avec des objets éclectiques ayant appartenu à sa mère et les signets donnés lors des salons funéraires : « C'est comme tu penses que t'as pas le droit de jeter ça. Il a quelque chose de sacré là-dedans. » (entretien avec Robert et Sylvie, 20 janvier 2018). L'utilisation du mot « sacré » par Robert est surprenante. Robert donne un certain sens à ces objets; il n'en est pas totalement détaché. Les objets liés à une personne décédée auraient une importance particulière, soit pour les souvenirs qu'ils portent, soit par une « interdiction » de s'en départir.

Camille et Sophie sont les deux enquêtées entretenant un lien généralement plus éloigné avec les objets. Camille m'a seulement mentionné des objets liés à la religion, des petites croix et une Bible, quand je lui ai demandé si elle avait des objets ou des photographies de personnes décédées. Sophie, de son côté, a un rapport particulier aux objets ayant appartenu à une personne décédée. Elle considère que la réappropriation d'objets d'une personne décédée peut constituer un bris de son intimité. Sophie ne se reconnaît pas à travers cette manière de vivre le deuil. Elle raconte un événement lié au décès de sa grand-mère et sa réaction qui expliquent sa position par rapport à ces commémorations matérielles :

« [...] et il avait quelque chose de vraiment curieux dans le fait d'entrer dans la chambre de cette femme-là [sa grand-mère]. On n'était jamais entrés dans cette pièce de notre vie et de soudainement fouiller dans ses choses. Il avait tellement une espèce de bris de l'intimité et autant il avait quelque chose de pas...Ma grand-mère c'est quelqu'un d'extrêmement pudique,

d'extrêmement discret sur sa propre vie. Alors, il a quelque chose de vraiment particulier dans le fait de fouiller dans ses tiroirs. Il a quelque chose à la limite d'un petit peu violent dans cette appropriation-là de son espace pour notre commémoration. » (entretien avec Sophie, 20 janvier 2018)

Sophie semble vivre son deuil par le biais d'autres formes de commémoration : elle n'utilise pas les objets liés à une personne décédée comme support matériel à sa commémoration. Elle ne voit pas l'utilité d'avoir des objets. Sa conception de l'intimité et du respect personnels ne change pas au-delà de la mort.

b) Les photographies

J'ai réparti les photographies des proches qui sont décédés dans une catégorie particulière d'objets. Il s'agit du second support matériel à la commémoration. En captant un visage, la photographie évoque spontanément le souvenir de la personne décédée. Cette catégorie d'objet se divise en deux, les photographies qui sont exposées, visibles dans des espaces de la vie quotidienne, et les photographies qui sont invisibles, cachées, que l'on regarde seulement de temps en temps. La plupart des enquêtés m'ont dit avoir des photos rangées quelque part qu'ils regardaient quelquefois par hasard. Ils ne se sont pas montrés bavards à ce sujet.

Les photographies visibles dans le milieu de vie se distinguent de ces photographies rangées dans des albums photo. La décision d'afficher des photographies de personnes défuntes dans des pièces utilisées dans la vie quotidienne, la chambre à coucher ou la cuisine, renvoie à une manière tangible de commémorer une personne au quotidien.

Vignette théorique : Bourdieu et la photographie

Il est possible de lier mes premières observations aux analyses de Bourdieu (1965) sur la photographie. Dans son ouvrage intitulé *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*, le sociologue réfléchit à cet objet traditionnellement peu associé à la sociologie – à travers une perspective sociologique.

Bourdieu aborde les aspects matériels et concrets de la photographie. Il développe une théorie concernant l'emplacement des photographies dans l'espace privé des familles; celles qui se retrouvent dans les albums photo ainsi que celles accrochées sur les murs de la maison. Les photographies les plus communément posées sur les murs de la maison sont celles célébrant une réussite et un passage marquant de la vie : les photographies de la remise des

diplômes ou d'un mariage par exemple (Bourdieu, 1965 : 45-46). Elles permettent d'exposer un certain prestige, ce qui pourrait expliquer pourquoi elles sont affichées et non pas rangées. Les photographies des personnes décédées se retrouvent plus souvent dans des albums photo qui sont disposés dans des tiroirs de la chambre à coucher, une pièce plus personnelle. La démarche de Bourdieu me permet d'aborder les photographies comme un acte de commémoration matérielle, c'est-à-dire que l'emplacement des photographies n'est pas dû au hasard. Il s'agit d'un processus réfléchi faisant partie à part entière du rituel, des objets documentant les rituels.

Bourdieu, en croisant classes sociales à photographie, se questionne dans son ouvrage sur sa fonction sociale en tant qu'activité. À l'époque où la photographie amateur devient accessible et gagne en popularité, il se demande si la photographie peut-être à la fois une forme d'art à part entière et un loisir de la classe populaire. Il décrira la photographie comme étant un « art moyen » puisqu'il s'agit d'une forme d'art accessible par les familles et pratiquée par la classe moyenne. Bourdieu étudie d'ailleurs la photographie dans sa fonction familiale. La photographie familiale possède comme principale fonction de saisir des moments familiaux qui sont ainsi prolongés dans le temps (Bourdieu, 1965 : 39).

J'ai eu l'occasion d'observer certaines des photographies affichées dans le milieu de vie des enquêtés. Pourtant, la plupart du temps, ils ne m'ont pas présenté leur demeure en entier et j'ai appris l'existence de photographies affichées ou rangées pendant les entretiens.

Jacqueline (59 ans, retraitée) m'a mentionné qu'elle possède quelques photographies de sa mère décédée à la maison. Elle ne m'a pas donné plus de détails. Elle semble accorder plus d'importance à la bague de sa mère qu'elle porte tous les jours. Yolande (83 ans, retraitée) est l'enquêtée, avec Laurence (23 ans, étudiante), qui avait le plus de photographies de personnes décédées affichées dans son appartement. Je fais référence aux photographies exposées dans l'entrée de son appartement que j'ai mentionnées dans mon carnet de bord : les trois photographies affichées, dont une de ses frères et sœurs. Ce positionnement des photographies ne semble pas avoir été laissé au hasard. En entrant chez elle, je les ai tout de suite vues et elle me les a montrées à la fin de l'entretien afin que je puisse visualiser les histoires qu'elle m'avait racontées. La photographie de ses frères et sœurs semble

particulièrement importante pour elle: « C'était évident que c'était là que ça allait, disons. C'est ça et c'est pour les garder vivants dans mon cœur et dans mon esprit. » (entretien avec Yolande, 6 décembre 2017). Cette photographie est particulière puisque presque toutes les personnes qui y sont représentées sont décédées. Contrairement à la théorisation de l'emplacement des photographies de Bourdieu qui mentionnait que les photographies de personnes décédées étaient cachées, cette photographie est très visible. Elle semble même avoir été placée à cet endroit d'une manière réfléchie. Yolande possède aussi des albums photo qu'elle ne sort que lors d'occasions spéciales. Les objets et les photos sont aussi importants pour sa fille, Nancy (55 ans, coordonnatrice dans une administration), qui mentionne même que c'est Yolande qui possède toutes les photos de famille. Elle explique par la suite qu'elles seront probablement passées de génération en génération dans le futur. Elle veut elle-même les transmettre à sa fille, Camille, pour assurer le souvenir des personnes décédées. Pour cette famille, les photographies semblent plus importantes que les objets. Elles sont de véritables porteurs de mémoire transmis de génération en génération.

Dans l'autre famille, la plus jeune, Sophie (22 ans, étudiante), ne possède pas de photographies. Elle sait pourtant que certaines sont affichées chez ses parents, Sylvie et Robert. C'est à cet endroit que la mémoire de la famille est préservée. Pour les parents de Sophie, les objets et les photographies d'une personne décédée font partie du processus de deuil. Après un certain temps, ils retirent les photographies – lorsque la personne la plus touchée par le deuil l'accepte. Ils savent néanmoins qu'ils possèdent toujours ce souvenir rangé quelque part. Par exemple, Sylvie et Robert ont raconté l'histoire de leur bébé décédé à la naissance. Ils ont eu une photographie d'elle affichée longtemps dans leur maison : « Ils ont pris une photo, ils nous l'ont donnée, on l'a encadrée et on l'a mise sur le bureau. On l'a gardée sur le bureau longtemps. » (entretien avec Robert et Sylvie, 20 janvier 2018) Cette exposition a duré un moment. Puis, ils l'ont enlevée et l'ont gardée rangée. Ils voulaient que cet objet continue d'exister sans pour autant le voir au quotidien. Ils vivent la même démarche à travers l'exposition des signets qui sont souvent donnés lors des salons funéraires. Sylvie possède aussi quelques photos de son père décédé. Ces photographies sont rangées. Si je suis leur démarche par rapport à l'affichage de photographies d'une personne décédée, elle n'a plus besoin de voir sa photo dans son quotidien. Le deuil fait tout de même sa marque à long terme

puisqu'elle garde ces photographies. Son processus de deuil est simplement rendu à une autre étape; celle de l'acceptation peut-être.

Le sentiment de posséder un objet en lien avec la personne décédée, mais de ne pas le voir au quotidien est un phénomène récurrent qui semble refléter une manière particulière de vivre son deuil. Comme si après quelques mois, il fallait l'enlever, le faire disparaître de son espace pour « passer à autre chose ». Le retrait d'un objet d'un espace visible ne veut pas dire que le deuil est terminé pour autant. L'existence d'un objet maintenant rangé et invisible, permet de le retirer du quotidien tout en ayant un souvenir de cette épreuve et une manière de préserver la mémoire de la personne décédée. Pour cette famille, je retiens une règle : plus le deuil est récent, plus les objets sont importants et présents.

J'ai aussi remarqué chez Marie (72 ans, retraitée) une photographie d'une personne à l'entrée de sa maison. Il s'agit d'un endroit récurrent pour l'affichage de photographies. Les photographies qui y sont exposées – la plupart du temps des portraits qui ont été réalisés par un photographe professionnel – ont souvent beaucoup d'importance; elles sont choisies avec attention. Lorsque je mentionne les photos affichées dans la maison de personnes décédées, Marie devient très sentimentale:

« Ben j'ai des photos ici, il en a pas tant que ça. Je pense qu'il en a une de Caroline [fille de Marie] dans les escaliers. Il en a une ici. Il y a une boîte de photos, il a une boîte d'objets qui lui appartenaient encore, ça, c'est au sous-sol. J'me suis pas départie de ça. Il a des vidéos. Mais moi dans la maison j'en ai juste une dans les escaliers. J pense qu'elle est avec, je ne sais pas avec qui elle est. En tout cas, il a une photo là, mais j'en ai pas d'autres. J'ai une photo d'elle. » (entretien avec Marie et Éric, 24 février 2018)

Marie possède plusieurs photographies de sa fille. Elle en a choisi une particulière pour l'afficher à la vue de tous. Cette photographie, un portrait à l'allure professionnelle représentant sa fille souriante, me fait penser aux photographies de personnes décédées quelquefois placées sur un monument spontané ou que l'on trouve lors de funérailles et sur les signets du salon funéraire.

La plupart des photographies sont rangées dans des albums photo. Celles qui sont affichées sont choisies méticuleusement, tel un monument commémoratif érigé dans le milieu de vie. L'emplacement des photographies de personnes décédées dans l'espace privé des individus suit généralement les propos de Bourdieu : un bon nombre d'entre elles sont invisibilisées dans des espaces plus personnels de la maison dont la chambre à coucher fait

partie. Les photographies exposées dans des aires communes – souvent d’une grande qualité et prises par un photographe professionnel – sont choisies avec parcimonie. Les espaces communs, comme le salon et la cuisine, deviennent des espaces « semi-privés » où une marque du deuil affichée est accessible aux autres membres de la famille et, dans une dimension encore plus publique, aux visiteurs. Cette extériorisation du deuil dans un espace plus ou moins public n’est pas sans rappeler les monuments spontanés dans l’espace public.

II. Retour sur les particularités des rituels de deuil dans l’espace privé

À la suite des constats menés lors de mon terrain de recherche, des formes de deuil propre à l’espace privé émergent. Les individus connaissent ces formes et les répètent. Elles agissent comme « modèles » à partir desquelles les individus peuvent construire leur commémoration personnelle.

La première est la forme de deuil extériorisée. Cette forme regroupe les commémorations visibles grâce à des supports matériels à la commémoration comme des objets ou des photographies. D’un côté, les objets peuvent être soit utiles dans le quotidien ou ont une signification particulière en lien avec des souvenirs de la personne décédée. De l’autre, les photographies peuvent être rangées. Pourtant, certaines sont choisies méticuleusement et sont affichées dans un endroit très visible dans le milieu de vie. Cette forme de commémoration implique de voir la personne qui est décédée dans sa vie quotidienne. Ces rituels de deuil extériorisés se trouvant dans l’espace privé sont des versions miniaturisées des rituels de deuil informels et spontanés dans l’espace public qui feront l’objet du chapitre 4. La différence majeure est la particularité du lieu.

La deuxième est la forme de deuil intériorisée. Elle a émergé lors des entretiens même si mes questions ne tournaient pas directement sur le sujet. Il s’agit d’une forme de deuil plus personnelle et vécue individuellement. Certains individus, comme Jacqueline (59 ans, retraitée), préfèrent garder le souvenir de la personne décédée en pensées. Lors de l’entretien, Marie (72 ans, retraitée) a expliqué en détail comment elle vit encore aujourd’hui le deuil de sa fille. Il est encore très présent. Il ne s’agit pourtant pas d’une blessure qu’elle veut nécessairement porter au quotidien. Elle choisit les moments où elle veut commémorer sa fille de manière intérieure. Elle a évoqué qu’elle ne veut pas aller au cimetière et que, même s’il y a une photo de sa fille accrochée à l’entrée de sa maison, cet objet n’est pas essentiel à sa

commémoration. Robert (52 ans, conseiller pédagogique) est le seul enquêté qui a mentionné avoir déjà commémoré une personne dans un cimetière. Il s'est retrouvé quelques fois à la tombe de sa collègue décédée. Rendu sur les lieux, il s'est demandé pourquoi il y était. Aussi, Robert a amené ses enfants voir la tombe du père de Sylvie au cimetière. Il décrit cet événement comme étant une sorte de rituel. Pourtant, Robert se détache complètement de la religion. Il a senti néanmoins qu'il s'agissait d'une démarche à réaliser avec ses enfants. Cette famille valorise ces différents processus de deuil comme l'affichage des photographies et les visites au cimetière. Ce rituel de deuil est plus formel et traditionnel.

J'ai limité mon objet de recherche hors des rituels formels et institutionnels de deuil. Ils sont pourtant toujours célébrés au Québec soit sous la forme de funérailles dans une église ou au salon funéraire. Après la mort du défunt, un rituel formel précède le rituel informel spécialement dans le cas des rituels privés. Pourtant, quelques enquêtés seulement m'ont partagé leur expérience concernant les funérailles, à l'église et au cimetière, ou les salons funéraires. Ils me les ont mentionnés toujours d'une manière évasive sans me donner davantage de détails sur les événements. Les cérémonies funéraires et les salons funérailles sont des expériences communes et partagées. Les enquêtés ne ressentaient donc peut-être pas la nécessité de m'expliquer leur déroulement puisqu'il s'agit d'événements qui « devraient » être connus par tous.

Pour l'ensemble des familles que j'ai rencontré, les objets deviennent un support matériel qui permet d'avoir un lien tangible avec la personne décédée. La deuxième famille constitue un exemple plus « planifié » du rapport aux objets à travers le deuil. Les objets et les photographies prennent tout de même une place importante dans le processus de deuil pour l'ensemble de mes enquêtés. Peu d'enquêtés se sont exprimés sur les formes de commémoration intérieure du deuil qui s'éloigne des divers rituels informels matériels et extériorisés.

Chapitre 4 : Les rituels dans l'espace public

Carnet de bord II: l'ombre et la lumière

« Mais sinon pour ce qui est de la symbolique même j'me souviens qu'il me semble qu'en Belgique aussi y'avait des lampions, y'en avait, qui restaient allumés toute la journée. Et ça, ça m'a toujours fascinée : j'ai jamais su ce que ça voulait dire réellement pour les gens d'allumer les chandelles comme tel à part que ça me rappelle dans les églises les petits lampions qu'on allume des fois et là de manière vraiment plus 'broche à foin', désorganisée et tout. » (entretien avec Laurence, 23 ans, étudiante, 29 mai 2017)



Figure 3. Vigile de solidarité avec les musulman(e)s du Québec, métro Parc (© Geneviève Boyer, 30 janvier 2017).

29 janvier 2017. Québec. Je m'en souviens encore comme si c'était hier. « Les attentats terroristes n'arrivent pas chez nous » disaient les uns, « la société est malade » disaient les autres. Il s'agissait d'un attentat particulier puisqu'il visait directement la communauté musulmane. D'abord, stupeur, incompréhension et, surtout, solidarité sur les réseaux sociaux, puis les médias s'étaient emparés de la nouvelle. Je me souviens que les citoyens ne restaient pas les bras croisés. De nombreuses vigiles de solidarité dans plusieurs villes du Québec commençaient à s'organiser.

30 janvier 2017. Métro Parc, Montréal. J'avais décidé de me rendre à la vigile de solidarité pour les musulman(e)s de Québec pour me recueillir et en observer son déroulement. Je ressentais le besoin d'exprimer ma solidarité à la suite de la tragédie. J'avais l'impression que le contact avec d'autres hommes et femmes me permettrait de trouver du réconfort, à défaut de pouvoir m'expliquer l'inexplicable. Le rassemblement avait lieu à la station de métro Parc à Montréal. Malgré le froid glacial qui régnait en ce soir d'hiver, une marée humaine était présente. Je me rappelle que des personnes s'identifiant comme musulmans ont prononcé des discours rassembleurs en insistant sur des valeurs universelles. Le moment le plus émotionnel du rassemblement a été la minute de silence demandée par les organisateurs. Le fait de se rassembler en grand nombre témoignait la solidarité et le soutien au groupe touché. J'étais plus qu'une observatrice : j'étais entièrement intégrée à la foule réunie autour d'une même cause. Le groupe présent semblait dépasser la somme de ses unités. Sur la place, il régnait un silence complet en dépit de la présence de milliers de personnes. Ce silence était comme un poids, celui du nombre de personnes rassemblées. J'ai vécu ce moment dans un état presque méditatif. À la fin de la minute de silence si courte et longue à la fois, les personnes ayant des chandelles dans les mains les ont toutes levées en même temps vers le ciel en signe d'unité. Le mouvement et la lumière qui remplissaient la place provoquaient une sensation particulière d'espoir.



Figure 4. Rassemblement de quartier contre l'islamophobie, métro Mont-Royal (© Geneviève Boyer, 29 janvier 2018).

29 janvier 2018. Métro Mont-Royal, Montréal. Un an plus tard jour pour jour après l'attentat dans une mosquée de Québec et les commémorations ayant suivi dans tous les coins du Québec, des citoyens ont organisé des commémorations du triste anniversaire à travers la ville. Je me suis rendue sur les lieux d'une d'entre elles. Il s'agissait de rassemblements de quartier organisés sur des groupes Facebook, sans caractère officiel.

Sur les lieux, j'ai vu d'abord qu'une petite foule était déjà présente et qu'elle s'était positionnée, d'une manière instinctive, en cercle. Quelques personnes tenaient des pancartes avec de grandes photographies des victimes. Alors que la foule s'agrandissait peu à peu, quelques participants ont commencé à distribuer des lampions et des chandelles. Dans la pénombre, les personnes rassemblées se relayaient briquets et allumettes. Les organisateurs avaient aussi allumé quelques lampions à leurs pieds pour former une ligne. Le vent était fort. Les lampions s'éteignaient, mais ils étaient aussitôt rallumés. Diverses personnes ont pris la parole. Le message avait changé; il était plus politique que l'année précédente. Il s'agissait moins de deuil. Les discours se concentraient sur le futur et la poursuite de la lutte militante concernant l'acceptation et la visibilité des personnes musulmanes au Québec. Un message principal faisait consensus : de tels événements ne devaient plus se produire. Tous ces discours plus politiques n'ont en rien évacué le moment particulier de la minute de silence. Les organisateurs de l'événement ont demandé à la foule de produire un tel instant de silence à la fin des discours. Il s'agissait d'un plus petit rassemblement que celui auquel j'avais participé un an plus tôt. Sa constitution plus intime nous permettait de voir toutes les personnes présentes. Le silence nous englobait dans le cercle. J'ai alors ressenti ce recueillement d'une manière forte, oubliant les bruits de la vie quotidienne nous entourant.

I. Commémorations et matérialité dans l'espace public I : les rassemblements

Dans le cadre de ce chapitre sur les rituels de deuil dans l'espace public, je souhaite d'abord me concentrer sur les rassemblements à la suite d'un ou de plusieurs décès tragiques causés par un attentat terroriste ou un accident de la route⁹. Je me base sur trois lieux d'observations: le rassemblement à Montréal à la suite des attentats à la mosquée de Québec en janvier 2017, le rassemblement à Montréal un an après en janvier 2018 et les rassemblements sur la côte Camilien-Houde à la suite du décès d'un jeune cycliste en octobre 2017.

Lors de mes observations, les rassemblements se sont toujours produits selon une ligne directrice semblable. Les participants, et non seulement les proches des victimes, arrivent peu à peu, d'une manière informelle, autour de l'heure prévue selon l'événement Facebook. Ils forment progressivement une foule. Selon la visée de l'événement, les organisateurs prononcent des discours de commémoration des personnes décédées ou des discours politiques. Souvent, les participants au rassemblement apportent des objets comme des lampions, des fleurs et des messages d'espoir et de solidarité. Une minute est presque toujours réservée au recueillement en silence. Elle est une marque de commémoration envers les personnes décédées. Vers la fin de l'événement, les individus ayant apporté des objets les déposent à divers endroits. Par la suite, ils ont formé des monuments spontanés et informels qui resteront, à la merci des intempéries et des autres dommages possibles, dans l'espace public d'une manière plus ou moins éphémère.

⁹ L'origine exacte de ces rassemblements commémoratifs est difficile à reconstituer. Leur popularisation et leur médiatisation ont été manifestes lors du décès de la princesse Diana. L'image des bouquets de fleurs devant *Buckingham Palace* à la suite du décès de la princesse a été un moment marquant pour toute une génération. Une personne publique aimée par la population avait été frappée par une mort tragique. Il ne s'agissait sans doute pas du premier monument spontané du genre, mais il s'agissait du premier ayant fait sensation et ayant marqué l'imaginaire collectif à travers un mouvement de deuil collectif hautement médiatisé. Voir Radio-Canada. *20 ans plus tard, qu'est-ce qui explique l'émoi autour de la mort de la princesse Diana?* (2017), <https://ici.radio-canada.ca/premiere/emissions/Les-matins-d-ici/segments/entrevue/36524/lady-diana-20-ans>, site consulté le 19 mai 2018.

À partir de ces premières observations, je peux maintenant faire quelques constats concernant les rassemblements : la particularité de la lumière lors de la minute de silence, l'effet de la foule et, plus globalement, les impressions des enquêtés sur les photographies des événements.

La lumière

Un moment particulier s'est produit lors du rassemblement à Montréal commémorant l'attentat à la mosquée de Québec auquel j'ai assisté. J'ai noté dans mon carnet de bord :

« À la fin de la minute de silence, les personnes ayant des chandelles dans les mains les ont toutes levées en même temps vers le ciel. Ce mouvement et cette lumière qui remplissaient la place ont provoqué un sentiment particulier d'espoir, d'unité et avaient un caractère quasi 'religieux' (Simmel, 1994[1914] : 211-222). Ce sentiment lié à la luminosité est puissant, mais vécu de manière brève. Cette luminosité provenant des lampions est éphémère. Les lampions restent et la lumière disparaît après le rassemblement ou quelques instants après le dépôt du lampion sur les lieux du monument spontanément. Un coup de vent peut faire disparaître la lumière provenant du lampion. Sa lumière s'éteint, mais son effet reste à travers le souvenir des participants au rassemblement. »

Les lampions du rassemblement me rappelaient ceux des églises. S'ils étaient jadis des objets utilitaires qui servaient à éclairer, l'électricité a remplacé les flammes. Aujourd'hui, les lampions, et l'effet que la lumière provoque, sont avant tout des objets porteurs de sens. Ils sont associés à des moments existentiels, comme la mort, ou à des lieux particuliers comme les églises ou les rassemblements commémoratifs. Les lampions ont aussi quelque chose d'universel. Ils sont associés à de nombreuses croyances religieuses et non religieuses (Phillips, 2013; Thériault, 2014 : 177-178). Dans le cadre de croyances non religieuses, il s'agit d'un artefact qui est utilisé lors d'activités séculières associées à des questionnements existentiels. L'acte même d'allumer un lampion est considéré comme porteur de sens. En rencontrant des personnes ayant participé à des rassemblements, je me suis rendue compte qu'elles reconnaissent l'importance et le symbolisme associés à la lumière provenant des lampions sans pour autant savoir expliquer sa provenance.

Le sens donné aux lampions lors d'un rassemblement est particulier tout comme le sens qui peut être accordé à d'autres objets dans un cadre précis. À travers son article *Porter le chapelet. Formes religieuses dans une prison pour femmes* (2014), Barbara Thériault observe la présence importante du chapelet porté par les femmes dans une prison, peu importe leur religion et leur pratique religieuse. Dans le milieu de la prison, il s'agit d'une « forme

matérielle de la vie religieuse » sur laquelle les femmes se rattachent et lui donnent un sens. À leur sortie de prison, qui signifie leur retour dans la vie quotidienne, ces chapelets seront probablement cachés. Leur signification ne disparaîtra pas pour autant. Le processus derrière le sens attribué aux lampions et à la lumière est semblable. Lors du rassemblement, les lampions donnent un sens au deuil, un événement existentiel, peu importe les croyances religieuses ou non religieuses qui lui sont associées. Lors du retour dans la vie quotidienne, ils deviennent « [...] de ces artefacts qui nous rattachent à une idée, une époque ou bien à une personne » (Thériault, 2014 : 178).

L'effet de la foule

Parmi les rituels spontanés et informels de deuil, les rassemblements sont particuliers pour leur côté humain. Le groupe joue un rôle dans la commémoration. L'unification du groupe s'est particulièrement manifestée au moment du silence total et significatif où la lumière a eu un rôle particulier. J'ai rencontré Nimah (23 ans, étudiante), une jeune femme d'origine arabe ayant grandi dans une famille majoritairement musulmane, lors du rassemblement à Montréal après l'attentat à la mosquée de Québec en janvier 2017. Elle m'a permis de mieux comprendre l'événement à partir de l'intérieur de la communauté touchée et, ainsi, de me donner l'impression d'être encore plus proche des événements. Nimah m'a raconté que ce qui ressortait de ce rassemblement était la solidarité que les personnes présentes témoignaient envers le groupe touché par les attentats.

Josée (39 ans, adjointe administrative) est l'une de mes enquêtées ayant participé à ce même rassemblement. Elle a vécu l'effet de la foule d'une manière plus puissante. Elle a participé à ce type de rassemblement puisque

« [...] c'est un élan de solidarité dans le fond quand les gens s'unissent contre quelque chose. Ben, c'est pas un effet d'entraînement, mais je sens que j'ai besoin de le faire parce que; un peu aussi pour le vivre moi aussi, pour vivre l'énergie. » (entretien avec Josée, 21 novembre 2017).

Elle considère qu'il s'agit d'un moment de communauté et d'universalité au cours duquel les différences peuvent tomber. Josée s'est déplacée pour être présente, faire partie de la foule; elle souhaitait devenir invisible à travers cette foule. Son rapport au groupe lors de l'événement est particulier : elle veut rester dans son coin, dans sa bulle, tout en faisant partie de la foule pour ressentir son énergie. Josée a vécu des émotions très fortes dans cette foule : « Alors ça fait juste comme, j'suis allée au bout de l'émotion, t'sais. J'ai pleuré toute seule

dans mon coin. [...] C'était mon moment à moi, mais dans la foule. » (entretien avec Josée, 21 novembre 2017). Elle considère que les rassemblements remettent en question l'individualité, la « bulle » personnelle, afin de créer un espace collectif où les individus peuvent prier ou réfléchir selon leurs croyances respectives.

Jacqueline (59 ans, retraitée) a vécu cet événement d'une autre manière. Elle a choisi de participer au rassemblement à Longueuil et non à Montréal:

« Il avait peut-être 35 personnes, c'est un truc, c'était organisé à la dernière minute aussi et j'tais contente d'être allée là même si c'était anonyme pareil c'était moins anonyme que 3000 personnes à Montréal où là ma présence n'aurait pas fait une différence. » (entretien avec Jacqueline, 20 novembre 2017)

Jacqueline voulait moins assister au rassemblement si elle était anonyme dans la foule. Elle sentait que sa présence devait être importante, visible. Jacqueline a aussi choisi de joindre cet événement parce qu'il s'agissait d'un mouvement très spontané sur Facebook qui n'était pas associé à un groupement militant, contrairement au rassemblement à Montréal. Elle ne voulait pas participer à la politisation du rassemblement. Elle m'a raconté qu'un groupe de personnes s'est regroupé au terminus Longueuil, un lieu passant et visible dans l'espace public. Lors de l'événement, ils se sont tenus les mains pour former un cercle en signe d'unité. Puis, ils ont allumé des lampions.

Peu importe la relation qu'entretient l'individu avec le groupe, la foule rassemblée autour d'une même cause donne une couleur à ces événements de deuil collectif. Une force émerge du groupe de personnes réunies autour d'une même cause.

La parole des enquêtés sur les photographies

Jacqueline et Josée ont vécu ces rassemblements à Montréal et à Longueuil à la suite des attentats à la mosquée de Québec et m'ont relaté leurs impressions. D'autres enquêtés n'ont jamais vécu de rassemblements, mais avaient leur propre interprétation des photographies de rassemblements que je leur présentais lors des entretiens. Il s'agissait des seules photographies comportant des personnes. Cette particularité amenait souvent, il me semblait, les enquêtés à parler de ces photographies. Des éléments comme la présence de la foule et même l'universalité du symbole de la lumière sont ressortis lors de leur interprétation des photographies.

Les enquêtés dont le regard s'était d'abord tourné vers les photographies des rassemblements avaient d'autres observations intéressantes. En voyant les photos, Nancy (55 ans, coordonnatrice dans une administration) et Camille (25 ans, comptable) ont d'abord remarqué celles des rassemblements. Camille a immédiatement mentionné la présence des lampions et leur caractère religieux. Elle les a associés aux prières ou aux cérémonies funéraires. Nancy et Camille conçoivent les lampions comme une forme de rituel. Elles ont dénoté la présence d'hommes et de femmes, et non seulement d'objets comme les autres. Nancy a aimé la présence humaine dans les photographies des rassemblements par rapport à celles des monuments spontanés qui les évacuaient. Sophie a porté une attention particulière au côté politique des rassemblements. En regardant la photographie d'un rassemblement, elle a dit ressentir un sentiment de culpabilité, celui de faire partie d'une société d'accueil qui n'avait pas bien rempli sa « mission ». Les rituels de deuil visibles dans l'espace public ont toujours un côté politique.

II. Les monuments spontanés

Carnet de bord (suite) : les vélos fantômes

« Mais, probablement que si je connaissais quelqu'un à qui c'est déjà arrivé, j'aurais probablement une plus grande attention par rapport à ces trucs-là aussi, mais reste que ça capte mon attention et que j'ai quand même un p'tit moment de, mais sans faire un rituel de silence, j'ai comme un p'tit 'ah ben, c'est vrai ça arrive aussi'. » (entretien avec Laurence, 23 ans, étudiante, 29 mai 2017)

17 juin 2017. Coin Iberville/Saint-Joseph Montréal. Je me souviens d'une observation d'un vélo blanc que j'avais tenté de réaliser. Il y a un tunnel sous un viaduc à Montréal appelé le « tunnel de la mort ». J'avais appris, par l'entremise de collègues, qu'un monument spontané s'y trouvait. Je m'y suis rendue, mais ne l'ai jamais vu. D'ordinaire, ce type de monuments spontanés est facilement repérable à Montréal. Cette commémoration particulière est souvent répétée dans le cas d'un décès accidentel d'un cycliste. Il avait peut-être été détruit par le temps ou par la municipalité? Impossible de savoir.

20 septembre 2017. Rue Saint-Denis sous le viaduc des Carrières à Montréal. Je parcourais depuis quelques mois déjà la ville afin de prendre des photographies et d'effectuer quelques observations de vélos blancs.

Encadré : la particularité des vélos blancs

Les vélos blancs sont des monuments spontanés particuliers puisqu'ils proviennent d'un regroupement citoyen appelé « Vélo fantôme Montréal »¹⁰. La plupart sont installés sur l'île de Montréal sauf un se retrouvant sur la Rive-Nord¹¹. Ces monuments s'inspirent d'un mouvement mondial d'instauration de vélos fantômes sur le bord des routes à la suite d'un accident mortel d'un cycliste appelé « ghost bike »¹². Des individus ont donc répété un modèle déjà bien documenté et déjà présent à travers le monde. Ce groupement citoyen est politisé puisqu'il défend le droit à la sécurité des cyclistes. La fonction « officielle » des vélos blancs est de rappeler le danger et de mettre de la pression afin que la municipalité rende l'endroit des accidents plus sécuritaire. Il s'agit de la motivation de l'organisation écrite sur leurs pages officielles, c'est-à-dire qu'ils continueront d'installer des vélos blancs tant que les routes ne seront pas sécuritaires pour les cyclistes et qu'il y aura des décès accidentels¹³. À la suite d'un accident mortel d'un cycliste, le groupe s'organise. Les organisateurs font un événement Facebook afin de préparer le rassemblement entourant la mise en place du vélo où d'autres personnes accrochent des objets divers sur et autour du vélo. Ils s'assurent aussi de contacter la famille de la personne décédée. L'organisation autour de l'installation d'un vélo fantôme semble se faire par les individus du regroupement sur une base volontaire.

Les « vélos fantômes » ou « vélos blancs » font partie de la forme de rituel de deuil public comprenant les monuments spontanés présents dans le paysage urbain et ayant été érigé

¹⁰ Voir Vélos Fantôme Montréal – Ghostbikes Montréal.

<https://www.facebook.com/groups/ghostbikemontreal>, site consulté le 7 novembre 2018.

¹¹ Voir Vélo fantôme. *Liste des vélos blancs*, <http://www.velofantome.org/velos-fantome/>, site consulté le 7 novembre 2018.

¹² Le mouvement international a d'ailleurs un site internet rassemblant diverses informations sur le mouvement : l'emplacement des vélos blancs mondialement, des informations sur l'origine du mouvement, etc.

Voir Ghost Bikes. <http://ghostbikes.org/>, site consulté le 7 novembre 2018.

¹³ Comme il s'agit d'une organisation informelle et d'un mouvement assez récent, l'information concernant l'organisation « vélo fantôme » à Montréal se trouve sur leur page officielle ou grâce à des interventions des fondateurs dans les médias. Puisqu'il s'agit d'une organisation, même si elle reste informelle, ce mouvement a une certaine visibilité médiatique. Voir Urbania. *La petite histoire des vélos fantômes* (2018), <https://urbania.ca/article/petite-histoire-velos-fantomes/>, site consulté le 7 novembre 2018.

à la suite d'un décès tragique. Il s'agit d'un regroupement visible, citoyen et spontané qui s'organise après le décès tragique d'un cycliste sur une route. Ce type de monument spontané est particulier puisqu'il se retrouve à la frontière entre l'informel et le formel. Il se rapproche de l'institutionnel puisque les vélos blancs sont encadrés par une organisation. Ce mouvement spontané reste informel puisqu'il est installé dans l'espace public soit sur les lieux de l'accident. Les vélos blancs en tant que rituel de deuil semblent se placer entre les deux catégories et en créent ainsi une troisième, une catégorie intermédiaire ou « hybride ».

Lors d'un après-midi chaud de septembre, j'ai aperçu un vélo blanc sous un viaduc. Sous le viaduc Saint-Denis, un viaduc sombre et, comme beaucoup d'autres exemplaires construits de la même manière à Montréal, dangereux pour les cyclistes, je m'enfonçais à pied. La noirceur m'engouffrait presque. Ce n'était pas la noirceur de la nuit, mais une ombre profonde qui détonnait du soleil éclatant qui régnait à l'extérieur. Ce chemin où se rencontrait l'ombre et la lumière semblait diviser deux univers : la lumière de la vie quotidienne et l'espace d'ombre du vélo blanc. Entre les deux, il y avait une atmosphère particulière, exceptionnelle.



Figure 5. Vélo blanc accroché à la barrière entre le trottoir et la route sous le viaduc des Carrières de la rue St-Denis (© Geneviève Boyer, 20 septembre 2017).

J'ai remarqué que le temps semblait avoir fait son œuvre sur le monument spontané. Si les fleurs étaient fanées et le vélo rouillé, la pancarte commémorant la victime était toujours présente. Le sentiment d'espoir et de recueillement qu'on peut parfois ressentir lors des rassemblements ne reposait pas ici sur des objets, mais plutôt sur le jeu de l'ombre et de la lumière. La photographie que j'ai prise du monument ce jour-là, témoigne de cet effet de clair/obscur.

« Ceux avec les vélos, ça, ça me touche beaucoup parce que t'sais c'est des accidents bêtes et c'est vraiment violent. Oui c'est des accidents et c'est tout le temps comme...mais à chaque fois t'sais comme les accidents de la route aussi là quand je passe sur la route et je vois ça c'est que après, après ça il a des gens qui sont allés comme le jeune qui est mort sur le Mont-Royal [côte Camilien-Houde] dernièrement. C'est, je trouve ça bien que ce soit fait à la place où est-ce que c'est arrivé. [...] Mais t'sais c'est comme à chaque fois c'est que peu importe c'est des moments violents. C'est un contact avec un camion ou une sortie de route ou c'est pas, c'est pas une crise cardiaque sur le bord de la route. Il s'est pas arrêté doucement et après ça, c'est ça le fait qui a marqué le lieu précis où est-ce que c'est arrivé. » (entretien avec Josée, 39 ans, adjointe administrative, 21 novembre 2017)



Figure 6. Rassemblement de cyclistes au pied de la côte Camilien-Houde à Montréal à la suite du décès d'un jeune cycliste à cet endroit quelques jours plus tôt (© Geneviève Boyer, 6 octobre 2017).

6 octobre 2017, côte Camilien-Houde à Montréal. À la suite du décès d'un jeune cycliste sur la côte Camilien-Houde à Montréal, un rassemblement de cyclistes a été organisé.

Je me suis rendue à ce rassemblement à pied alors que la majorité des personnes présentes étaient à vélo. Les organisateurs du rassemblement proposaient une action: la montée à vélo de la côte où un véhicule avait percuté et tué le jeune cycliste. Il s'agissait d'un véritable pèlerinage en silence à la mémoire du cycliste décédé. Les participants ont reproduit l'acte qui a provoqué le décès du cycliste, la montée de la côte à vélo, dans un acte de commémoration, mais aussi politique qui dénonçait cette côte dangereuse pour les cyclistes. J'ai d'abord observé les cyclistes présents au pied de la montagne. Certains avaient apporté des fleurs qu'ils avaient accrochées à leur vélo. Le silence aurait été total si cela n'avait été du bruit de l'hélicoptère d'une station de télévision. Après un signal, les cyclistes sont partis en bloc afin de gravir la côte en silence. Ce geste était collectif.

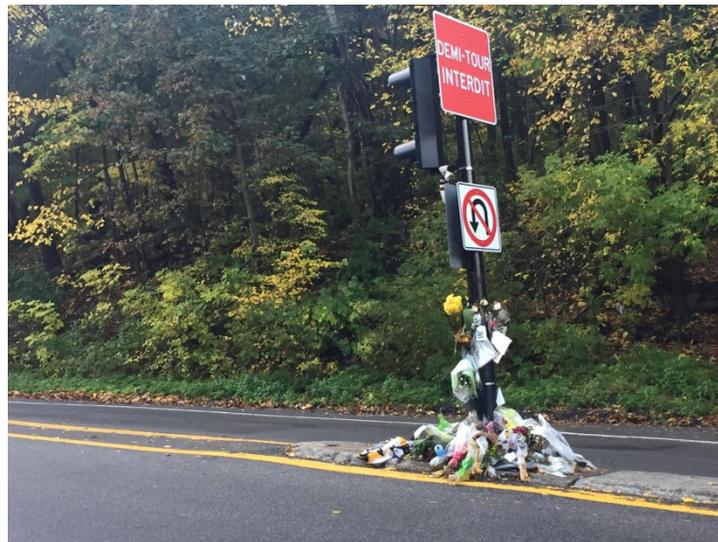


Figure 7. Monument spontané au pied de la côte Camilien-Houde à Montréal (© Geneviève Boyer, 25 octobre 2017).

25 octobre 2017, au pied de la côte Camilien-Houde à Montréal. Ce jour-là, un groupe inaugurerait le vélo blanc en l'honneur du jeune cycliste décédé sur la côte Camilien-Houde quelques semaines plus tôt. Grâce à la page Facebook « Vélos blancs », j'ai appris que l'événement devait avoir lieu à ce moment. La rue était bloquée et beaucoup de cyclistes passaient devant moi. Je n'ai malheureusement jamais trouvé le lieu du vélo blanc; c'était plus haut sur la montagne et beaucoup plus accessible à vélo. J'ai cependant découvert un autre

monument encore plus informel, parce que non encadré par l'organisation des vélos blancs. Selon les médias sociaux¹⁴, il est apparu lors de l'événement du 6 octobre que j'appelle « pèlerinage ». Le monument était constitué de fleurs, de peluches, de messages ainsi que d'objets directement liés à la victime comme des médailles et un chandail d'équipe de vélo. Deux cyclistes qui se dirigeaient sans doute vers la cérémonie des vélos blancs y ont jeté un œil en passant. L'emplacement du monument spontané ne semblait pas relevé du hasard. Il était positionné sous la pancarte « demi-tour interdit », manœuvre dangereuse d'un automobiliste qui a causé la mort du cycliste. Cet événement en particulier a marqué les individus et a rouvert la conversation concernant les décès des cyclistes frappés par des automobiles à Montréal.

III. Commémorations et matérialité dans l'espace public II

Les monuments spontanés peuvent être une trace matérielle d'un rassemblement ou être érigés indépendamment de tels événements. Entre janvier 2017 et janvier 2018, j'ai observé plusieurs monuments spontanés. En février 2017, j'ai notamment observé des lieux de monuments spontanés à Boucherville, sur la Rive-Sud de Montréal.

Le premier était composé d'une croix plantée dans le sol accompagnée de fleurs à côté d'un boulevard assez passant. Il s'agissait du lieu de décès d'un piéton quelques années auparavant. Les voitures roulaient encore à toute vitesse en passant à côté de la croix.

¹⁴ Les publications liées à la localisation « Voie Camilien-Houde » sur Instagram m'ont permis de connaître l'existence de ce monument spontané, le jour de son inauguration et son évolution dans le temps.



Figure 8. Croix sur le Boulevard de Montbrun, Boucherville (© Geneviève Boyer, 19 février 2017).



Figure 9. Pancarte sur le viaduc du Boulevard de Montarville, Boucherville (© Geneviève Boyer, 19 février 2017).

Le deuxième monument spontané avait été disposé sur la clôture d'un viaduc. Il s'agissait d'une affiche avec une photographie de la personne décédée assortie de fleurs en tissus qui ont résisté au temps. La pancarte n'était pas visible de loin; il fallait savoir qu'elle était là pour la remarquer. En plus de la photographie de la victime, la pancarte comprenait des informations sur la personne décédée : son titre de docteur, ses dates de naissance et de décès.



Figure 10. Affiche et fleurs accrochées sur les poteaux de lumières devant le parc Jeanne-Mance (© Geneviève Boyer, 21 mai 2017)

En mai 2017, j'ai remarqué un monument spontané collé aux poteaux de feux de circulation sur l'avenue Parc à la hauteur du parc Jeanne-Mance à Montréal. Il était constitué d'une chaussure accrochée à un poteau. À l'intérieur de la chaussure, on retrouvait des fleurs. La chaussure est un symbole qui rappelle l'histoire du décès : une piétonnière happée par une voiture. Le monument spontané comprenait aussi une affiche avec la photographie de la victime, son nom, ses dates de naissance et de décès ainsi qu'un message : « Tuée ici par un conducteur brûlant le rouge ». J'ai vu qu'il y avait deux monuments semblables de chaque côté de la rue comme pour montrer l'importance de l'intersection et ainsi créer une « barrière de protection » pour les futurs piétons traversant ce boulevard.



Figure 11. Vélo blanc accroché à un poteau à l'intersection du boulevard Rosemont et Iberville à Montréal (© Geneviève Boyer, 21 juin 2017).

En juin 2017, j'ai fait une première observation d'un vélo blanc. Il était situé à l'intersection des rues Rosemont et Iberville. Ce monument spontané était un des plus visibles. De par sa couleur, il tranchait avec le décor. Il était appuyé sur un poteau à un arrêt d'autobus. Vu son emplacement, les passants étaient presque obligés de le regarder. J'ai remarqué deux jeunes – dont un avec un vélo – en train d'observer le vélo blanc en attendant l'autobus. J'ai aussi observé qu'il y avait des objets accrochés sur le vélo blanc comme des peluches, des fleurs, un papier avec l'inscription « Jésus », une photographie de la victime et une pancarte sur laquelle était écrit : « Ici est décédée une cycliste le 22 août 2016. Justine Charland St-Amour. 24 ans, repose en paix. » Le monument spontané était assez récent, ce qui peut expliquer son bon état et la quantité impressionnante d'objets qui lui était accrochés.

La parole des enquêtés sur les photographies

J'ai présenté les photographies de mes observations (figures 3 à 11) aux enquêtés lors des entretiens. Parmi l'ensemble des photographies des monuments spontanés et des rassemblements, trois enquêtés se sont tournés d'abord vers les photographies de monuments spontanés. Elles ont semblé liées à leur vécu.

Marie (72 ans, retraitée) a d'abord porté son attention sur les croix; elle dit en avoir déjà observé plusieurs. Pour elle, ce sont des marques claires symbolisant le décès d'un individu à un endroit précis :

« [en parlant des croix] Oui, ici au Québec, il en a beaucoup. Aussi, quand on va à l'extérieur en campagne et en France j'en ai vu plusieurs quand je suis allée faire Compostelle un petit bout, on voyait c'est ça des marqueurs qui indiquaient que quelqu'un était décédé à tel, à tel endroit, à quelques places j'ai vu ça. » (entretien avec Marie et Éric, 29 ans, étudiant, 24 février 2018).

Robert (52 ans, conseiller pédagogique) a aussi remarqué les croix en premier. Pour lui, elles font plus référence au côté politique et à la sécurité routière qu'au deuil. Il a été davantage touché par les vélos blancs; par le mouvement de solidarité de la communauté derrière ce type de monuments spontanés. Il a du mal à comprendre les personnes qui participent à des vigiles ou déposent des fleurs sur un monument spontané. Pour lui, le deuil touche un individu et son entourage lorsqu'il décède, et non des étrangers.

Sylvie (52 ans, directrice d'un CPE) a aussi mentionné en premier le côté politique des monuments spontanés en regardant les photographies. Pour elle, même si les personnes décédées ne sont pas issues de son entourage, les rassemblements sont nécessaires afin de propager un message politique pour empêcher des accidents de se reproduire.

Certains enquêtés, comme Robert, ont une opinion marquée concernant les monuments spontanés. Ils n'en voudraient pas dans le cas de leur propre décès ou du décès d'un proche :

« Moi ça serait juste casse-pied. S'il a de quoi, j'voudrais pas l'avoir cette affiche, cette croix-là, je ne suis pas obligé d'y repenser tout le temps à cette douleur. À un moment donné, tu veux continuer ta vie parce que l'autre est juste pas là. Mais bon c'est leur manière de passer de la colère ou de la tristesse. » (entretien avec Robert et Sylvie, 20 janvier 2018).

Robert respecte les monuments spontanés tant qu'ils apportent du réconfort aux vivants. Il s'agit d'une interprétation qui est revenue quelques fois lors des entretiens. Par contre, de par leur caractère public, les monuments spontanés rendent, pour Robert, la commémoration d'une personne décédée de façon tragique moins personnelle et intime.

J'aurais aimé connaître l'autre côté de la médaille, l'opinion des membres d'une famille ayant érigé un monument spontané pour commémorer la mort tragique d'un proche. Le manque de ressources et de contacts devant une telle entreprise m'ont barrée la voie.

IV. Retour sur les particularités des rituels de deuil dans l'espace public

Mes observations me permettent de poser quelques constats sur l'ensemble des rituels de deuil dans l'espace public :

- 1) Il s'agit d'initiatives citoyennes qui soulignent des morts tragiques et accidentelles.
- 2) De par les symboles utilisés, la religion, ou du moins des référents catholiques, y occupe encore une place. L'exemple le plus frappant est sans doute celui des croix sur le bord des routes. Des messages à caractère religieux comme des prières sont aussi parfois collés aux monuments spontanés¹⁵.
- 3) Les rassemblements comportent une certaine temporalité à long terme grâce à des commémorations anniversaires chaque année comme celles de la fusillade de la Polytechnique par exemple ou celle de l'attentat à la mosquée de Québec à Montréal.
- 4) La présence des monuments spontanés est instable dans l'espace public : il y a toujours une possibilité qu'ils soient retirés par la ville.
- 5) Dans le cas des rituels de deuil dans l'espace public, les individus et les initiatives comme celle des vélos blancs reproduisent les formes connues — les rassemblements et les monuments spontanés. Ces formes sont visibles et, dans certains cas, ont droit à une couverture médiatique.

Les rituels dans l'espace public sont particuliers en raison des interactions s'y déroulant, de leur matérialité et de leur emplacement. Il s'agit aussi de rituels de deuil échappant complètement aux cadres institutionnels existants. Pourtant, les rituels spontanés et informels de deuil ne s'arrêtent pas à leur aspect visuel et matériel. C'est pourquoi je me pencherai sur les motifs se cachant derrière ces pratiques en questionnant le rapport à la mort des individus ayant vécu des deuils marquants ou ayant participé à des rassemblements informels de deuil. Cette entreprise me permettra de toucher aux croyances des individus qu'elles soient religieuses, non-religieuses ou quelque part entre les deux.

¹⁵ Je fais référence à une observation que j'ai réalisée le 21 juin 2017 du vélo blanc au coin de Rosemont et Iberville où un papier portant l'inscription « Jésus » était collé sur le vélo.

Section 3 : Perspective de la sociologue

À partir de cette section, j'adopte la perspective analytique de la sociologue en analysant les entretiens et les observations. Contrairement au photographe qui ne recourt qu'à ses clichés, je mets à profit un autre type de matériau issu du terrain pour présenter des résultats de recherche. Dans le chapitre 5, je me tourne vers des questions qui ont été abordées lors des entretiens, par exemple le rapport des participants à la mort et leurs croyances. Dans ce même chapitre, je touche à une thématique qui est apparue lors de mes entretiens : l'écart générationnel. J'examine mon objet, la mort et le deuil, sous un nouvel angle, tout en continuant à réfléchir au sens que les individus lui confèrent. Dans le chapitre 6, je tente par le biais d'une revue de littérature sur le sujet, des observations et des entretiens de rapprocher deux types de monuments que j'ai observés, les croix de chemin et les croix sur le bord des routes, afin de comprendre le lien qui les unit. Dans le chapitre 7, je rassemble les différentes parties du mémoire afin de confronter ma principale découverte, la particularité des croix sur le bord des routes, à d'autres formes de rituels de deuil que j'ai abordées au cours du mémoire.

Chapitre 5 : Rapport à la mort et aux croyances

I. Rapport à la mort

La mort est un sujet généralement évité lors des conversations quotidiennes et encore plus avec des étrangers. Elle ne semble pas y avoir sa place. Tantôt trop sombre ou personnelle, elle est absente des discussions informelles. Que se passe-t-il lorsque des individus sont placés dans une situation qui les invite à en discuter et à y réfléchir? Voilà l'exercice que j'ai proposé à mes enquêtés.

Les personnes que j'ai eu l'occasion d'interviewer m'ont donné des réponses très personnelles à propos de leur manière d'envisager la mort et le deuil. Elles étaient liées à leurs expériences et à leur vécu. Cela dit, et sans que les enquêtés s'en rendent compte, plusieurs réponses se sont avérées semblables. Malgré le petit échantillon, elles m'ont permis de départager des types de rapport à la mort et de les distinguer en deux grandes catégories : la proximité et l'éloignement.

a) Proximité

Les enquêtés ayant un rapport de grande proximité à la mort semblent être généralement âgés de plus de 50 ans, ressentent le poids de la vieillesse et ont vécu des deuils marquants au cours de leur vie. Sans pour autant réfléchir à la mort au quotidien, ils se posent des questions quant à leur propre mort et ressentent les répercussions des deuils traversés.

Jacqueline (59 ans, retraitée) m'a étonnée. Au tout début de l'entretien, elle a mentionné qu'elle n'avait pas réellement vécu de deuil. Puis, dans une démarche d'introspection, elle s'est progressivement aperçue qu'elle en avait en fait vécu plusieurs. Après cette prise de conscience, elle a d'elle-même commencé à aborder la thématique de son rapport à la mort en disant qu'elle pensait tous les jours à sa mère décédée. Elle s'interroge sur ce qui se passe après la mort et aimerait entretenir une forme de lien avec les personnes qu'elle a aimées au cours de sa vie :

« Est-ce que, qu'est-ce qui arrive après la vie? On ne le sait pas, mais j'aime penser que les personnes que j'ai connues et aimées sont là quand même avec moi, mais t'sais est-ce que c'est...en fait c'est ça ils sont là parce que je pense et que je veux croire qu'elles sont là, t'sais. » (entretien avec Jacqueline, 20 novembre 2017).

Yolande (83 ans, retraitée) entretient un rapport à la mort semblable à Jacqueline, mais plus réfléchi. Elle est l'aînée de la première famille que j'ai rencontrée. Cette famille est composée de sa fille Nancy (55 ans, coordonnatrice dans l'administration) et de sa petite-fille Camille (25 ans, comptable). J'ai, d'abord, rencontré Yolande seule et, ensuite, Nancy et Camille. Le rapport à la mort de Yolande est teinté par son vécu : les personnes de son entourage proche, ses frères et sœurs notamment, sont presque toutes décédées. Son âge avancé influence, dit-elle, son rapport à la mort :

« Il y a un sentiment de solitude à un moment donné, et les personnes que je côtoie, il en a qui ont connu ma famille alors j'me tiens proche d'eux-autres. T'sais, je garde contact avec eux-autres parce que c'est important de parler de cette période-là. Alors c'est une nostalgie normale, j'imagine. » (entretien avec Yolande, 6 décembre 2017)

Lorsque Yolande apprend le décès d'une connaissance par des personnes de son entourage, elle s'enquiert du défunt et de ce qu'il a fait au cours des dernières années de sa vie. Pour elle, le rapport à la mort est quotidien. Elle le vit comme une réalité qui l'entoure et qui l'empreint de solitude.

Yolande semble se situer entre deux époques : entre un attachement à la religion catholique et la transformation des rituels de deuil. En parlant du rituel entourant sa propre mort et celle de son mari, elle m'explique qu'elle voudrait une messe qui n'aurait pas nécessairement lieu dans une église. Elle aimerait que la messe se déroule dans un salon funéraire. Jusqu'à récemment, les rituels funéraires avaient toujours lieu à l'église ce qui explique pourquoi elle n'avait pas eu l'occasion d'envisager la possibilité qu'un rituel de deuil prenne place à l'extérieur de ce cadre, me confie-t-elle.

Une autre enquêtée, Nancy (55 ans, coordonnatrice dans une administration), considère que la mort est de plus en plus présente dans sa vie et dans son entourage, notamment en raison de son âge. La section des avis de décès du journal, la chronique nécrologique, devient pour elle pertinente. Elle lui permet de savoir si une personne qu'elle connaît est décédée. Si Nancy ne la feuillette pas au quotidien, elle remarque qu'elle s'y intéresse beaucoup plus qu'auparavant. Elle semble aussi donner beaucoup d'importance aux rituels entourant la mort qui font, selon elle, partie du deuil. Nancy a même déjà réfléchi aux rituels qui entoureront son propre décès. Elle voudrait une réunion familiale. En même temps, elle considère que les funérailles dans leur forme aujourd'hui répandue dans les salons funéraires sont trop courtes par rapport aux rites d'autrefois qui pouvaient s'étendre sur plusieurs jours. Nancy a connu les

deux formes de rituels, courts et longs, et ne voit pas d'un bon œil leur transformation. En effet, elle considère que le deuil a besoin de temps et d'un rituel approprié. À travers ses propos, il semble que Nancy ne veuille pas faire un simple retour aux traditions religieuses entourant le deuil; elle souhaite plutôt qu'il y ait plus de temps accordé au processus de deuil et à ses rituels.

De son côté, Marie (72 ans, retraitée) entretient un rapport à la mort qui se caractérise par la proximité. Elle a vécu un grand deuil au cours de sa vie à la suite du décès de sa fille. Au quotidien, elle ne veut pas vivre la peine et la douleur. Même si elle ne souhaite pas porter cette blessure tous les jours, le deuil semble encore très présent. Elle dit commémorer sa fille d'une manière intérieure. Plus son âge avance, plus elle a conscience que la mort est un sujet qui touche son quotidien. Elle mentionne le deuil de plusieurs de ses ami.e.s, mais d'une manière différente de celui de sa fille. Sa foi religieuse a été, affirme-t-elle, d'un véritable soutien après son « grand » deuil:

« Je ne sais pas quoi et d'espérer qu'il a quelque chose après pour moi ça été comme une passerelle pour m'aider à supporter l'insoutenable. Je vais dire ça de même. Et je me suis dit moi ça me fait du bien de penser qu'un jour je vais la revoir. » (entretien avec Marie, 24 février 2018)

La foi permet à Marie d'apaiser son deuil, de lui donner un certain sens, d'accepter ce qui s'est produit. Sans la foi vers laquelle se tourner, elle pense que cette expérience aurait été encore plus difficile. Marie est la seule enquêtée qui a mentionné la croyance en la vie après la mort d'une manière aussi directe; elle croit qu'un jour elle reverra sa fille décédée. Son attachement à la religion et ses croyances religieuses restent très forts, spécialement dans le contexte du deuil.

b) Éloignement

Certains enquêtés entretiennent un rapport plus éloigné à la mort. Ils n'ont pas vécu de deuils et, notamment en raison de leur jeune âge, se considèrent trop loin de cette réalité. D'autres disent être en paix avec la mort.

Robert (52 ans, conseiller pédagogique) et Sylvie (52 ans, directrice d'un CPE) entretiennent un rapport à la mort semblable. Ils préfèrent s'abstenir de penser à la mort au quotidien même s'ils l'ont acceptée comme étant le destin de tous. Robert et Sylvie ont tout de même conscience que des personnes autour d'eux pourraient être touchées par la mort en raison de leur âge avancé. Robert et Sylvie sont les parents de Sophie (22 ans, étudiante). Les

trois forment la deuxième famille que j'ai approchée. J'ai, d'abord, interviewé Sophie seule pour, ensuite, rencontrer Robert et Sylvie ensemble. Sophie a assisté à cette rencontre sans toutefois y participer activement. Lorsque j'ai éteint l'enregistreuse, les membres de la famille ont commencé à discuter plus librement de sujets qu'ils n'avaient pas osé aborder lors de l'entretien. Robert et Sylvie ont exprimé à leur fille comment ils souhaiteraient que leurs enfants s'occupent de leurs décès respectifs. Ils ont longtemps songé à se faire incinérer. À présent, ils souhaitent redonner leurs corps à la terre afin de continuer le cycle de la vie et, ainsi, les rendre à la nature. Ils envisagent donc de se faire enterrer.

Pour eux, les rituels permettent principalement d'aider les vivants à traverser le deuil. Une autre de leur demande est que leurs funérailles n'aient pas lieu à l'église. Leur fille Sophie dit souhaiter la même chose lors de son propre décès. Ce sujet est abordé avec rires et insouciance. Même si l'absence d'enregistrement a probablement permis de relâcher la pression des enquêtés, les membres de la famille semblent avoir accepté l'idée de leur propre mort comme étant inévitable.

Même si elle a vécu le décès de la mère de son ex-mari comme un choc, lui rappelant l'existence de la mort, Josée (39 ans, adjointe administrative) entretient un rapport éloigné à la mort qui peut tout de même être qualifié d'émotionnel. En parlant de son rapport à la mort, elle fait état de ses expériences, mentionne ses états d'âme en expliquant qu'elle est une personne très positive et, cela, même si elle a connu des épisodes dépressifs.

Camille (25 ans, comptable) vit une réalité différente de sa mère Nancy (55 ans, coordonnatrice dans une administration). Elle n'a pas mentionné directement son rapport à la mort lors de l'entretien. Elle ne semble pas avoir vécu un deuil qui l'aurait particulièrement marqué, la mort ne semble pas faire partie de ses réflexions. Elle semble y penser pour la première fois au cours de l'entretien où sa mère est présente. Son rapport à la mort et sa vision des rituels de deuil semblent avoir été teintés par la vision de sa mère. Camille considère les rituels funéraires entourant sa propre mort à partir de deux perspectives opposées : elle voudrait soit une grande fête ou une célébration à l'église. Pour elle, il s'agit de deux désirs paradoxaux : ses croyances et son attachement envers la religion catholique entreraient en conflit avec sa jeunesse et son désir de funérailles non traditionnelles. Néanmoins, elle croit en l'importance des rituels. Pour elle, un rituel de deuil ne devrait pas seulement se centrer sur la mort, mais aussi sur la vie :

« Je suppose parce qu'on m'a inculqué le fait que, quand tu décèdes, tu devrais te rassembler et célébrer autant la vie que la mort. En fait, pour moi, quand tu décèdes, tu devrais plus célébrer ta vie dans un sens. C'est normal que tu pleures, mais je veux dire la personne était rendue là et c'est bien. Ouais, c'est plus ce que ça représente le deuil pour moi. » (entretien avec Camille, 6 décembre 2017)

Éric (29 ans, étudiant) est le petit-fils de Marie (72 ans, retraitée). Ils sont les membres de la troisième famille que j'ai rencontrée. Éric a assisté à l'entretien et est intervenu à quelques reprises au cours de celui-ci. Il entretient un rapport éloigné à la mort et ses réponses restaient vagues. Lors de son enfance, il a assisté à quelques funérailles à l'église. Éric ne connaissait pas personnellement les personnes décédées. Il considère que ses expériences ont influencé sa perspective à propos du deuil et de la mort.

Sophie (22 ans, étudiante) est un cas particulier. Elle se place dans une tentative d'éloignement volontaire à la mort qui lui permet, dit-elle, de se concentrer sur la vie. Lors de l'entretien, Sophie a mentionné que son rapport à la mort était directement lié à son rapport à la vie :

« Il n'y a pas un 'après' dans la vie. Je trouve qu'il faut adopter un rapport à la vie qui est un peu différent aussi où les choix, les décisions qu'on prend ont un impact ici et maintenant et ne sont pas surveillées par un être divin. Mais ça fait aussi que, quand on réfléchit à la finalité de tout ça, il a quelque chose à la limite rassurant dans le fait de savoir qu'il n'a pas de conséquences majeures à la vie qu'on a menée. » (entretien avec Sophie, 20 janvier 2018)

Ses croyances concordent avec son rapport à la mort, c'est-à-dire qu'elle ne croit pas que les décisions qu'elle prend au cours de sa vie peuvent influencer une possible vie après la mort. Elle trouve même rassurant de croire que les choix qu'elle a faits au cours de sa vie n'auront pas de répercussions la mort venue. Pour elle, tout se joue pendant la vie et tout se termine avec la mort.

Sophie a une vision détachée de sa propre mort, ce qu'elle mentionne ouvertement lors de l'entretien :

« Pour moi, le deuil c'est pas, ben en fait le deuil de ma personne, ça ne serait pas nécessairement de mes affaires. Dans le sens où, comme je vais être décédée, moi c'est ce qui aiderait les gens autour de moi à se sentir le mieux, peut-être de choisir la commémoration qui leur convient le mieux. » (entretien avec Sophie, 20 janvier 2018)

Sophie souhaite que le rituel entourant sa mort soit choisi par ses proches, ceux qui devront vivre le deuil. Elle émet cependant une contrainte : la cérémonie ne doit pas avoir lieu à l'église. Elle sait que sa famille accepte ce choix et qu'ils organiseront cet événement selon sa volonté :

« Je ne vais pas laisser d'instructions, je vais probablement organiser ça dans une optique de qu'est-ce qui va leur faire du bien considérant que j'ai une famille qui n'est pas religieuse et dans leur interprétation de ce que ça serait on aimerait que tout le monde se sente mieux après cet événement-là. Mais la façon dont ça se présente ça n'a pas vraiment d'importance. » (entretien avec Sophie, 20 janvier 2018)

Il s'agit d'une réflexion paradoxale; Sophie tient à ne pas donner d'instruction pour le rituel de deuil entourant son décès tout en restreignant le lieu.

J'ai distingué deux types de rapport à la mort, la proximité et l'éloignement. Certains enquêtés vivent ce rapport d'une manière plus rationnelle ou émotionnelle et trouvent ou non du réconfort dans leurs diverses croyances.

II. Les croyances

Le rapport à la mort des enquêtés peut être influencé par leurs croyances. Les croyances sont une manière « d'exprimer des positionnements existentiels » (Lee, 2015 : 19 ; ma traduction). Cette définition peut être associée aux croyances religieuses comme aux croyances non religieuses puisqu'elles tentent toutes de répondre à des questionnements existentiels.

Chez certains enquêtés, la croyance en la vie après la mort permet de donner un certain sens au deuil. Elle s'accompagne, notamment dans le cas de Marie (72 ans, retraitée) et de Yolande (83 ans, retraitée), de croyances liées à la religion catholique: par exemple la croyance en la vie après la mort où il serait possible de revoir des proches décédés. Il s'agit d'un des seuls points communs entre les enquêtés. Autrement, tous mes enquêtés décrivaient leurs croyances différemment. Leurs croyances s'éloignaient souvent des cadres établis existants comme les religions ou les mouvements non religieux institutionnalisés. Elles étaient, me semble-t-il, davantage ancrées dans leur vécu et leur cheminement personnel. Certains enquêtés comme Yolande et Josée (39 ans, adjointe administrative) entraient dans le moule « religieux » ou « non religieux » parfaitement alors que d'autres se situaient entre les deux. Cet axe, qui s'éloigne quelque peu de la typologie de Lee¹⁶, est un premier pas vers une

¹⁶ Lee (2015) développe une typologie des cultures existentielles pour définir différents rituels et croyances non religieux. Les cultures existentielles sont une manière de catégoriser le séculier substantiel. Lee construit sa typologie à partir des questions ultimes de sens que se posent les individus. Elle distingue cinq idéaltypes que l'on ne retrouve pas bien sûr dans une forme aussi fixe dans la

tentative de compréhension des cultures existentielles et les différents rituels et croyances non-religieux.

Religion

Certains de mes enquêtés entretiennent une relation directe avec la religion institutionnalisée, la religion catholique, tandis que d'autres cherchent des alternatives à travers la sphère religieuse. Yolande (83 ans, retraitée), qui se dit croyante et pratiquante, est la personne qui s'identifie le plus à la religion parmi les participants à ma recherche. Elle s'implique pour maintenir la religion vivante dans son milieu : elle fait une lecture lors de la messe et la religion occupe une grande partie de ses temps libres. Pour elle, la religion est une forme de réconfort. Elle compare ses moments de prière à des instants de méditation. Durant sa jeunesse, elle a eu une éducation basée essentiellement sur la religion. Elle croit que chaque personne a une « base religieuse » à l'intérieur, notamment par le biais de valeurs d'amour et de paix.

Marie (72 ans, retraitée) se dit chrétienne et non catholique. Elle souhaite, dit-elle, rester dans la généralité et ne pas être associée à un mouvement particulier. Elle s'éloigne par le fait même des religions traditionnelles.

« Moi, je dois dire que je suis, je pense que je vais toujours rester une chrétienne, c'est-à-dire croire, non, c'est-à-dire je crois à quelque chose qu'il a plus, ce que je crois; après la mort il a quelque chose. Je ne sais pas quoi et d'espérer qu'il a quelque chose après pour moi ça été comme une passerelle pour m'aider à supporter l'insoutenable. » (entretien avec Marie, 24 février 2018).

Contrairement à l'idée répandue selon laquelle les personnes dans sa tranche d'âge sont encore près de la religion, les croyances religieuses de Marie n'ont pas toujours été fixes. Elle a traversé plusieurs étapes sur le plan de ses croyances. Elle s'est associée à différents mouvements liés à plusieurs interprétations de la Bible qui ne l'ont jamais entièrement satisfaite. Elle a décidé de revenir à des croyances plus personnelles et intérieures sans aide ni cadre extérieur. Ce parcours particulier pourrait aussi expliquer pourquoi elle préfère s'identifier à la chrétienté plutôt qu'au catholicisme.

réalité. Lee trace les contours de cinq cultures existentielles : l'humanisme, l'agnosticisme, le théisme, le subjectivisme et l'anti-existential (voir chapitre 1).

Camille (25 ans, comptable) a un profil particulier par rapport aux autres participants dans sa tranche d'âge : elle est une jeune femme dans la vingtaine qui s'identifie au catholicisme. Elle « tempère » ses propos en mentionnant qu'il s'agit plutôt d'un mélange de religion et de spiritualité. Camille se pose des questions. Elle sait qu'elle croit en quelque chose, sans toutefois vouloir s'identifier à la religion catholique dont elle rejette l'institution même si elle apprécie encore aller à l'église. Sa position sur les croyances change et se transforme au cours de l'entretien. Elle voudrait que les rituels de cycles de vie, son mariage et son décès notamment, soient célébrés sous une forme religieuse. Contrairement à sa mère qui l'a rejetée de façon affirmée, l'influence de la religion est encore importante chez elle. À la fin de l'entretien, Camille se dit catholique et s'assume. Elle est attachée aux valeurs du catholicisme, mais pas à l'Église comme institution. Son point de vue sur ses croyances est quelque peu paradoxal : elle est axée sur le catholicisme alors qu'elle recherche aussi une autre forme de religion hors des institutions existantes et se donne la possibilité de se tourner vers la non-religion.

Non-religion

Les croyances de mes autres enquêtés se dirigent vers la non-religion même si la religion ne disparaît pas pour autant¹⁷. Pour rappel : le concept de non-religion de Lee me permet de définir les croyances des individus qui ne trouvent pas nécessairement le mot exact pour décrire leurs questionnements existentiels et leur processus de recherche de sens au-delà des religions traditionnelles. La non-religion, Lee insiste, se construit en lien avec la religion et les questionnements existentiels.

Jacqueline (59 ans, retraitée) ne se dit ni croyante ni pratiquante. Les croyances de Jacqueline restent liées à son rapport à la mort :

« En même temps, t'sais je pense pas qu'il a un Dieu qui a créé le monde en sept jours et que son fils, ça, je ne crois pas en ça. En même temps, t'sais je dis que je pense à ma mère tous les jours et je pense à ma grand-mère, alors c'est un peu ambivalent. Qu'est-ce qui arrive après la vie? On ne le sait pas, mais j'aime penser que les personnes que j'ai connues et aimées sont là quand même avec moi. » (entretien avec Jacqueline, 20 novembre 2017)

¹⁷ La non-religion était aussi déjà présente dans les questionnements de Camille et de Marie.

Elle porte d'ailleurs la bague de sa défunte mère tous les jours qui lui rappelle sa présence. Elle n'écarte pas la possibilité qu'elle ait tout de même des croyances religieuses. Elle laisse aussi, dit-elle, une place à la spiritualité.

La spiritualité est un mot qui revient souvent dans le discours des enquêtés. Il s'agit d'un terme proprement non religieux assez connu et popularisé. Quelques fois dans le sens commun, des individus ne voulant pas s'identifier comme « athée » s'associent à une forme de spiritualité. Dans ce cas, la spiritualité devient un terme général, populaire, proprement non-religieux et pouvant s'associer à plusieurs pratiques et mouvements. La spiritualité est de plus en plus visible par le biais d'activités plus accessibles comme la pratique du yoga et la méditation. Il s'agit aussi d'une forme de réflexion nuancée entre des sentiments religieux et non religieux et une forme d'esthétisme. Les individus peuvent s'approprier diverses pratiques spirituelles et ainsi se construire une « spiritualité à la carte », un mélange de croyances non-religieuses qui leur sont propres (Lussier, 1999). À ce point-ci, je considère la spiritualité comme une perspective non religieuse populaire, c'est-à-dire de plus en plus accessible et répandue. Il s'agit d'une forme de non-religion vécue¹⁸.

Josée (39 ans, adjointe administrative) et Nancy (55 ans, coordonnatrice dans l'administration) ne se connaissent pas. Pourtant, elles partagent des croyances non religieuses. Elles ont du mal à traduire leurs croyances en mots; elles parlent plutôt de sentiments ou d'énergies. Josée ne se dit ni croyante ni pratiquante. Elle croit pourtant aux énergies, une manière non religieuse de donner un sens aux interactions quotidiennes. Pour elle, les énergies sont des « forces surnaturelles » qu'elle ressent, comme une aura. La référence aux « énergies » est revenue à quelques reprises lors des entretiens. Les énergies se basent sur les impressions et les relations que l'individu a avec d'autres individus, un groupe et son environnement immédiat. Il s'agit d'une forme d'instinct qui lui permet de ressentir l'atmosphère particulière d'une situation ou dans sa relation avec d'autres personnes. Les maximes de vie et les énergies sont une forme de non-religion vécue plus personnelle et

¹⁸ Lee considère la spiritualité comme une forme de non-religion faisant partie du séculier substantiel : « As with alternative spirituality, therefore, the identification of meaningful and vibrant forms of non-religious culture and non-theistic experiences of transcendence needs to be located outside the religion/secular binary. » (Lee, 2015 : 16).

intériorisée. L'interprétation des énergies par mes enquêtés ressemble à la définition du subjectivisme comme culture existentielle de Lee puisque, dans les deux cas, les expériences individuelles permettent de donner un sens. À partir de la description des enquêtés, les énergies regroupent les expériences individuelles formées à partir de connexions ressenties dans la réalité.

En parlant de ses croyances, Josée aborde aussi le sujet de la vie après la mort. Si elle croit qu'il n'y a rien après la mort, elle envie les croyants pour qui se serait plus « facile ».

Pour eux, il y aurait quelque chose et non seulement du vide:

« J'accroche à ça en me disant que ça se peut t'sais, en espérant que ça soit pas juste ça nos vies t'sais des fois t'sais ceux qui sont croyants eux autres c'est sûr pour eux ça l'air facile de dire 'ben après tu vas au paradis ou peu importe'. Mais t'sais quand tu ne crois en rien et la mort fait peur dans un sens parce que tu dis 'ben quand c'est fini, c'est fini', mais c'est comme 'à quoi ça sert de faire tout ça quand c'est fini, c'est fini.' C'est comme t'as fait ce que t'avais à faire. J'ose croire que t'sais, une forme d'énergie qui se transmet, qui s'en va, qui fait quelque chose, qui va ailleurs, qui se transmet dans d'autres choses. » (entretien avec Josée, 21 novembre 2017)

Josée se dit qu'il y a un vide après la mort. En même temps, elle voudrait qu'il ait quelque chose. Elle aimerait donner un sens nouveau à la mort plutôt que de rester dans un *statu quo*; l'acceptation du vide. Elle considère que de croire en la vie après la mort permet d'apaiser certaines interrogations et d'avoir l'esprit tranquille. Pour elle, ce serait choisir la facilité.

Durant son enfance et sa vie adulte, Josée a toujours eu un lien plus ou moins fort avec la religion catholique. Son principal lien avec la religion, son baptême, provenait de la pression sociale que ressentaient ses parents, dit-elle. Par la suite, durant son enfance, elle n'a pas eu d'éducation religieuse. Elle suivait les cours de morale à l'école primaire. Aujourd'hui, Josée a un intérêt rationnel pour la religion, pour tenter de la comprendre.

Nancy explique de son côté qu'elle a des parents très pratiquants. Durant son adolescence, elle s'est cependant détachée de l'église, pour ne jamais y retourner :

« Mes parents étaient très, très pratiquants et...Moi j'ai deux frères. Il y a eu une phase où on n'allait plus à la messe quand on était ados. Mes deux frères sont retournés et ont développé, ont poursuivi, disons leurs croyances à la religion catholique. Moi j'suis jamais retournée. » (entretien avec Nancy, 6 décembre 2017)

Nancy s'est approchée de croyances non religieuses lors de moments difficiles de sa vie. Lors de ces périodes, elle s'est mise à se répéter, et à croire, des maximes de vie comme « la vie est belle ». Les maximes de vie sont des préceptes non religieux motivateurs ressemblant aux préceptes religieux formulés par les croyants. Lors de moments les plus difficiles, Nancy tente

de donner un sens à la vie de cette manière. Elle décrit ses croyances comme une sorte de spiritualité, une forme de non-religion vécue, qui lui permet notamment de parler à des personnes décédées lors de moments particuliers. Elle souhaite se détacher du « canal de la religion catholique » comme si c'était l'institution dont elle voulait se dégager tout en n'éliminant pas entièrement la possibilité que la religion l'influence dans le futur. Nancy n'a jamais étiqueté ses croyances à l'aide de mots, mais elle finit par mentionner qu'elle croit aussi à une forme d'énergie : « Est-ce que c'est un intermédiaire ou c'est vibratoire, ça se rapprocherait plus du bouddhisme. Je ne sais pas, mais je dirais que, oui, je crois à ça ce genre de transfert énergétique. » (entretien avec Nancy, 6 décembre 2017)

Athées existentiels

De nombreuses manières de croire tout en étant non-religieux existent. Une catégorie a fait surface lors des entretiens; celle des athées. J'ai ajouté à l'identification « athée » qui est tantôt un fourre-tout, celle d'« existentielle ». Cette catégorie se situe à la limite du séculier substantiel comprenant de la substance et un sens. Elle se rapproche de la culture existentielle nommée « anti-existentielle » de Lee tout en ajoutant la dimension de l'athéisme. Les athées existentiels se tiennent proches de la non-religion à travers divers canaux comme les objets. Pourtant, ils ont une posture bien arrêtée concernant plusieurs questionnements existentiels. Leur réponse est qu'il n'y aurait rien, que la vie après la mort n'existerait pas. Le fait de ne croire en rien, ou d'avoir cette posture, est aussi une position légitime. Les athées existentiels se raccrochent encore à des aspects que j'associe au séculier substantiel, où le séculier est porteur de sens et de substance. Cet aspect explique pourquoi je ne peux pas les associer au séculier insubstantiel, c'est-à-dire un processus de déclin des sphères contenant de la substance notamment la religion et le sens donné à des objets. Le séculier insubstantiel fait référence à une propagation de l'indifférence (Lee, 2015 : 52-53). L'athéisme existentiel regroupe les individus ayant un pied à l'intérieur et à l'extérieur de l'axe; entre la non-religion et une absence de croyances.

La deuxième famille que j'ai rencontrée est composée de Sophie (22 ans, étudiante), sa mère Sylvie (52 ans, directrice dans un CPE) et son père Robert (52 ans, conseiller pédagogique). Ils disent être des athées convaincus. Pourtant, ils adoptent certaines traditions provenant du patrimoine religieux québécois et considèrent que les objets liés à une personne

décédée ont un côté sacré. Les croyances font consensus dans cette famille. Ainsi, le groupe influence leurs décisions et leurs croyances individuelles. Cette famille ne s'est pas toujours définie comme athée. Sophie a remarqué que sa famille a vécu un processus de transformation et d'évolution de leurs croyances du catholicisme vers l'athéisme :

« Mais quand on regardait ça c'est sûr que, j pense qu'à ce moment-là on était tous un petit peu en période de transition dans le sens où ça a pris quelques années avant qu'on accepte qu'on n'était finalement pas religieux. Ce qui fait qu'à ce moment-là, on était dans un entre-deux un peu particulier, parce qu'on savait qu'on n'avait pas vraiment la foi. Je pense qu'on avait encore trop peur de l'assumer fermement comme s'il allait avoir une conséquence directe à tout ça. » (entretien avec Sophie, 20 janvier 2018).

Elle a mentionné que, dans sa famille proche, ils ont d'abord vécu une peur entourant le fait de s'identifier comme athée, ou non religieux, dans une société et une famille élargie entretenant encore des liens avec la religion.

En la questionnant sur ses croyances personnelles, Sophie ne mentionne d'abord pas l'athéisme. Elle a dit qu'elle ne croyait en rien. C'est plus tard qu'elle a nommé l'athéisme d'elle-même¹⁹:

« Oui, définitivement je crois en rien. Je pense que l'athéisme serait un bon descriptif. Il n'a pas de doute. Mon approche est plus celle de la science ce qui fait que les explications des phénomènes sont scientifiques. Il n'y a pas pour moi de 'force supérieure'. » (entretien avec Sophie, 20 janvier 2018)

Son rapprochement et son identification à l'athéisme lui ont permis d'être en paix avec l'idée que la mort est une fin définitive. Elle accepte le côté positif de la religion, ses grandes valeurs universelles dit-elle, lorsque ce sont d'autres personnes qui s'y rattachent. L'identification à l'athéisme lui semble très importante dans son quotidien:

« Je pense que c'est vraiment au quotidien l'athéisme qui prédomine. Pour moi, il a une explication scientifique ou il a un manque d'informations sur le sujet en ce moment qui ne me permet pas de le comprendre, mais jamais je me suis dit 'peut-être que c'est un signe de quoi que ce soit'. » (entretien avec Sophie, 20 janvier 2018)

¹⁹ La vision de mes enquêtés de l'athéisme est semblable à celle de Lee: « That 'atheism' is, implicitly, being used to identify much more than plain godlessness is actually noteworthy therefore: it reveals key assumptions in circulation about religion as well as its 'others'—that we think of rejecting religion as an intellectually driven matter, for example, or that, despite seeming to be increasingly sensitive to the practical, material, social, and other non-cognitive aspects of religion, scholars still understand religion primarily in terms of belief in God to some significant degree. » (Lee, 2015 : 38). L'athéisme est donc à considérer tout en tenant compte qu'il n'est pas la seule identification séculière possible d'où l'introduction du concept de non-religion par Lee.

Sophie laisse planer la possibilité que le patrimoine religieux, la culture et la norme québécoise, influence sa famille dans un cadre général. La fête de Noël est un bon exemple. Sa famille célèbre cette fête comme rassemblement et parce qu'il s'agit d'un jour férié.

Comme je l'ai mentionné, Robert et Sylvie se considèrent aujourd'hui athées. Pour Sylvie, Dieu n'existe pas. La démarche de Robert vers l'athéisme a été complexe. Robert est très lucide par rapport à son absence de croyances. Il a vécu une réelle quête sur le plan des croyances à l'extérieur de la religion catholique avant d'en arriver à ce point. Robert a eu une éducation très religieuse. Pour ses parents, la pratique de la religion était importante. Ils étaient, dit-il, des « croyants traditionnels » très religieux. Robert relate notamment un souvenir d'enfance lors duquel les enfants devaient faire la prière le soir autour du lit de leur mère. À l'adolescence, il a commencé à remettre en question la religion. Il a cherché un sens à l'extérieur de la religion :

« Ouais, ouais, je me posais beaucoup de questions parce que je rejetais évidemment la religion comme je l'avais connue, mais j'étais encore convaincu qu'il avait quelque chose dans ce temps-là. Ben je cherchais quelque chose, je cherchais, cherchais à trouver la bonne réponse. » (entretien avec Robert et Sylvie, 20 janvier 2018).

À cette époque, Robert n'acceptait pas encore la possibilité d'une absence de croyances d'où son long processus de quête de sens à partir de diverses croyances non religieuses. Lorsqu'il est entré en contact avec des croyances trop « extravagantes », il a remis en question sa quête en trouvant le tout un peu ridicule et a accepté le vide de croyances en s'identifiant comme athée. Il nomme d'ailleurs ce moment la fin de sa quête. Il vit encore aujourd'hui un désenchantement face à la religion : plus il s'y intéresse sur le plan des connaissances, moins il y croit. Robert considère qu'il a vécu un changement d'une quête spirituelle à une quête historique. Il est le membre athée le plus convaincu de cette famille. Malgré cela, Robert donne encore une signification à des objets à connotation religieuse. Il s'agit principalement d'une image sainte donnée par sa mère: il ne sait pas pourquoi, mais il la garde. Ce lien avec les objets semble provenir d'une croyance diffuse ou d'une superstition qui passe par les objets.

Les cultures existentielles qui semblent se dégager à la suite de mon terrain se présentent comme suit : sur un axe entre religion et athéisme existentiel. Toutes les particularités et les formes que peuvent prendre la non-religion se situent entre les deux pôles.

Je ne veux pourtant pas oublier les différentes cultures existentielles proposées par Lee qui restent pertinentes.

Les croyances influencent le rapport à la mort de plusieurs individus. Pourtant, tout n'est pas toujours simple : des événements extérieurs — l'expérience de divers rituels de deuil notamment — peuvent modifier le rapport à la mort. Une chose est sûre : les individus tentent continuellement de donner un sens à la mort, de trouver une réponse à ce questionnement existentiel.

III. Écart d'interprétation

Le processus de sécularisation au Québec ne s'est pas produit d'une manière linéaire. Selon cette perspective, la province se dirigerait de plus en plus vers la disparition totale de la religion. De nombreux chercheurs ont remis en question cette vision de la sécularisation en raison, notamment, de la subsistance de la religion au Québec à travers son patrimoine et sa culture. Des chercheurs comme Raymond Lemieux, professeur à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval, ont tenté de comprendre pourquoi la culture catholique a subsisté au Québec. Le lien culturel du Québec à la religion catholique proviendrait d'un attachement identitaire (Desautels, 2016 : 68). É-Martin Meunier, sociologue des religions, et Sarah Wilkins-Laflamme (2011) arrivent à des conclusions semblables. Ils théorisent la transformation entre la religion et la sécularisation en décrivant trois régimes religieux basés sur une étude quantitative à grande échelle. Le premier, la période avant la Révolution tranquille, est le régime « ethno-religieux ». Il se caractérise par une appartenance religieuse forte et une grande participation aux différentes sphères de l'Église catholique. Le deuxième régime est celui de la religion culturelle, marqué par une grande appartenance à l'église et à la religion. Il comporte toutefois une faible participation à la messe. Cette période a eu lieu au Québec entre les années 1970 et 2000. Le troisième régime est le régime pluraliste. Il se caractérise par la coexistence de diverses religions et comprend une grande partie de la population n'ayant pas d'appartenance religieuse; ceux que je nomme les « individus séculiers ». Cette période est en cours depuis les années 2000 (Meunier et Wilkins-Laflamme, 2011 : 58-63). Cette étude permet de diviser en trois phases une transformation qui est, habituellement, séparée en deux étapes; le « avant » religieux et l'« après » séculier.

Le cas qui fait écart

Même si l'attachement des générations les plus âgées à la religion et le détachement des plus jeunes générations envers la religion est visible dans mon petit échantillon, ce n'est pas tous mes enquêtés qui suivent le modèle de l'écart générationnel. Marie (72 ans, retraitée) a vécu un parcours distinctif malgré son âge. Une quête de sens au plan de ses croyances l'a éjectée hors des cadres religieux traditionnels. Si les individus plus âgés sont généralement plus religieux, Marie est différente. Elle n'adhère pas au cadre institutionnalisé de la religion, mais elle s'y identifie. Elle a reçu une éducation très religieuse pour ensuite s'en éloigner lorsqu'elle avait 25 ans. Marie a alors entamé une quête sur le plan des croyances au cours de laquelle elle s'est toujours rapprochée de croyances et de mouvements religieux. Elle a cherché un cadre qui pourrait la guider à travers d'autres branches du christianisme : « Après ça, j'ai essayé dans l'église de Jésus-Christ de Janneau, j'suis allée chez les mormons, j'suis allée quelque temps, mais ça ne me convenait pas. Alors, non j'suis restée avec moi-même. » (entretien avec Marie, 24 février 2018).

Le parcours religieux de Marie n'est pas linéaire contrairement à la perception courante concernant les plus vieilles générations²⁰. Elle décrit son lien avec la religion comme intérieur. Elle n'a jamais cherché de réponses ailleurs que dans la religion. Elle s'est réappropriée ses croyances et voulait qu'elles soient adaptées à sa personne en particulier, dit-elle. Aujourd'hui, elle accompagne parfois des proches de son âge à l'église. Elle ne se rend cependant plus à l'église toute seule. Elle ne se réfère plus à un cadre pour s'orienter:

« Moi je crois qu'on a tous une divinité en soi, c'est ma croyance. T'sais pour parler à quelqu'un. Moi je le fais toute seule. Mais j'ai jamais été, [...] j'ai arrêté d'aller à l'église. Après ça, on y allait juste pour les baptêmes comme les Européens font un peu : les mariages, le baptême, les enfants. Même à l'école, les enfants n'ont pas eu d'instruction religieuse. » (entretien avec Marie, 24 février 2018)

Tout en s'identifiant encore comme chrétienne, elle rejette tous les liens avec les institutions religieuses.

²⁰ La politologue Pauline Côté présente une thèse semblable au parcours de Marie à travers son ouvrage *Les Transactions politiques des croyants : Charismatiques et Témoins de Jéhovah dans le Québec des années 1970 et 1980* (1993). L'auteure démontre qu'il y a une grande représentation de femmes dans ces mouvements et spécialement des femmes de plus de 50 ans dans le mouvement charismatique au Québec (Côté, 1993 : 29, 33).

Camille (étudiante, 25 ans) a un parcours contraire à celui de Marie. Son parcours religieux est différent des autres enquêtés puisqu'elle est une des seules à s'identifier encore comme catholique, et cela malgré son jeune âge. Son éducation religieuse s'est faite par l'entremise de ses grands-parents; sa mère s'étant éloignée de la religion. Camille a entrepris par elle-même les démarches lui permettant de compléter sa première communion et sa confirmation alors qu'elle avait 12 ans. Elle l'explique comme un désir d'intégrer entièrement le reste de sa famille qui est catholique. Aujourd'hui, même si elle n'est plus complètement attachée à la religion, elle se dit catholique tout en se tournant vers la non-religion, c'est-à-dire qu'elle admet la possibilité qu'elle puisse s'associer à certaines formes de spiritualité dans le futur.

L'écart générationnel se retrouve dans les croyances ainsi que dans le rapport à la mort et l'expérience de divers rituels de deuil. La démarche de rencontrer des familles m'a permis de connaître différentes perspectives sur la mort. Ces points de vue peuvent être influencés par la génération à laquelle appartient la personne. Je remarque, de façon non surprenante, que les personnes plus âgées ont généralement eu davantage d'expériences avec la mort. À partir de la cinquantaine, ils se disent souvent plus près de la mort. Ils ont assisté à plus de funérailles ou de rituels de deuil de parents, amis et connaissances.

Certains de mes enquêtés ont déjà participé à des funérailles dans une église ou dans un salon funéraire. Pourtant, la génération à laquelle appartient la personne ne semble pas influencer leur vision de ces événements. L'expérience des funérailles en est une familiale. Les personnes d'une même famille ont probablement vécu les mêmes deuils à partir de différentes perspectives : leurs liens avec la personne décédée et leur rapprochement en âge. En raison de leur âge, les jeunes entretiennent souvent un rapport éloigné à la mort. Une exception est la possibilité que quelqu'un ait vécu un événement tragique (un décès ou une maladie grave) dans son entourage. Le rapport à la mort et sa proximité ne sont alors plus liés à l'âge, mais au vécu.

À la suite de cette analyse des entretiens, des éléments – au-delà de la matérialité – concernant le sens que les individus confèrent à la mort sont ressortis. Certaines croyances peuvent apporter de l'aide et du réconfort dans le deuil. Souvent, la religion catholique est mentionnée. D'autres formes de croyances dites non religieuses peuvent aussi fournir ce

même type d'aide. La croyance en la vie après la mort influence le sens que les individus donnent à la mort. Souvent, en raison de cette croyance, ils maintiennent leur appartenance à la religion catholique. Il s'agit quelques fois de leur dernier lien avec la religion. Elle offre parfois aux gens endeuillés un soulagement en leur conférant l'espoir que la vie de la personne qu'ils ont connue et aimée ne s'est pas complètement arrêtée. Pourtant, cette croyance n'explique pas tout. Certains individus, comme les personnes athées que j'ai rencontrées, croient qu'il y a un vide total après la mort. Ils sont satisfaits et en paix avec cette croyance, qu'ils trouvent parfois même rassurante.

Le rapport à la mort d'un individu peut influencer le sens qu'il confère à la mort dans la mesure où sa relation avec la mort influence sa perception de la mort. Lorsque l'individu entretient un rapport de proximité avec la mort, il cherche à trouver des réponses à certaines questions existentielles. Au contraire, l'individu choisit dans certains cas de laisser cette question existentielle en suspens. Son rapport plus éloigné à la mort lui permet de se concentrer sur la vie quotidienne.

Chapitre 6 : Sur les traces des monuments de deuil spontanés et informels : les croix sur le bord des routes

I. Les croix de chemin

« À mon époque, il avait des croix de chemin qu'on appelait... Il en avait beaucoup. J'ai l'impression qu'ici c'était probablement un p'tit rang de campagne, il en avait quand même pas mal. Et j'me souviens que c'était un symbole qu'on voyait quand même beaucoup. Est-ce qu'ils en ont enlevées? Probablement. [...] Et j'me souviens quand on voyait ces formes [...], c'est ma mère qui me disait ça, que les hommes devaient faire un signe de croix quand ils voyaient une croix de chemin. Les femmes, elles devaient faire une prière. Je ne sais pas pourquoi je me souviens de ça, ça m'a marqué. Mais c'était un symbole, on en voit beaucoup moins maintenant encore une fois je sais pas pourquoi, est-ce que les routes ont changés? [...] C'était un symbole religieux qui était omniprésent. Maintenant, c'est autre chose, ben c'est les gens qui mettent leur propre croix, mais la signification est différente quand même. »
(entretien avec Marc-André, 53 ans, ingénieur, 3 juin 2017²¹).



²¹ J'ai rencontré Marc-André dans le cadre de mes entretiens exploratoires lors de mon préterrain à l'été 2017. Je l'ai rencontré le 3 juin 2017 à sa maison familiale à Boucherville.

Figure 12. À gauche, les vestiges d'une croix de chemin à une intersection dans la ville de Boucherville (© Geneviève Boyer, 18 juin 2018)²². À droite, la même croix de chemin avant sa démolition en 2017 (© <http://www.patrimoineduquebec.com/croix/Boucherville.html>).

Les croix de chemin sont de véritables colosses. De leurs deux mètres, elles sont plus hautes que la plupart des statues et des monuments historiques. Si elles font partie du paysage rural québécois, elles semblent briller par leur quasi-absence du paysage urbain. Au quotidien, les croix de chemin sont à la fois invisibles et visibles. Pour leurs voisins, elles font partie du paysage et sont souvent banales. Pour les visiteurs occasionnels, elles détonnent du panorama. Que sont au juste ces croix? Que représentent-elles? Un vestige du passé religieux du Québec ou l'indice d'une religion vécue toujours vivante, à l'ombre du processus de sécularisation? Ces questions me taraudaient depuis ma rencontre avec Marc-André.

Lorsque je me promène à Montréal, je vois la croix sur le haut du Mont-Royal. Elle est visible d'un peu partout à travers la ville²³. Il s'agit d'une véritable « croix de montagne ». Des hauteurs, elle veille sur la métropole, un peu comme la croix de chemin sur une route de campagne. Cette croix est une des seules dont je connaissais l'existence avant d'entreprendre ce mémoire.

C'est Marc-André qui m'a fait voir les croix de chemin. Au fil de nos conversations, il a abordé ce sujet à plusieurs reprises, m'incitant ainsi à y réfléchir. Elles semblent avoir teinté

²² Il s'agit de la croix de chemin que Marc-André mentionne dans la citation plus haut. La croix n'était pas démolie au moment de l'entretien. Elle faisait partie de son paysage quotidien; il passait devant presque tous les jours. La ville de Boucherville la nommait « Croix de Normandie ». Le nom et l'emplacement de la croix faisaient référence à un curé d'une paroisse environnante. Elle a été construite en 1915, pour ensuite être plusieurs fois démolie, reconstruite et préservée à la suite des modifications de la route. Elle a finalement été restaurée une dernière fois en 1992. Selon mes observations, la démolition de la croix a probablement eu lieu au printemps 2018. Il n'existe aucune information concernant sa démolition : la croix de chemin fait toujours partie du répertoire du patrimoine de la ville et il n'y a eu aucune mention de sa démolition dans le journal local. Voir Ville de Boucherville, « Historique des croix de chemin », *Circuit patrimonial*, La société du patrimoine de Boucherville. <https://boucherville.ca/flippdf/circuitpatrimonial/circuitpatrimonial.html#p=1>, site consulté le 13 juin 2018.

²³ Voir Site officiel du Mont-Royal, *Croix du Mont-Royal*, <http://ville.montreal.qc.ca/siteofficieldumontroyal/patrimoine-artistique-commemoratif/croix-mont-royal>, site consulté le 13 juin 2018.

son enfance et son imaginaire; elles démontrent l'étendue de l'emprise du religieux à l'époque de l'enfance de Marc-André, soit à la fin des années 1960. En s'étendant jusqu'aux rues, chemins et routes, les croix de chemin renvoyaient à des symboles religieux qui dépassent l'espace des églises. Elles laissent entrevoir un passé religieux qui ne s'est pas entièrement dissipé. De nos jours, ces croix témoignent d'un héritage religieux : elles constituent des vestiges patrimoniaux et historiques ainsi que les symboles d'une forme de religion toujours existante. Est-ce que la présence des croix de chemin a un lien avec certaines pratiques religieuses associées à une forme de religion vécue? Est-ce que les croix de chemin ont influencé certaines pratiques de deuil contemporaines? Voilà ce que je souhaite interroger dans ce chapitre.

Après avoir vu les croix, je voulais en apprendre davantage et comprendre leur signification historique et contemporaine. Une recherche sur les croix de chemin, d'abord dans les journaux, puis à l'aide des articles de Hillary Kaell (2016), professeure en sciences des religions à l'Université Concordia, de la thèse de doctorat en philosophie de Paul Carpentier (1980) et de l'inventaire encyclopédique des croix de chemin de l'ethnologue Jean Simard et de la sociologue Jocelyne Milot (1994), m'a fourni plusieurs informations à leur sujet : leur emplacement, leur inventaire, leur fonction (particulièrement commémorative), et leur usage associé à une forme de religion vécue.

L'emplacement initial des croix de chemin ne relève pas du hasard. Elles ont été érigées au cours du 19^e et du 20^e siècle. La plus ancienne croix de chemin recensée dans l'ouvrage *Les croix de chemin du Québec. Inventaire sélectif et trésor* date de 1820; la plus récente, de 1977 (Simard et Milot, 1994 : 115, 169). Au début de l'ouvrage, Simard et Milot dressent un portrait général de la situation des croix de chemin à la fin des années 1970. Entre les années 1972 et 1977, les auteurs recensent, dans le cadre de leur projet d'inventaire, 700 des 3000 croix de chemin qui existaient à l'époque²⁴. En feuilletant l'ouvrage, j'ai découvert que quelques croix ont été construites dans les années 1960 et 1970. Les croix les plus récentes ont été érigées pour diverses raisons: le remplacement d'une croix défraîchie au

²⁴ L'ouvrage est le fruit d'une collaboration entre des professeurs, principalement Jean Simard de l'Université Laval et le ministère des Affaires culturelles du gouvernement du Québec. Le soutien financier ayant permis la réalisation du répertoire provient du ministère (Simard et Milot, 1994 : VII).

même endroit, l'inauguration d'une croix en l'honneur d'une paroisse ou d'un village ou une construction financée par des particuliers (Simard et Milot, 1994 : 115, 484, 500). Dans l'ouvrage, les auteurs recensent trois différentes formes de croix de chemin qu'ils distinguent par leurs ornements : simples (pas ou peu d'ornements), les scènes de la crucifixion de Jésus et les « instruments de la Passion ». Les « instruments de la Passion » réfèrent à divers objets symboliques qui sont ajoutés aux croix de chemin : « Leur nombre, comme leur position, varie beaucoup, mais leur répertoire est assez fixe; la lance, l'éponge, le marteau, les clous, la couronne d'épines constituent habituellement la base de cette panoplie. » (Simard et Milot, 1994 : 2)

La thèse de doctorat de Paul Carpentier, *Les croix de chemin : un phénomène de comportement en religion populaire* (1980), permet de comprendre l'emplacement des croix de chemin. Leur position géographique s'explique souvent par leur fonction. Les croix de chemin sont construites pour répondre à diverses fonctions selon les contextes. Il existe des croix commémoratives (de l'histoire locale, d'une histoire familiale, d'événements nationaux et internationaux), des croix votives et ex-voto (permettant de faire un vœu pour acquérir quelque chose ou pour reconnaître que cette demande a été réalisée grâce à l'intervention divine), des croix possessoires (prise de possession d'une terre), des croix limites (limitant des frontières), des croix toponymes (donnant un nom à un endroit) et des croix talismaniques (protégeant contre une superstition provenant de croyances populaires) (Carpentier, 1980 : 43-95). Lorsque l'information était accessible, Carpentier a recensé le nombre de croix associé à chaque fonction particulière. La majorité des croix recensées par Carpentier — un peu moins de 2000 — ont une fonction inconnue ou servent à remplacer une ancienne croix. Les croix commémoratives sont les plus répandues et les croix talismaniques sont les plus rares (Carpentier, 1980 : 41-43)²⁵.

²⁵ Carpentier ajoute un bémol puisqu'il est plus facile d'obtenir de l'information sur des croix commémoratives. Une partie d'entre elles est officielle et connue par la population alors que d'autres types de croix tels que les croix votives et talismaniques sont construites à la suite de croyances populaires. L'information à leur sujet peut se perdre et seulement quelques personnes peuvent être au courant de leur fonction (Carpentier, 1980 : 43, 45).

Puisqu'elles ont été érigées pour remémorer un événement historique précis ou une personne, j'aimerais me pencher particulièrement sur les « croix commémoratives ». Elles peuvent être construites à la suite d'un événement d'histoire locale tel que la fondation d'une paroisse ou, dans de rares cas, un événement international comme les guerres mondiales (Carpentier, 1980 : 43-50). Les municipalités érigent et entretiennent la plupart de ces croix qui se retrouvent sur leur territoire. L'organisme ou la personne responsable de la croix de chemin influencent le lien que la communauté religieuse, les croyants notamment, a envers la croix. La plupart du temps, les croix de chemin inaugurées par un propriétaire privé deviennent le lieu de diverses activités : prières, rassemblements et projets de restauration.

Les croix de chemin commémorant des personnes, celles ayant comme fonction l'histoire familiale, s'avèrent particulièrement intéressantes pour ce mémoire. Elles commémorent la vie d'une personne décédée. L'événement le plus commun faisant partie de l'histoire familiale est la mort accidentelle. Le décès s'était produit trop loin du village de la personne décédée d'où l'impossibilité de la commémorer à cet endroit. Cette situation explique l'installation d'une croix commémorant la personne décédée sur les lieux de la mort accidentelle (Carpentier, 1980 : 55). Si je fais un rapprochement entre les croix de chemin « commémoratives » d'histoire familiale et les rituels informels de deuil, je remarque que les morts tragiques sont un dénominateur commun pour ériger des monuments commémoratifs hors des cimetières.

Au-delà des fonctions multiples des croix de chemin, regardons les pratiques relevant de formes de religion vécue entourant les croix de chemin d'hier à aujourd'hui. La thèse de Carpentier révèle que les croix de chemin érigées entre 1870 et 1970 sont inaugurées lors d'une cérémonie suivant un modèle particulier. Il s'agissait généralement d'un rassemblement des habitants d'un rang. Lors de l'événement, des objets – comme des fleurs – étaient déposés devant la croix de manière à l'enjoliver (Carpentier, 1980 : 98-99). Cette pratique d'inauguration de la croix de chemin n'est pas sans rappeler les rassemblements entourant la mise en place d'un monument spontané.

Les informations recueillies par Carpentier touchent le passé. Qu'en est-il aujourd'hui? Le répertoire des croix de chemin sur Internet montre que la plupart des croix restent bien en

place. À partir de la section « Croix de chemin » du site internet *Patrimoine du Québec*, j'ai découvert qu'il restait 3563 croix de chemin à travers le Québec²⁶. En comparaison avec les quelque 3000 croix recensées dans les années 1970 dans l'ouvrage de Simard et Milot²⁷, le nombre de croix semble assez stable. On retrouve donc toujours de nombreuses croix de chemin sur le territoire québécois, dont quelques-unes cachées par des bâtiments²⁸. Si certaines croix sont endommagées par le temps, plusieurs exemplaires sont conservés et restaurés. La croix de Boucherville constitue en fait une exception; elle a été retirée du jour au lendemain et les raisons de sa disparition demeurent méconnues.

Dans l'article, *Croix de chemin et la naissance du dévotionnalisme contemporain* (2016), Hillary Kaell se concentre sur la restauration et la conservation des croix de chemin plutôt que sur leur disparition. Alors que les théories de la sécularisation pencheraient vers la thèse de leur disparition progressive, la chercheuse remarque qu'elles existent toujours (Kaell, 2016 : 77). En effet, une grande partie de ces monuments religieux ont été restaurés²⁹. Si des municipalités remettent quelquefois à neuf ces croix, ce sont la plupart du temps des particuliers s'identifiant comme catholiques qui s'en chargent (Kaell, 2016 : 79)³⁰. En effet, des particuliers, majoritairement catholiques, et des paroisses ont restauré, voire érigé, des

²⁶ Il s'agit du plus récent site répertoriant les croix de chemin. Sa dernière mise à jour remonte à décembre 2018. Grâce à de nombreux collaborateurs, ce site suit la disparition, la restauration ou le retour sur le territoire de croix de chemin. Il s'agit d'un site géré par une photographe amateur, et non d'un registre officiel. Voir aussi Patrimoine du Québec, *Les croix de chemin au Québec*, <http://www.patrimoineduquebec.com/croix/Accueil.html>, site consulté le 17 décembre 2018.

²⁷ Il ne s'agit pas d'une recension complète du nombre de croix de chemin au Québec. Ces inventaires donnent néanmoins une idée générale de leur nombre.

²⁸ Il y a quatorze croix de chemin répertoriées sur l'île de Montréal dont le 4251 Boulevard Gouin E, une croix blanche comportant les instruments de la Passion à Montréal-Nord et au 3650 de la Rousselière, une croix se situant sur les lieux d'un sanctuaire nommé le Sanctuaire de la Réparation à Pointes-aux-Trembles. Voir Diocèse de Montréal, *Croix de chemin*, <http://www.diocesemontreal.org/blog/375vm/croix-de-chemin/>, site consulté le 7 juillet 2018.

²⁹ Dans la section « mises à jour » du site Internet *Répertoire des croix de chemin*, l'auteure relate la restauration d'une croix de chemin à Saint-Aimé en 2015. Voir Patrimoine du Québec. *Une visite fructueuse à Saint-Aimé* (2018), <http://www.patrimoineduquebec.com/ajouts/2018/08/04/une-visite-fructueuse-a-saint-aimé/>, site consulté le 12 août 2018.

³⁰ Kaell note que 97% des propriétaires de croix de chemin se disent catholiques et croyants (2016 : 79).

croix de chemin. Par exemple, une croix de chemin a été érigée en 1973 à Saint-Juste-du-Lac pour commémorer les cinquante ans de la paroisse de la municipalité (Simard et Milot, 1994 : 57).

Kaell associe ces pratiques de restauration à une forme de religion vécue. D'autres pratiques, commémorations, prières et rassemblements, organisées au pied des croix de chemin peuvent également être associées à une forme de religion vécue (Kaell, 2016 : 83). Pour les personnes s'identifiant comme croyants catholiques, ces croix détiennent encore une signification particulière et restent le lieu de certaines pratiques religieuses. Elles sont appréhendées comme des objets religieux. La présence des croix de chemin rappelle aux croyants de diriger leurs pensées vers leur foi (Kaell, 2016 : 94). Elles constituent une manière de se remémorer de leur foi catholique et de se recueillir. Les croyants s'y rendent pour prier en raison de leur certitude en leur foi religieuse et non en tant qu'obligation :

« Lorsqu'ils comparent leur enfance à l'époque actuelle, ils louent ce qu'ils perçoivent comme une nouvelle éthique visant la participation volontaire au catholicisme institutionnel. Ils disent avoir été obligés d'aller à la messe et au confessionnal sans pour autant éprouver de spiritualité ni de contrition 'Quand on y va [à l'église ou à la croix de chemin], c'est par conviction.' » (Kaell, 2016 : 88)

Bien que souvent « invisibilisées » dans l'espace public québécois spécialement en ville, les croix de chemin sont non seulement empreintes d'un folklore religieux, elles constituent aussi une forme de religion vécue pour une partie de la communauté catholique croyante. Pour la majorité de la population québécoise, les croix de chemin existeraient en tant que patrimoine religieux faisant partie de l'identité québécoise alors que, pour les croyants, les croix de chemin constitueraient un lieu de prière et de dévotion qui symboliserait un lien intime entre le croyant et Dieu (Kaell, 2016 : 89-90).

En plus d'être à la fois des monuments patrimoniaux religieux et des lieux témoignant d'une forme de religion vécue, un autre élément apparaît être d'une grande importance pour cette étude : les croix de chemin peuvent être appréhendées comme des monuments informels de deuil. Encore aujourd'hui, elles sont des lieux de prières à la suite d'un accident — les accidents automobiles ont été les plus fréquents dans les dernières décennies (Kaell, 2016 : 81). Les croix de chemin ne sont cependant pas des « monuments spontanés ». Leur

construction nécessite des ressources financières et matérielles assez considérables ainsi qu'une certaine organisation³¹.

II. Des croix de chemin aux croix sur le bord des routes

J'aimerais suggérer que les croix sur le bord des routes, une forme de monument spontané et informel de deuil, constituent un phénomène en continuité avec celui des croix de chemin. En effet, les croix de chemin, à l'époque précédant leur déclin sur le plan de leur visibilité vers la fin des années 1980³², étaient des lieux de pratique et des symboles d'une forme de religion vécue³³. La continuité entre le phénomène des croix de chemin et les croix sur le bord des routes dévoile une transformation de la religion vécue vers la non-religion vécue. Les croix sur le bord des routes s'inscrivent comme une forme de non-religion vécue qui touche une grande partie de la population, les individus que j'ai qualifiés de « séculiers ». À l'instar des croix sur le bord des routes comme lieux de nouvelles formes de non-religion vécue, les croix de chemin peuvent être considérées comme une forme de religion vécue associée à une petite partie de la population, les personnes croyantes³⁴. Afin d'analyser ce phénomène de continuité

³¹ L'ouvrage de Simard et Milot relate le coût de fabrication de quelques croix de chemin. Par exemple, une personne a fait construire une croix dans la municipalité de Saint-Philibert en 1953 pour la somme de 150\$ (Simard et Milot, 1994 : 285).

³² Il est difficile d'attribuer une date particulière à leur déclin. Encore aujourd'hui, des croix de chemin sont construites et restaurées. Pourtant, l'intérêt du public, des municipalités et des paroisses envers les croix de chemin a diminué; l'écart entre les ressources attribuées pour les deux répertoires des croix de chemin est notable. Le répertoire constitué dans les années 1970 a été financé par un ministère du gouvernement du Québec alors que celui plus récent provient de recherches volontaires et individuelles disponibles sur Internet.

³³ Tel que mentionné dans le chapitre 1 (p. 20-21).

³⁴ Selon les données du recensement canadien de 2011, 74,7% de la population du Québec s'identifie comme « catholique » à la question sur la religion. Voir Statistiques Canada, « Religion (108), statut d'immigrant et période d'immigration (11), groupes d'âge (10) et sexe (3) pour la population dans les ménages privés du Canada, provinces, territoires, régions métropolitaines de recensement et agglomérations de recensement, Enquête nationale auprès des ménages de 2011 », *Enquête nationale auprès des ménages de 2011 : Tableaux de données*, <https://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/dp-dp/dtttd/Rpfra.cfm>, site consulté le 6 décembre 2018. L'identification « catholique » ne fait pas toujours référence à un individu croyant et pratiquant. Plusieurs raisons peuvent expliquer pourquoi un individu s'identifie comme catholique aujourd'hui. La foi en la religion n'est pas la seule raison possible. À

sous l'angle de la religion vécue, je me concentre sur les croix de chemin construites par des particuliers. Il s'agit de celles où, j'avance l'hypothèse, la religion vécue est encore existante.



Figure 13. Croix sur la rue de Montbrun, Boucherville (© Geneviève Boyer, 19 février 2017).

En me basant sur les entretiens que j'ai menés pour ce mémoire et sur la matérialité des deux types de croix selon leur constitution, leur fonction et leurs marques de commémorations, j'ai constaté la continuité entre les croix de chemin et les croix sur le bord des routes. Si les deux types de croix se ressemblent, tant sur le plan de leur matérialité que de leur fonction commémorative de décès tragiques, elles ont émergé à des moments différents : la plus ancienne croix de chemin recensée date de 1820 et l'installation de croix sur le bord des routes date des années 1990. Il semble que l'apparition des croix sur le bord des routes ait provoqué une transformation de la perception des croix de chemin. L'existence des croix sur

défait d'avoir d'autres chiffres provenant du recensement canadien, divers sondages médiatiques sur la question ont été menés. Selon un sondage de Radio-Canada/CROP effectué en 2014, 32% des individus s'identifient comme catholiques puisqu'ils ont la foi. Les autres s'identifient comme catholiques puisque leurs parents le sont ou parce qu'ils ont été baptisés. Voir Radio-Canada. « La religion de moins en moins importante pour les Québécois » (2014), <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/660136/religion-catholiques-sondage-quebec>, site consulté le 6 décembre 2018.

le bord des routes a en quelque sorte permis de faire réapparaître les croix de chemin dans la perception populaire³⁵.

La vision des enquêtés

Les croix sur le bord des routes constituent une des formes de rituel spontané et informel de deuil dans l'espace public les plus visibles et les plus connues. Mes interlocuteurs affirmaient les reconnaître et quelquefois s'y arrêter pour prendre un moment pour penser à l'accident et à la personne décédée :

« J'ai beaucoup d'imagination dans la vie, alors c'est mon genre d'essayer d'imaginer qu'est-ce qui s'est passé, quel genre d'événement que ça a pu être [...] c'est sûr que ça va capter mon attention et c'est sûr que j'avais avoir un moment de pensée quelconque pour la personne X, ouais, c'est sûr, c'est sûr. » (entretien avec Laurence, 23 ans, étudiante, 29 mai 2017)

Les croix sur le bord des routes sont d'abord des monuments faisant référence à l'individualité de la personne décédée : « [...] à chaque fois [que tu passes devant] la croix sur le bord de la route tu te dis 'ben quelqu'un est mort là'. C'est comme hey, t'sais 'souviens-toi en'. » (entretien avec Josée, 39 ans, adjointe administrative, 21 novembre 2017)

Les croix sur le bord des routes semblent également avoir un rôle préventif. Elles appellent à la sécurité routière :

« Moi, quand je vois des croix sur le bord du chemin, c'est bête à dire, mais ce que ça évoque pour moi c'est pas mal plus de la sécurité routière que du deuil de dire 'quelqu'un s'est cassé la gueule là faut que je sois prudent effectivement'. » (entretien avec Robert, 52 ans, conseiller pédagogique, 20 janvier 2018)

Les enquêtés ont aussi remarqué les ressemblances entre les croix sur le bord des routes et les croix de chemin.

Si certaines des croix sur le bord des routes du Québec sont entretenues, d'autres sont laissées à l'abandon. Délaisées, elles sont parfois plus imposantes; elles deviennent lugubres, fantomatiques. Lors de mes observations, j'ai remarqué que des commémorations sont organisées lors de la mise en place de la croix. Ces commémorations ont tendance à diminuer avec le temps, ce qui pourrait rendre compte de la dégradation de certaines croix sur le bord des routes. Si personne ne les entretient, les croix sur le bord des routes se détériorent. Comme

³⁵ La citation de Marc-André, au début de ce chapitre, au cours de laquelle il mentionne les croix de chemin l'illustre. Je lui ai présenté diverses photographies de monuments spontanés, dont une croix sur le bord d'une route (figure 13). À ce moment, il a mentionné les croix de chemin.

il ne s'agit pas de monuments patrimoniaux comme les croix de chemin, des organismes extérieurs comme la municipalité n'ont pas à en faire la réfection. Dans la mesure où elles s'éloignent des institutions, principalement les églises et les municipalités, les croix sur le bord des routes évoluent vers un côté informel plus marqué par rapport aux croix de chemin. Produits d'initiatives personnelles, les croix sur les bords des routes sont fabriquées à l'aide de peu de moyens et nécessitent peu de planification.

Matérialité des deux types de monuments

La matérialité lie les croix de chemin et les croix sur le bord des routes même si un des monuments est plus formel et nécessite une certaine planification alors que l'autre est construit et installé par des individus. Les deux types de monuments sont constitués du symbole de la croix. Elle est historiquement associée à la mort et au supplice de Jésus sur la croix (Carpentier, 1980 : 18). Symbole le plus distinctif de la religion catholique, la croix n'est pas disparue du paysage québécois : elle est sur le bord des routes, au sommet des montagnes ou même dans la mode. La croix comme symbole religieux demeure très présente.

Semblables par leur matérialité, les croix de chemin et les croix sur le bord des routes commémorent chacun le deuil d'une manière particulière. Pour les premières, la religion est toujours en premier plan en raison de l'immensité du symbole de la croix et des autres objets ajoutés référant directement à la religion, notamment les instruments de la Passion. Une inscription au pied de la croix peut apporter des informations sur la personne décédée et comporte, dans ce cas particulier, une phrase semblable à celles se retrouvant sur les pierres tombales (« À la mémoire de Alfred April né le 25 septembre 1855 - mort le 13 avril 1932 - son épouse Marie Dubé 1862-1934 R.I.P. », Simard et Milot, 1994 : 36). J'ai observé cette particularité des croix de chemin dans l'ouvrage de Simard et Milot puisqu'il comporte des photographies des croix de chemin répertoriées. Les secondes, les croix sur le bord des routes, se concentrent quant à elles sur la victime. Elles comprennent généralement son nom et, parfois, sa photographie. La religion est remise au second plan; il ne reste plus que son symbole.

Les croix sur le bord des routes commémorent une mort tragique. L'installation d'une croix de chemin dite « commémorative » aussi, plus précisément celles commémorant l'histoire familiale (Carpentier, 1980 : 55). Un décès tragique, l'importance donnée au lieu du

décès et la croix comme symbole sont des dénominateurs communs de ces deux formes de monument.

Retour théorico-conceptuel

Au-delà de la réaction des enquêtés et de la matérialité, la continuité entre les croix de chemin et les croix sur le bord des routes peut être vue dans leur lien particulier qu'elles entretiennent avec la religion vécue et la non-religion vécue.

Chacun de ces types de monuments s'affilie à diverses dimensions de la mémoire de l'observateur à travers la commémoration de la religion ou de la personne décédée. Kaell montre que les croix de chemin sont un symbole rappelant aux croyants de se rapprocher en pensée de la religion (2016 : 94). L'allusion à la mémoire à travers le symbole de la croix est reprise avec les monuments spontanés sur le bord des routes : ils permettent de propager la mémoire de la personne décédée et de l'accident. Le décès accidentel ne devait pas se produire d'où la nécessité d'ancrer dans la mémoire des passants les lieux de l'accident. La matérialité commune des croix et leurs fonctions semblables sont-elles les seuls liens permettant de parler de continuité? Au-delà de leur continuité, est-ce que la religion vécue est l'apanage des croix de chemin? Et si les croix sur le bord des routes étaient plus que des lieux de mémoire?

Recensées dès 1820, les premières croix de chemin remontent à la construction des premiers chemins au Québec, plus particulièrement au chemin du Roi reliant Montréal et Québec en 1737 (Simard et Milot, 1994 : 3). L'implantation des croix sur le bord des routes est une pratique plus récente qui s'est propagée et popularisée depuis les années 1990 (Clark et Franzmann, 2006 : 580). L'ethnologue Holly J. Everett s'est penchée sur la provenance des croix sur le bord des routes aux États-Unis. Elle affirme que les croix sur le bord des routes ne sont pas un phénomène unique en Amérique du Nord : « I did not know then that the crosses had a long history in Mexico and the southwestern United States, nor that they had analogues in several other countries. » (Everett, 2002 : 1)³⁶. L'origine exacte des croix sur le bord des routes est plus difficile à déterminer. Selon Everett, ces monuments émanent en partie d'une *memorial culture*. Cette culture englobe diverses formes de commémorations : des journées

³⁶ Une recherche se concentrant sur les monuments sur le bord des routes relate l'existence de telles croix en Australie et en Nouvelle-Zélande (Clark, 2008).

commémoratives comme le jour du Souvenir aux monuments commémoratifs institutionnalisés comme le « Vietnam Veterans Memorials » aux États-Unis (Everett, 2002 : 2). Les formes de commémorations informelles se sont répandues lorsqu'elles ont été visibles et pratiquées à grande échelle. Les monuments spontanés à la suite d'un décès tragique ont eu une grande visibilité lors de décès de célébrités ou d'événements marquants comme le décès de la princesse Diana en 1997 et l'attentat des tours jumelles à New York le 11 septembre 2001 (Everett, 2002 : 1-2). Même lorsque les croix sur le bord des routes sont apparues progressivement, les croix de chemin sont restées dans le paysage québécois. Aujourd'hui, les automobilistes peuvent croiser les deux types de monuments sur le bord des routes du Québec.

Les deux moments d'émergence de chacun des types de monuments correspondent à deux phases distinctes pour les croix de chemin, un « avant » et un « après »³⁷. L'« avant » fait référence au statut des croix de chemin à l'époque avant l'apparition des croix sur le bord des routes. Il s'agit de la période où un plus grand nombre de personnes les reconnaissaient et elles leur étaient significatives. Les croix de chemin étaient le lieu de pratiques d'une forme de religion vécue en raison de l'appropriation de symboles et de traditions religieuses par des non-experts. La religion vécue apparaît en effet souvent à travers des objets de la vie quotidienne et hors des institutions religieuses dominantes (voir Ammerman, 2016; Grigore, 2015). L'« après » fait référence à l'époque qui nous est contemporaine, à l'apparition des croix sur le bord des routes et la perte d'influence des institutions religieuses dominantes. Les croix de chemin et les pratiques de la religion vécue les entourant restent encore importantes pour une minorité de personnes, des croyants. Les croix de chemin sont toujours des monuments formels, organisés et commémorant quelques fois le deuil hors des institutions dominantes. Les individus séculiers ne semblent majoritairement plus apercevoir les croix de

³⁷ Barbara Thériault a observé un phénomène semblable à travers la transformation de la signification religieuse d'un objet entre deux espaces, celui de la prison et de la vie quotidienne. Elle a étudié l'usage du chapelet dans une prison pour femmes. Le chapelet est porté comme un vêtement par presque toutes les détenues dans le contexte de la prison. Elle décrit le chapelet comme une « forme matérielle de la vie religieuse » (Thériault, 2014 : 178). Après la prison, le chapelet deviendra moins visible et sera rangé. L'objet à connotation religieuse continuera tout de même d'exister (Thériault, 2014 : 178). Le symbole religieux restera présent tout en étant moins visible et sa forme religieuse sera moins forte.

chemin. Lors de mes discussions avec les enquêtés, ce n'est qu'en mentionnant les croix sur le bord des routes qu'ils abordaient les croix de chemin.

Les croix sur le bord des routes ont un effet sur les passants; elles provoquent une réaction. En les apercevant, ils pensent à la personne décédée que la croix commémore. Cet effet peut avoir un caractère « religioïde » (Simmel, 1994[1914] : 211-222), voire transcendantal dans la mesure où les croix peuvent inciter un individu à sortir de son quotidien et à se tourner furtivement vers des questionnements existentiels. Cet effet n'est pas sans rappeler celui que les croix de chemin pouvaient jadis provoquer. Everett considère qu'il s'agit d'espaces sacrés:

« Sites of personal, local, national, and international importance are examples of sacred space, set apart from the quotidian and dedicated to commemoration. In reference to his conception of sanctification, Foote defines sacred spaces as places 'that are publicly consecrated or widely venerated rather than those owned or maintained by a particular religious group' [...]. » (Everett, 2002 : 13-14)

Il s'agit d'espaces potentiellement sacrés accessibles à tous, non réservés aux croyants.

Ces espaces sacrés autour des croix sur le bord des routes deviennent les lieux possibles de différentes formes de non-religion vécue. Les rituels autour des monuments spontanés constituent, lors de leur apparition – si on reprend les concepts mis de l'avant au chapitre 1 – une forme de non-religion vécue. Se recueillir devant ces monuments en est aussi une forme puisque celle-ci ne se produit pas seulement sous des formes matérielles ou visibles. Les croix sur le bord des routes sont, dans l'espace public, des marques d'une forme de non-religion vécue. Elles se fondent sur un modèle déjà existant, les croix de chemin, et non sur des pratiques provenant d'institutions et d'experts religieux ou non religieux³⁸. Il s'agit d'un espace sacré reprenant dans un contexte non religieux un signe religieux connu. Les croix sur le bord des routes sont des rituels commémoratifs de deuil non religieux puisqu'ils sont réinvestis de sens par une majorité de la population, des individus séculiers. Parce qu'elles réintroduisent le sens initial donné aux croix de chemin, les croix sur le bord des routes sont en quelque sorte devenues les « nouvelles croix de chemin ».

³⁸ Ces formes de religion vécue et de non-religion vécue sont semblables aux pratiques recensées par Sullivan dans son ouvrage *The Impossibility of Religious Freedom* (2005). Sullivan s'est concentrée sur une forme particulière de religion vécue : l'apparition d'objets divers comme des fleurs ou des symboles religieux sur des tombes dans un cimetière.

Conclusion : Les rituels informels de deuil au Québec : les traces d'une religion vécue

En m'intéressant au sens que les individus confèrent à la mort, j'ai d'abord mené mon enquête en dehors de la sphère religieuse à proprement parler. La religion, dans sa forme traditionnelle et institutionnalisée, me semblait ne pas rendre compte de la complexité du problème. C'est en regardant vers le séculier, la non-religion plus précisément, que la « religion » est apparue. Il s'agissait d'une autre forme de religiosité plus près de l'expérience. Développé par Lois Lee (2015), le concept de non-religion réfère à une vision du séculier qui n'évacue pas la religion, ses liens et sa possible influence. Il fait partie d'un plus grand ensemble, des études sur le « séculier » que Lee qualifie de « substantiel », du séculier investi de sens et de substance. Elle oppose cette vision au séculier « insubstantiel », un désintérêt par rapport à la religion et à sa culture. Dans ce mémoire, j'ai choisi d'étudier la « non-religion » sous l'angle de sa matérialité, son vécu et sa dimension quotidienne. Dans ce chapitre, j'interprète les rituels informels de deuil à partir de l'angle de la « non-religion vécue ». Je considère comment leurs particularités peuvent influencer leur possible dimension non religieuse.

Ce retour à la « religion » dans sa forme vécue comme perspective d'analyse se cache derrière mon interprétation des croix de chemin et de leurs liens avec les croix sur le bord des routes du Québec. Ces dernières sont réinvesties de sens et deviennent en quelque sorte les « nouvelles croix de chemin ». Ces croix jonchant les routes du Québec témoignent de la présence d'une forme particulière de non-religion vécue. Elle semble se manifester lors de l'ultime moment de réflexion existentielle, la mort et le deuil qui l'accompagne. Les croix sur le bord des routes peuvent être interprétées en tant que pratiques contemporaines ayant un caractère non religieux particulier. Elles caractérisent un type de pratiques propres à ceux que j'ai appelés, à la suite de Lee (2015), les individus séculiers. Elles font écho à des questionnements existentiels auxquels ils ne demeurent pas indifférents.

Cette façon d'entrevoir la réalité n'a émergé qu'après la « découverte » des croix de chemin qui a fait apparaître la signification et l'origine des croix sur le bord des routes. Il ne s'agit toutefois pas des seuls rituels informels de deuil sur lesquels je me suis penchée dans ce mémoire. Dans les pages qui suivent, je tenterai de remettre en contexte cette découverte en

lien avec d'autres rituels de deuil : les rituels publics (rassemblements et monuments spontanés) et les rituels privés (encadrer des photographies d'une personne décédée dans son espace privé, la conservation d'objets ayant appartenu à une personne décédée). Je me pencherai sur les liens entre les pratiques de la religion vécue, les croix de chemin et de la non-religion vécue, les croix sur le bord des routes et les autres rituels informels de deuil. J'examinerai aussi la manière dont les croyances des individus peuvent venir influencer ces divers rituels de deuil. Cette réflexion sur la dimension individuelle du rapport à la mort me permettra ensuite de retourner à une dimension collective puisque les rituels de deuil se vivent principalement collectivement. Enfin, je reviendrai sur ma question de recherche : « qu'est-ce que les différents rituels informels de deuil nous apprennent sur le sens que les individus confèrent à la mort au Québec? » pour assembler tous les morceaux du casse-tête.

I. Au-delà de la croix : les autres formes de rituels informels de deuil

Jusqu'à présent, j'ai associé les croix sur le bord des routes à des pratiques de la non-religion vécue. Il s'agit d'une affiliation directe entre un symbole religieux visible et reconnaissable repris dans un contexte où les individus se réapproprient le signe religieux dans le cadre d'un rituel de deuil non encadré par une institution : « La religion vécue n'est pas statique. Les pratiques et les symboles religieux sont appris, hérités et improvisés en fonction des circonstances du moment. » (Orsi 1999 cité dans Grigore, 2015 : 35). Les individus se réapproprient ce signe religieux d'une manière consciente ou inconsciente. Les croix sur le bord des routes constituent une forme de non-religion vécue s'inspirant de signes religieux et d'une pratique semblable liée à la religion vécue, les croix de chemin.

Cette découverte, concernant l'existence de la religion vécue et de la non-religion vécue lors des rituels de deuil comportant des croix, me permet de faire un constat sur l'état de la religion au Québec. Les croix de chemin et les croix sur le bord des routes laissent douter de la plausibilité de la thèse de la sécularisation qui assumait un déclin général de la religion (Berger, 1991[1967]). Le sociologue Peter L. Berger a décrit sa thèse concernant la sécularisation de cette manière: « Modernization necessarily leads to a decline of religion, both in society and in minds of individuals. » (Berger, 1999 : 2). Il revient sur cette thèse dans son ouvrage *The Desecularization of the World : Resurgent Religion and World Politics* publié en 1999. Il la nuance en partie. Si Berger concède que certaines sphères de la société se

sont sécularisées avec la modernité par l'abandon de l'influence de l'église dans ces sphères, il modère pourtant cette thèse en mentionnant que la sécularisation et ses effets sur la société ne provoquent pas pour autant les mêmes conséquences sur les individus et leurs croyances personnelles :

« Certain religious institutions have lost power and influence in many societies, but both old and new religious beliefs and practices have nevertheless continued in the lives of individuals, sometimes taking new institutional forms and sometimes leading to great explosions of religious fervour. » (Berger, 1999 : 3)

Si Berger associe le religieux à la sphère individuelle et privée (Desautels, 2016 : 66), il est loin de considérer la panoplie d'expériences et de croyances pouvant exister lorsque la religion est abordée d'un point de vue individuel. Il ne questionne pas ces expériences individuelles puisque ses réflexions s'arrêtent aux nouvelles frontières de la religion : l'espace privé (Berger, 1999). Des phénomènes comme les croix de chemin remettent toujours en question la thèse, même complexifiée, de la sécularisation de Berger. L'existence de phénomènes étant des formes de non-religion vécue bascule aussi cette compréhension de la sécularisation. La non-religion vécue démontre que des pratiques substantielles existent encore même hors de la religion. Les pratiques de deuil hors des institutions ne sont pas synonymes d'un effacement total de la dimension substantielle. Dans la majorité des cas, la matérialité du rituel de deuil change et s'éloigne du référent religieux catholique, sans pour autant évacuer complètement une dimension substantielle.

Dans ce qui suit, je présenterai chacun des rituels informels de deuil, les rassemblements spontanés, les rituels publics et les rituels privés et leurs particularités. Puis, j'analyserai la manière dont ils se détachent, se rapprochent, ou se complexifient par rapport aux singularités des croix sur le bord des routes.

La particularité des rassemblements spontanés

Je place les rassemblements spontanés dans une catégorie particulière par rapport aux autres rituels de deuil. En plus d'être la seule forme de rituel informel de deuil où il a un contact humain, ces rassemblements sont semblables à une pratique pouvant être associée à une forme de religion vécue entourant les croix de chemin. Lors de l'inauguration d'une nouvelle croix de chemin, un rassemblement était organisé avec les habitants du rang afin de commémorer cette croix. On apportait divers objets afin de l'enjoliver (Carpentier, 1980 : 98-99). Cette

pratique rappelle les divers objets, fleurs et messages, apportés lors d'un rassemblement comme celui de Montréal après l'attentat à la mosquée de Québec le 30 janvier 2017. Selon mes observations, ces rassemblements constituent un moment de rappel constant à la religion et à la non-religion : des individus prononcent des discours à connotation religieuse, la minute de silence et la lumière des lampions, symbole religieux et non religieux. Ces symboles peuvent produire un sentiment « religioïde » aux spectateurs qui jouent aussi le rôle de participants au rassemblement. Ce sentiment les projette hors de la vie quotidienne. Cet effet est semblable à celui provoqué par les croix sur le bord des routes. Ces deux rituels de deuil sont une forme de non-religion vécue dans leur dimension substantielle.

Les rassemblements spontanés partagent une autre similarité avec les rassemblements autour des croix de chemin dans leur dimension religieuse. Les rituels autour des croix de chemin constituent, dans les mots de Hillary Kaell (2016), des pratiques contemporaines de la religion vécue lors d'un événement tragique provoquant un deuil collectif. La religion vécue observée dans le cas des croix de chemin s'oriente vers un référent catholique; les croix et la personne de Jésus comme symboles. Lors du rassemblement à Montréal après l'attentat à la mosquée de Québec, un nombre important de personnes de la communauté musulmane étaient présentes. J'ai observé une forme de religion vécue lors de cet événement qui avait des référents musulmans – les paroles comportant des passages du Coran par exemple. Ces rituels intègrent des individus de multiples horizons qui peuvent interpréter les événements par rapport à leurs croyances, religieuses ou non religieuses. Cette religion vécue qui se place au-delà des croyances inscrites dans des dogmes précis fait transparaître le paysage religieux pluraliste de l'époque contemporaine au Québec (Meunier et Wilkins-Laflamme, 2011 : 58-63). Les rassemblements deviennent le lieu de rencontre d'une forme de religion vécue, chez les croyants, et d'une forme de non-religion vécue, chez les autres spectateurs. Une situation très semblable à celle des croix de chemin et des croix sur le bord des routes.

Les rituels publics

Les autres formes de monuments spontanés publics sur le bord des routes s'inscrivent en continuité avec la transformation déjà entamée entre les croix de chemin et les croix sur le bord des routes. Les autres rituels publics comprennent les monuments spontanés tels que les vélos blancs ou divers objets déposés sur le bord des routes comme des fleurs (figure 9 et

figure 10 dans le chapitre 4). Il s'agit d'objets profanes qui sont réinvestis de sens en raison de leur lien avec le deuil et la personne décédée. En passant devant ces structures composées de divers objets, on se questionne sur ces monuments: « Ça ne doit pas être évident ou en même temps, je ne sais pas à quel point ça peut être réconfortant; c'est un lien, c'est dire 'on t'oublie pas'. Mais je trouve ça toujours raide quand j'en vois, peu importe. » (entretien avec Josée, 39 ans, adjointe administrative, 21 novembre 2017)

Ces monuments spontanés sont des pratiques séculières. La non-religion vécue permet aux individus séculiers d'investir de sens leurs pratiques de deuil en omettant la religion. Les individus confèrent du sens à des objets séculiers associés au deuil. Sans infirmer ma thèse principale sur la continuité entre les phénomènes des croix de chemin et les croix sur le bord des routes l'un étant le lieu d'une forme de religion vécue et l'autre de non-religion vécue, ces monuments informels de deuil la complexifient davantage : les objets constituant ces monuments n'empruntent plus à des symboles religieux.

Parmi les monuments spontanés et informels de deuil, les vélos blancs demeurent un cas particulier. Ces rituels de deuil sont connus et reproduits mondialement à l'instar des croix et monuments sur le bord des routes. Entre l'institutionnel et l'informel, ces monuments spontanés, les vélos blancs, sont les seuls encadrés par des regroupements citoyens indépendants entre eux qui reproduisent la même forme de rituel dans plusieurs villes du monde. Au Québec, après les croix sur le bord des routes, il s'agit du monument spontané le plus visible, spécialement en ville :

« Les vélos fantômes c'est sûr que ça vient me chercher plus et la mosquée évidemment avec, mais [surtout les] vélos fantômes. [...] Ben le côté, le côté accidentel, mais le côté vulnérabilité aussi je dirais, parce que moi je fais du vélo. » (entretien avec Jacqueline, 59 ans, retraitée, 20 novembre 2017).

Une autre particularité des vélos blancs est l'objet composant le monument spontané. Il représente la cause directe du décès. Le monument spontané est clair, visible de loin et fait immédiatement référence à la mort, comme dans le cas des croix sur le bord des routes. Les vélos blancs et les pratiques les entourant peuvent être appréhendés comme une forme de non-religion vécue. La non-religion vécue rassemble toutes ces pratiques séculières réinvesties de sens qui sont particulièrement visibles lors du deuil.

Les rituels privés

Les rituels informels de deuil dans l'espace privé, en tant que formes miniatures des rituels informels de deuil public, produisent des monuments semblables. Les sanctuaires en l'honneur de la personne décédée, les monuments spontanés dans l'espace public et les objets affichés dans l'espace privé, renvoient à des pratiques similaires à une échelle différente. Les rituels privés se démarquent aussi des rituels publics : les traces du rituel de deuil marquent l'intimité des individus. Ces pratiques s'associent à la non-religion vécue puisqu'elles impliquent souvent une réappropriation d'objets profanes représentant ou ayant appartenu à des personnes décédées. Ces rituels sont plus personnels et influencés par les croyances propres aux individus vivant le deuil. Des croyances non religieuses peuvent quelquefois émerger dans la mort et le deuil chez les individus qui s'en étaient éloignés :

« Ma mère est décédée. Il s'est mis à nous donner genre...moi j'ai ramassé le petit chapeau et le, je sais plus quel cossin, qui était sur leur gâteau de mariage. Je dois avouer que ça m'écoeure un peu, parce que c'est pas des affaires que t'as le droit de jeter. Alors, qu'est-ce que tu fais avec ça? [...] C'est comme tu penses que t'as pas le droit de jeter ça. Il a quelque chose de sacré là-dedans. » (entretien avec Robert et Sylvie, 20 janvier 2018)

Dans ce cas particulier, même si les croyances de Robert (52 ans, conseiller pédagogique) ne se dirigent pas vers la non-religion, un sentiment particulier de confusion, lié à l'impossibilité de jeter l'objet et son caractère sacré, est apparu en lien avec l'objet au moment du deuil. Même si, dans sa vie quotidienne, il avait des certitudes par rapport à son absence de croyance, le deuil est venu brouiller les cartes.

II. Le sens conféré à la mort : les rituels, la matérialité et les croyances

Lors des entretiens avec mes enquêtés et de mes observations, le sens passe d'abord par la matérialité³⁹. Divers objets sont investis ou réinvestis de sens : des objets composés de symboles religieux, des objets de la vie quotidienne, des objets traditionnellement liés aux rituels de deuil et des objets liés au souvenir de la personne décédée. Leur présence est importante : le sens donné aux objets s'étend jusque dans les pratiques, les interactions et les

³⁹ Comme mon angle d'entrée vers ma recherche lors de mes entretiens était la matérialité, cet aspect les a influencés. Pourtant, tous mes enquêtés avaient des objets; peu importe l'importance qu'ils leur accordaient. Les objets sont aussi présents lors des rituels publics, les monuments spontanés et les rassemblements. Même en considérant ces limites à ma recherche, la matérialité reste une des manières pouvant expliquer le sens que les individus confèrent à la mort.

rituels les entourant. Si les objets profanes évacuent la dimension religieuse, le sens attribué par les individus à ces objets particuliers ne disparaît pas pour autant. Par la matérialité des pratiques empreintes de non-religion vécue, les individus confèrent un sens à la mort.

La matérialité permet de donner un sens au deuil à long terme. Certains objets et rituels de deuil propagent la mémoire de la personne décédée et aident les individus à vivre leur deuil. Ce phénomène existe dans une famille qui se transmet de génération en génération des objets ayant appartenu à leurs aînés par exemple. Ces objets sont porteurs de souvenirs. Leur utilité peut disparaître, mais la signification reste. Les objets demeurent une marque matérielle du processus de deuil.

Les individus séculiers ont des croyances, c'est clair. Ils peinent à les imager et à les expliquer quelques fois, mais elles sont là. Elles émergent particulièrement lors du rituel de cycle de vie, la mort et le deuil. En raison de certains souvenirs ou de diverses expériences, les individus confèrent du sens à certains objets plutôt qu'à d'autres. Même si certains d'entre eux tournent le dos à la religion, ils peuvent y revenir lors de moments existentiels marquants et déterminants. Lors de moments comme le deuil, des individus athées peuvent se rapprocher de formes de la non-religion vécue comme jamais ils l'auraient cru possible. Ce processus peut être inconscient. Robert en est un bon exemple : d'une manière rationnelle, il s'identifie comme athée tout en donnant un sens à des objets ayant appartenu à une personne décédée.

Un retour au collectif

Après m'être tournée vers les croyances individuelles, je reviens à l'aspect collectif des rituels de deuil. Je bifurque vers une autre perspective : l'importance du groupe dans le processus de deuil et comment ce groupe peut influencer le sens que les individus donnent à la mort. Que ce soit en créant un monument spontané dans l'espace public, lors d'un rassemblement ou en exposant une photo dans la maison familiale après un salon funéraire, un dénominateur commun apparaît : l'apport du groupe. Si la religion et la non-religion sont souvent considérées comme étant personnelles et vécues de l'intérieur, les individus semblent avoir besoin d'un rituel pour exprimer le deuil d'une manière extériorisée :

« Je pense que le processus de deuil a besoin de temps, a besoin d'un rituel. J'trouve que c'est ça : 'ça coûte tellement cher, on va faire ça vite'. Les familles sont moins grandes qu'auparavant aussi. Il a peut-être moins besoin de mettre du temps qu'avant j'comprends, mais il me semble qu'il a quand même un rite qui doit être vécu et partagé. Je trouve ça

important que ça existe, que ça se fasse, peu importe la forme selon chacun. » (entretien avec Nancy et Camille, 6 décembre 2017)

Grâce aux observations de divers rituels de deuil informels et comme mes enquêtés l'ont mentionné à plusieurs reprises, je conclus que le rituel de deuil est le seul rituel de « cycle de vie » qui garde son importance aujourd'hui. Ce rituel est même primordial pour l'individu pour l'aider à traverser le deuil. Il se produit souvent en groupe. Les autres offrent une béquille pour vivre le deuil.

III. Retour sur la typologie des cultures existentielles de Lee : considérations méthodologiques

Sur papier, mon projet de découper de nouvelles cultures existentielles centrées davantage sur le vécu des individus semblait réalisable. Dans les faits, il s'est avéré un projet d'envergure. En prenant un certain recul à la suite de mon terrain, je considère que j'ai commencé la réflexion autour de cette approche. Il me reste encore beaucoup de chemin à faire. Je suis encore loin de mon but initial, qui était de regrouper les diverses croyances de mes enquêtés sur un axe entre religion et non-religion, catégorisation que j'ai transformée pour celle de l'athéisme existentiel — démarche que j'ai réalisée au chapitre 5 —, et de trouver de nouvelles catégorisations. Ce projet est en cours, ce mémoire m'a permis de l'entamer. Pour ajouter de nouveaux éléments à l'exercice de Lee, j'aurais eu besoin de plus de matériel empirique. Pour y arriver, j'aurais dû mener plus d'entretiens. J'aurais ainsi eu la possibilité de regrouper certaines réponses pour délinéer de nouvelles tendances.

Si la notion des cultures existentielles ne m'a pas permis de comprendre davantage les rituels de deuil et le sens que les individus donnent à la mort, j'y suis quand même arrivée d'une autre manière. Contrairement à ce que je croyais au départ, la matérialité associée aux monuments spontanés et aux rassemblements m'en a révélé beaucoup plus que les entretiens. La matérialité grâce à son aspect concret m'a permis de concevoir sans intermédiaire comment les rituels de deuil sont vécus.

Bibliographie

- AMMERMAN, Nancy Tatom. *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*, New York, Oxford University Press, 2006.
- BERGER, Peter. *The Desecularization of the World : Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids, MI : WB Eerdmans, 1999.
- . *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York, Anchor, 1991[1967].
- BOURDIEU, Pierre. *Un art moyen: essai sur les usages sociaux de la photographie*, Paris, Éditions de Minuit, 1965.
- BUSSIÈRES, Luc. « Évolution des rites funéraires et du rapport à la mort dans la perspective des sciences humaines et sociales », Thèse de doctorat en philosophie, sous la direction de Simon Laflamme, Sudbury, Université Laurentienne, 2009.
- CARPENTIER, Paul. « Les croix de chemin : un phénomène de comportement en religion populaire » , Thèse de doctorat en philosophie, sous la direction de Jean Simard, Québec, Université Laval, 1980.
- CLARK, Jennifer. « Challenging Motoring Functionalism: Roadside Memorials, Heritage and History in Australia and New Zealand », *The Journal of Transport History*, vol. 29, n° 1, 2008, p. 23–43. En ligne au : <<https://doi.org/10.7227/TJTH.29.1.4>>, consulté le 15 août 2018.
- CLARK, Jennifer et Majella FRANZMANN. « Authority from Grief, Presence and Place in the Making of Roadside Memorials », *Death Studies*, vol. 30, n° 6, 2006, p. 579–599. En ligne au : <<https://doi.org/10.1080/07481180600742574>>, consulté le 15 juillet 2018.
- CÔTÉ, Pauline. *Les Transactions politiques des croyants : Charismatiques et Témoins de Jéhovah dans le Québec des années 1970 et 1980*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, Collection « Religions et croyances », 1993.
- DESAUTELS, Éric. « Peter L. Berger et la sécularisation: Le cas québécois mis à l'épreuve ? », *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, vol. 45, n° 1, 2016, p. 63–76. En ligne au : <<https://doi.org/10.1177/0008429815622752>>, consulté le 18 mai 2018.
- ENGELKE, Matthew. « The Coffin Question: Death and Materiality in Humanist Funerals », *Material Religion*, vol. 11, n° 1, 2015, p. 26–48. En ligne au : <<https://doi.org/10.2752/205393215X14259900061553>>, consulté le 18 avril 2017.
- EVERETT, Holly. *Roadside Crosses in Contemporary Memorial Culture*, Denton (Texas), University of North Texas Press, 2002.
- GRIGORE, Ananmaria Monica. « Les pelerines, la religion vécue et la Roumanie postcommuniste », Thèse de doctorat en sociologie, Montréal, Université de Montréal, 2015.
- HARPER, Douglas. « Visual Sociology: Expanding Sociological Vision. » *The American Sociologist*, vol. 19, n° 1, 1988, p. 54–70. En ligne au : <<https://doi.org/10.1007/BF02692374>>, consulté le 12 décembre 2016.
- KAELL, Hillary. « Les croix de chemin du Québec et la naissance du dévotionnalisme contemporain », *Études d'histoire religieuse*, vol. 82, n° 1–2 , 2016, p. 75-95. En ligne au : <<https://doi.org/10.7202/1037347ar>>, consulté le 21 août 2018.
- LEE, Lois. *Recognizing the Non-Religious: Reimagining the Secular*, Oxford Scholarship Online, 2015.

- LEMIEUX, Raymond. « Le catholicisme québécois : une question de culture », *Sociologie et sociétés*, vol. 22, n° 2, 1990, p. 145-164. En ligne au : <<https://doi.org/10.7202/001427ar>>, consulté le 13 juin 2018.
- LUSSIER, Roger. « La mort éclatée. Analyse postmoderniste des rites funéraires », *Religiologiques*, vol. 19, 1999. En ligne au : <<http://www.religiologiques.uqam.ca/19/19texte/19lussier.html>>, consulté le 17 juillet 2018.
- MEUNIER, É.-Martin, and Sarah WILKINS-LAFLAMME. « Sécularisation, catholicisme et transformation du régime de religiosité au Québec. Étude comparative avec le catholicisme au Canada (1968-2007) », *Recherches sociographiques*, vol. 52, n° 3, 2011, p. 683-729. En ligne au : <<https://doi.org/10.7202/1007655ar>>, consulté le 5 juillet 2018.
- PHILLIPS, Peter. « Cangle Lightning » [manuscrit], Université de Cardiff, 2013.
- POIRIER, Pierre-Alexandre. « De la mort occultée au renouveau de la mort », *Sociétés*, vol. 73, n° 3, 2001, p. 51-59. En ligne au : <<https://doi.org/10.3917/soc.073.0051>>, consulté le 21 novembre 2017.
- PRIOLEAU, Élise. « Le lien symbolique entre les vivants et la mort en Occident : entre déni et omniprésence », *Maîtrise en sociologie*, Montréal, Université du Québec à Montréal, 2011.
- ROBERGE, Martine. « Autopsie des rites funéraires contemporains : une tendance à la re-ritualisation », dans *La fabrication des rites*, Denis Jeffrey (dir.), Presses de l'Université Laval, 2015, p. 179-194.
- SIMARD, Jean et Jocelyne MILOT. *Les croix de chemin du Québec, Inventaire sélectif et trésor*, Québec, Direction des communications du ministère de la culture et des communications, 1994.
- SIMMEL, Georg. « Coquetterie », *Sociologie et sociétés*, vol. 47, n° 2, 2016[1901], p. 299-300.
- . « L'anse », dans *La tragédie de la culture et autres essais*, Paris, Rivages, 1998[1905], p. 219-229.
- . « L'art religieux », dans *Rembrandt*, Saulxures, Circé, 1994[1914], p. 174-239.
- SULLIVAN, Winnifred Fallers. *The Impossibility of Religious Freedom New Edition*. Princeton, Princeton University Press, 2005.
- THÉRIAULT, Barbara. « Le Feuilleton. Biographie d'un genre inspirée de Siegfried Kracauer » *Trivium. Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales - Deutsch-französische Zeitschrift für Geistes- und Sozialwissenschaften*, no° 26, 2017. En ligne au : <<https://trivium.revues.org/5503>>, consulté le 12 août 2017.
- . « Max Weber, Contemporary Life Conduct and Existential Cultures », dans *The Oxford Handbook of Max Weber*, Oxford University Press, 2019 [à paraître].
- . « Porter le chapelet. Formes religieuses dans une prison pour femmes. », *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, vol. 43, n° 1, 2014, p. 172-180.
- WILLIAMS, Roman R. et Kyle WHITEHOUSE. « Photo Elicitation and the Visual Sociology of Religion », *Review of Religious Research*, vol. 57, n° 2, 2015, p. 303-318. En ligne au : <<https://doi.org/10.1007/s13644-014-0199-5>>, consulté le 12 décembre 2016.

