

Pratiques de crémation, mise en urne et disposition des cendres

Matérialité et créativité dans les rituels funéraires contemporains

Géraldine Mossière
Université de Montréal

Résumé: Dans un contexte d'augmentation des cas de crémation mortuaire, nous nous intéressons à la dimension matérielle de la créativité des rituels funéraires en nous concentrant sur les rituels entourant la crémation, les pratiques de disposition des cendres ainsi que les dynamiques relationnelles sous-jacentes au choix rituel. Partant des notions de créativité rituelle mais aussi des avancées anthropologiques sur la matérialité religieuse, nous décrivons des rituels funéraires impliquant des procédés de crémation et explorons le rôle de l'urne et des cendres dans les dispositifs rituels mis en place, notamment dans la mobilisation de la subjectivité des acteurs et la mise en scène de l'expérience de deuil vécue. Parce que ces innovations ne sauraient combler le vide symbolique laissé par la perte, elles sont aussi le théâtre où se déploient les relations sociales ainsi que les tensions émotionnelles, sociales et spirituelles. Les ritualités n'ont donc pas toujours l'efficacité attendue pour assurer le passage des endeuillés, la présence matérielle des défunts maintenant une certaine porosité entre le monde des vivants et celui des disparus.

Mots clés: Créativité rituelle ; innovation ; rituels funéraires ; matérialité ; cendres ; urnes

Abstract: In the context of increasing instances of mortuary cremation, I examine the material dimension of funeral ritual creativity, focusing on the rituals surrounding cremation, ash disposal practices and the relational dynamics underlying ritual choice. Drawing on notions of ritual creativity as well as anthropological knowledge on religious materiality, I describe funeral rituals that involve cremation processes, and explore the role of the urn and ashes in the ritual arrangements put in place, particularly in mobilizing the

subjectivity of the actors and staging the mourning experience. Because these innovations cannot fill the symbolic void left by loss, they are also the theater in which social relations and emotional, social and spiritual tensions unfold. It follows that rituals are not always as effective as they could be in paving the passage of the bereaved, as the material presence of the deceased maintains a certain porosity between the world of the living and that of the departed.

Keywords: Ritual creativity; innovation; funerals; materiality; ashes; urns

Je ne veux pas me faire enterrer ! Je [ne] veux pas être dans la terre ! Je ne suis pas fait pour être dans la terre à la noirceur dans une boîte ! J'ai dit aux enfants : « Moi, c'est incinéré, puis dans le lac ! ». Dans la rivière qui s'en va au fleuve qui s'en va dans la mer, je vais être libre, je vais aller n'importe où dans le monde. Je vais être en poussière, d'accord, mais je vais être libre. (André, 65 ans, tradition catholique, non pratiquant)

Parmi les différentes techniques rituelles qui marquent le passage des défunts dans le monde des morts, la crémation est aujourd'hui la plus pratiquée. Le recours à ce procédé de gestion du corps inerte n'a toutefois rien d'inédit. L'anthropologue Louis-Vincent Thomas (2024) rappelle qu'il s'agit là d'une des pratiques mortuaires les plus anciennement connues de l'humanité : Romains, Zapotèques du Mexique, Koriaks de Sibérie, ou encore, Hindous d'Inde ont traditionnellement pratiqué la crémation des cadavres, soit en conservant les cendres dans des *columbaria* ou dans des urnes funèbres, soit en les dispersant dans des cours ou des étendues d'eau. Traditionnellement honnie par les monothéismes, puis tolérée dans certaines traditions chrétiennes, la crémation est partie intégrante des rites funéraires hindouistes et bouddhistes, les cendres pouvant ensuite être dispersées (dans le Gange), conservées dans un autel domestique, ou inhumées.

Qu'il s'agisse d'entretenir la mémoire et le lien avec celui ou celle qui part, ou encore de soutenir ceux qui restent, les rites funéraires jouent un rôle essentiel dans le processus de deuil. À ce propos, l'anthropologue Thomas insiste sur l'effet thérapeutique des rituels liés à la mort en rappelant qu'ils ont pour caractéristique « de créer une mobilisation autour d'un projet vécu collectivement (avant et après la mort) qui conduit à sa mise en œuvre effective. Par la voie de la symbolisation, le rite permet donc de rassurer » (Clavandier 2009, 204). Au niveau

social, il s'agit de transformer les statuts et de réorganiser les liens sociaux, les défunts devenant ancêtres, les époux veufs ou veuves, et les enfants orphelins ou orphelines (Thomas 1985). Plus que de faire coïncider la mort biologique et la mort sociale de l'individu, ces dispositifs rituels marquent également la séparation physique en contrôlant la gestion du corps du cadavre, un anxiogène habituellement puissant car source d'effroi et d'épouvante (Boyer 2021). Avec la crémation, c'est la suppression de la décomposition du corps cadavre qui marque la séparation et déclenche la phase de deuil.

Ce type de dispositif a traditionnellement été séquencé et régulé par les institutions religieuses jusqu'à ce que, plus récemment, l'individualisation des sociétés contemporaines élargisse les possibilités rituelles à une large gamme d'innovations et de bricolages non organisés, sans référence systématique à une dimension transcendante (Le Grand-Séville 2020). Ces pratiques s'avèrent plus personnalisées et conformes aux désirs exprimés par les personnes avant leur mort, ou encore à l'idée que leurs proches se font de ce qu'elles auraient souhaité (Mossière et Le Gall 2025). Bien que ces créativité rituelles offrent la sensation du libre-choix, jusque dans la mort, les études montrent qu'elles n'excluent pas le recours aux schémas traditionnels (Kostecki 2024). Elles sont néanmoins rendues possibles par la phase de liminalité et d'indétermination qui caractérise le passage de la mort et le moment du deuil, autorisant ainsi des attitudes, expressions et performances extraordinaires qui empruntent à des registres non usuels : jeu, subversion, ambiguïté, exubérance.

À ce titre, l'augmentation actuelle des cas de crémation contribue sans nul doute à l'émergence d'une nouvelle forme de ritualisation funéraire, au sein de laquelle les familles et les proches sont davantage mobilisés (Baudry 1999). Les résultats de l'enquête ethnographique¹ que nous avons menée à Montréal (Québec, Canada) auprès de personnes ayant vécu le décès d'un proche entre 2017 et 2019 illustrent cette tendance : sur 119 défunts répertoriés, 67 ont été incinérés (37 ont été inhumés et 18 sans réponse). Parmi ces derniers, huit défunts étaient nés hors du Canada, leurs cendres étant alors rapportées au pays d'origine tandis que 28 étaient de confession catholique de sorte que leurs cendres ont été inhumées au cimetière. Si l'Église catholique accepte la crémation depuis 1963, sans toutefois offrir de cadre liturgique, ce sont surtout des personnes qui ne s'inscrivent dans aucune tradition ni religieuse ni rituelle qui y ont recours. De fait, même pour les croyants liés aux grands monothéismes, la pratique de la crémation souffre d'un déficit rituel qui englobe le problème de la gestion des cendres. Les pratiques que les défunts planifient ou celles que

leur entourage organisent autour de la crémation et de la disposition des cendres offrent donc un laboratoire riche pour explorer les dynamiques de créativité rituelle en contexte de mort et de deuil ainsi que les rapports au corps, à la perte et à l'absence qu'elles traduisent.

Dans cet article, nous nous intéressons à la dimension matérielle de la créativité des rituels funéraires en nous concentrant sur les rituels entourant la crémation, les pratiques de disposition des cendres ainsi que les dynamiques relationnelles sous-jacentes au choix rituel. Parmi les répondants de notre enquête, la pratique de la crémation est moins fréquente chez les aînés, quelles que soient leurs affiliations religieuses, en particulier chez les croyants pratiquants issus des trois monothéismes qui se font surtout inhumer. Les répondants de confession bouddhiste et hindoue de notre échantillon sont habituellement aussi incinérés, une pratique qui symbolise pour eux la purification. Nous portons l'accent sur les rituels séculiers que nous définissons comme les cérémonies qui ne relèvent ni d'une religion institutionnalisée ni d'une tradition spirituelle et interrogeons dans quelle mesure l'engouement actuel pour la crémation et les pratiques qui l'entourent peuvent traduire un déni de l'inertie du corps mais aussi une nouvelle portabilité de la présence.

Les données ethnographiques collectées auprès de personnes proches de défunts font état d'une variété de procédés rituels qui, s'ils témoignent de la créativité humaine face à la mort et à l'expérience de la finitude, montrent aussi combien ces procédés se situent au cœur de relations humaines, nourries de tensions émotionnelles, sociales et spirituelles. Bien que les cendres pourraient constituer une nouvelle forme de totem, ces observations réfutent les approches anthropologiques fonctionnalistes qui ont octroyé au rite une fonction de cohésion sociale et de réintégration du groupe. La littérature a aussi remis en question la vision idéalisée des rites qui leur attribue une fonction de transformation du lien d'attachement, d'apaisement de l'angoisse existentielle de la perte et de la finitude, en soulignant non seulement la divergence des intérêts, attentes et croyances mais aussi les tensions et conflits qui s'y déploient (Bell 1992 ; Kostecki 2024).

Partant du dispositif conceptuel lié à la créativité rituelle mais aussi des avancées anthropologiques sur la matérialité religieuse, nous décrivons des rituels funéraires impliquant des procédés de crémation et explorons le rôle de l'urne et des cendres dans les dispositifs rituels mis en place, notamment dans la mobilisation de la subjectivité des acteurs et la mise en scène de l'expérience

de deuil vécue. Parce que ces innovations ne sauraient combler le vide symbolique laissé par la perte et qu'elles ne sont pas exemptes de tensions interpersonnelles, nous avançons que ces ritualités n'ont pas toujours l'efficacité attendue pour assurer le passage des endeuillés, la présence matérielle des défunts maintenant une certaine porosité entre le monde des vivants et celui des disparus.

Quelques mots sur les données

Nos données proviennent de deux recherches ethnographiques: la première collecte menée à Montréal de 2017 à 2019 portait sur les expériences de fin de vie (Fortin et LeGall 2025) rapportées par un membre de l'entourage proche, ayant accompagné le futur défunt. La recherche a permis de documenter les parcours de fin de vie de 119 personnes présentant des profils variés en termes d'âge, de genre ou de statut (migrants ou non-migrants). Les thématiques abordées lors des entretiens semi-dirigés touchaient les expériences de maladies et de fin de vie, les récits du décès, des défis et des prises de décisions qui ont jalonné ce parcours concernant les soins, l'éventuel choix de l'aide médicale à mourir, ou encore, les croyances et rituels qui orientaient ces pratiques. Si la fin de vie des défunts âgés de moins de 19 ans au moment du décès nous a principalement été relatée par leur mère, nos autres interlocuteurs avaient des liens variés avec les personnes défunt(e)s: conjointe et conjoint, soeurs et frères, amies et amis, descendantes et descendants.

Nous comparons ces données à quelques entrevues qui ont été recueillies dans le cadre d'une recherche ethnographique menée au Québec de 2013 à 2021 auprès de Québécois d'ascendance française et catholique, nés entre 1945 et 1953. L'enquête visait à documenter la correspondance entre les parcours de vie de ces baby-boomers et l'évolution de leurs croyances et pratiques religieuses dans un contexte où la société québécoise connaissait elle-même de profonds changements sociaux et culturels (sécularisation et modernisation). La recherche a permis d'interroger 43 personnes, selon la technique des récits de vie. Au moment de l'enquête, beaucoup d'entre eux entraient dans la période de fin de vie de sorte que plusieurs ont exprimé leurs positions, désirs et directives quant à l'organisation de leurs funérailles et à la gestion de leur corps et des éventuelles cendres. Ces propos provenant de personnes en fin de vie éclairent ceux des proches de défunts que nous avons recueillis dans la première enquête.

Anthropologie de la matérialité et créativité rituelle

La désinstitutionnalisation religieuse ainsi que la sécularisation des sociétés contemporaines ont entraîné un foisonnement de nouvelles pratiques rituelles dont la créativité a orienté les recherches les plus récentes sur les rituels (Boissière 2023; Dianteill *et al.* 2004; Dzedziczak 2016; Fedele 2014; Fellous 2001; Grimes 2000; Lardellier 2005). L'idée même de la nouveauté dans les rituels n'a cependant rien d'original puisque, comme le souligne Kostecki dans son étude sur les rites de fin de vie en milieux hospitaliers, les changements et l'adaptation sont inhérents à la définition même des rituels, tant au niveau de l'anti-structure liminale de la *communitas* qu'ils catalysent, que du processus de transition sociale qu'ils médiatisent. En associant la dynamique des rituels à l'explosion des normes sociales dans le contexte néolibéral actuel, Sabrina Magliocco définit la créativité rituelle comme « the self-conscious crafting of new rituals, or the reinterpretation of existing ones, with the expressly subversive purpose of bringing about cultural change, in the context of both mainstream religions and new religious movements » (Magliocco 2014, 1). Par ailleurs, l'idée d'innovation qui lui est associée remet aussi en question la référence par rapport à laquelle la créativité est jaugée et la réalité de son caractère inédit (Grimes 1992). En effet, les acteurs rituels puisent dans des répertoires de ressources symboliques existant tels que les liturgies traditionnelles qu'ils recyclent avec plus ou moins de latitude tandis que d'autres se contentent de remodeler les rites institutionnels dans les balises et espaces laissés vacants par l'institution (Boissière 2023). Le sociologue Déchaux relève que ces créativités religieuses ont pour point commun de mettre l'accent sur l'expérience vécue (et partagée) et sur la subjectivité des acteurs en scène. Dans le cas du deuil, ces « processus d'intimisation » impliquent des mises en sens de la mort toutes personnelles, qui présentent aussi un caractère interpersonnel : « L'enjeu du travail symbolique de neutralisation de la mort n'est plus le rappel d'un ordre divin ou naturel qui unit l'homme et l'univers, mais la reconnaissance de l'expérience personnelle. » (Déchaux 2001, 93). Cette reconnaissance s'opère autant dans la réflexivité de celui ou celle qui prépare son départ que dans la relation que l'approche de la mort éveille avec ses proches. De tels modes de recomposition rituelle influencés par les expériences et contraintes sociales et culturelles illustrent le caractère fluctuant et évolutif du rite aujourd'hui davantage pensé en termes de ritualisation, c'est-à-dire « a way of acting that is designed and orchestrated to distinguish and privilege what is being done in comparison to other, usually more quotidian, activities. » (Bell 1992, 74). En

d'autres termes, le concept de *ritualisation* réfère à la transformation d'une action en un rite collectivement reconnu, producteur de sacré, qui amène les acteurs à voir et sentir le monde au prisme des valeurs affirmées par le rituel.

Pour Grimes (2000), le concept de *ritualisation* exprime la quête d'expérimentation et la part d'intention d'un comportement qu'il voit comme une caractéristique anthropologique. Cet élan vers l'expérimentation rituelle s'inscrit dans une attitude d'ouverture à soi qui ménage un espace de doute, de scepticisme, et d'incertitude. Afin de qualifier ce « travail, intuitif ou raisonné, de refonte et d'ingénierie rituelle », Gobin et Vanhoenacker (2016) évoquent la réflexivité critique qui anime toute créativité rituelle, c'est-à-dire « les multiples formes d'appréciation, d'évaluation et de jugement qui concourent non seulement à structurer et à orienter l'expérience de ses participants, mais aussi à infléchir le cours du rituel ainsi que ses modes de (re)production ». Dans les contextes de mort, ces ajustements deviennent d'autant plus importants qu'ils touchent le défi du deuil individuel et collectif, ainsi que l'enjeu de la mémoire partagée. Les rituels cadrant la mort et la finitude constituent ainsi des caisses de résonance révélatrices des manifestations affectives et expériences émotionnelles propres aux transitions de vie. S'inspirant des travaux de Collins (2004), Kostecki (2024) note que le rite condense une énergie émotionnelle qui suscite un sentiment moral et social de solidarité qui peut d'autant plus soutenir les acteurs des rituels que ce sentiment est matérialisé par des symboles porteurs et partagés.

Parmi les multiples leviers qui agissent et forgent la créativité rituelle, nous explorons ici la matérialité et les dispositifs relationnels nécessaires à la fabrique actuelle des rituels funéraires. L'étude du religieux, et *a fortiori* des rites, à partir de leurs manifestations matérielles remonte à Durkheim qui, dans sa définition de la religion, évoquait les « choses » sacrées, c'est-à-dire « séparées et interdites » ; le terme « chose » englobant ici la symbolique autant matérielle que l'intangible. Les matérialités religieuses ont connu un regain d'intérêt dans la littérature anthropologique récente, notamment avec les travaux de Birgit Meyer (2009) et de Webb Keane (2008). À partir du plaidoyer pour une anthropologie des matérialités formulé par Cohen et Mottier (2016), nous identifions plusieurs procédés qui relèvent de la matérialité religieuse : tout d'abord, la corporéité, c'est-à-dire le processus par lequel objets, images, substances donnent corps à l'intangible, le numineux, le sacré, l'invisible. Les artefacts, leur disposition spatiale et les champs olfactif (encens), visuel (espace cérémoniel), auditif (champ), sensitif (toucher subtil) et gustatif (aliments) qu'ils

embrassent appellent une sensorialité qui oriente et guide l'expérience religieuse. En ce sens, les matériaux, objets et supports de l'expérience religieuse engagent la présence sensorielle des acteurs dans le monde, forgeant ainsi leur sensibilité religieuse autour d'un ensemble de dispositifs matériels et de dispositions corporelles contenues dans les limites physiques et symboliques de la matière. Ces processus de subjectivation religieuse s'appuient sur une esthétique, c'est-à-dire une « transformation et une recréation de la matière ainsi qu'un engagement sensoriel des agents avec la matière » que Cohen et Mottier intègrent dans l'éthique aristotélicienne de l'*aisthesis*. Ils appellent judicieusement « politiques de la matière » les choix, renoncements, disqualifications des ressources matérielles qui, en étant mobilisées ou écartées des rituels génèrent des prescriptions et des proscriptions (vénération des statues, prohibitions des représentations). André Mary (2000) note que la stabilisation de ces formes religieuses matérielles résulte d'un « dialogue des formes », c'est-à-dire un ensemble de compromis autour desquels peuvent se déployer des modes d'appartenance et des processus de transmission identitaire. Le choix des objets du défunt, des symboles et autres vecteurs de souvenirs ainsi que leur ritualisation procèdent ainsi de discussions, décisions voire de tensions entre son entourage et lui, ou au sein de son entourage, qui déterminent aussi les totems autour desquels ceux qui restent se rassembleront, ou pas, pour entretenir sa présence subtile.

Car la matière est symbole, elle est aussi médiation, c'est-à-dire vecteur de relations entre des émotions et des événements, entre des acteurs, leurs rôles, statuts et liens. Les travaux de Houseman et Severi (1994) sur le rituel du *naven* ont montré la complexité des systèmes rituels qui organisent des modes relationnels inhabituels en-dehors des statuts et normes relationnels ordinaires. Ces performances relationnelles parfois déviantes permettent de travailler des tensions sociales relevant de l'ordinaire dans des cadres nouveaux, mais transitoires. Les objets rituels sélectionnés dans ces reconfigurations rituelles permettent de signifier, qualifier, revaloriser ou transformer les liens sociaux (Houseman 2006). Ainsi en est-il du choix des photos qui figent le lien à la personne disparue dans les contours d'un événement, d'une expérience vécue ou d'un rôle social, dans le cas d'une photo d'un homme défunt avec sa veuve par exemple, ou encore des peluches laissées en mémoire d'enfants décédés qui marquent leur passage dans l'étape de l'enfance et le lien d'attention et de soin qui les lie à leur entourage. Dans ce texte, nous porterons notre attention

au rôle de l'urne et des cendres dans la créativité des rituels funéraires au Québec.

Pratiques de crémation et rapport au corps

« Les Autochtones [Premières Nations] mettaient leurs morts sur un bûcher, et ils mettaient le feu. Souvent ils les mettaient sur un radeau, ils les poussaient au large, puis ils mettaient le feu. Je trouve ça assez bien plus beau que quelqu'un dans un cimetière et ils te descendent dans le trou ! C'est un beau feu de joie, la personne est morte mais tout le monde est réjoui de ce qui va se passer, c'est beau et ça [ne] pollue pas les cimetières comme les boîtes... » (André)

Transformer le corps inerte en cendres relève avant tout d'un procédé culturel qui traduit un certain rapport à la mort, au défunt, et au corps inerte. Parmi les répondants que nous avons rencontrés, certains entretiennent des croyances spirituelles à l'effet que l'âme part dès que le corps s'éteint. Ce dernier ne reçoit donc aucun soin particulier, il est incinéré rapidement et les cendres ne sont pas nécessairement réclamées. C'est le cas d'Ayub (77 ans) qui fréquentait un centre spirituel et pratiquait la méditation avec sa femme avant son décès. Celle-ci a été contrainte, malgré elle, de récupérer les cendres de son époux puisque le crématorium ne les garde pas. Le cas d'Ayub est toutefois isolé car dans la plupart des cas, le corps joue un rôle important dans la préparation du passage, tant pour le défunt que pour ceux qui restent.

Plusieurs personnes défuntes ont donné des consignes pour le traitement de leur corps, certaines souhaitant donner leur corps à la science, une aînée ne voulait pas que d'autres membres de la famille voient son corps et ses enfants ne l'ont pas fait habiller avant la crémation afin de garder le corps au naturel. Souvent, les membres de l'entourage choisissent d'accompagner leur proche défunt jusqu'à la crémation, d'autres conçoivent la crémation comme un deuxième départ et ne souhaitent pas revivre le décès de leur proche. C'est dire que même inanimé, le corps visible demeure une expression vivante de la personne. Ainsi, plusieurs proches sont restés longtemps avec la dépouille après le décès ; les personnes défuntes sont parfois caressées ou leur entourage leur parle. Dans d'autres cas, le corps reçoit des soins : toilette, habillage, coiffage. Deux répondantes ont insisté pour donner elles-mêmes les derniers soins médicaux à leurs proches, par exemple en enlevant les aiguilles ou le cathéter. Après le décès, le fait de voir le corps inerte semble faciliter la prise de

conscience de la fin; à l'inverse, les répondants qui ont seulement vu les cendres de leur proche défunt rapportent avoir plus de difficultés à assimiler la notion de la mort de leur proche.

Pour la plupart, l'idée que l'étendue du corps puisse être réduite en une poignée de cendres demeure un frein au passage des vivants vers l'acceptation de la mort. Selon sa mère, la sœur de Gabriel (9 ans) aurait été traumatisée de constater que son frère était enfermé dans une « boîte ». Lorsque l'urne ne suffit pas à concrétiser le souvenir d'une personne défunte, la matérialité et d'autres dispositifs sensoriels contrebalancent le déficit symbolique : certains parents gardent une mèche de cheveux de leurs défunts. Jules qui a perdu sa compagne après 25 ans de concubinage s'est fait tatouer en sa mémoire. Dans la chambre commune, il lui a dédié un espace où il a accroché son portrait, l'urne de Louise est placée sur la table de chevet et elle est décorée de plusieurs pierres. Dans le tiroir de cette table, Jules a rangé des vêtements et des bijoux de Louise.

La créativité dans les rituels funéraires séculiers

Les rituels les moins normés sont ceux qui entourent des décès qui ne s'inscrivent pas dans le cycle naturel de la vie ou qui touchent des familles qui ne s'inscrivent pas dans des traditions porteuses de boîte à outils rituels. Ainsi, les rites marquant le départ des enfants sont les plus créatifs : après la crémation de leur fillette de 5 ans, des parents ont organisé un « événement de célébration hommage » dans le loft d'une amie harpiste, « un événement de vie dans un lieu de vie » avec des musiciens, une chorale, de la danse. Certains parents délèguent l'organisation des cérémonies précédant la crémation, par exemple à des salons funéraires qui proposent des hommages, ou à des organismes dédiés tels le Phare qui, à Montréal, accompagne les parents d'enfants en fin de vie et a pour coutume de faire une « une haie d'honneur quand [le corps] de l'enfant sort sur le brancard » pour le salon funéraire. L'ethnologue Martine Roberge (2015) note que la professionnalisation de ces services assumée par de nouveaux experts et techniciens rituels revêt un caractère rassurant pour les endeuillés tout en les mettant à distance de la mort dans une certaine mesure.

Certains rituels séculiers sont plus épurés, volontairement dénués de références religieuses, par exemple pour Dalila (54 ans, athée) qui avait annoncé qu'elle ne souhaitait pas de funérailles à l'église, comme le raconte son conjoint : « Elle m'a dit : "Tu fais ci et ça, je ne veux pas de cérémonie religieuse, je veux juste une cérémonie d'hommage, bonne bouffe et de la musique." ». Moins formels et solennels, les rituels séculiers n'en sont pas pour autant moins chargés

de sens, celui-ci est taillé à la mesure de la défunte et de son entourage. Comme les rituels religieux, ils peuvent référer à une forme de transcendance qui n'est pas nécessairement de l'ordre du surnaturel et se traduire par un réaménagement de l'environnement matériel des défunts et des proches. Pour Louise (57 ans, catholique) qui est décédée une semaine avant de prendre sa retraite, ses collègues de travail ont tenu à organiser une cérémonie du départ à la retraite de la défunte et ont nommé une nouvelle salle de conférence à son nom.

L'organisation des rites séculiers laisse donc plus de place à la spontanéité et à un certain degré de personnalisation, comme l'illustre la cérémonie qui s'est tenue pour Jean-Paul (96 ans, athée) qui avait demandé à se faire incinérer après son décès. Avant la distribution des cendres, réparties dans des sacs pour chacun de ses enfants, Marie-Anne, sa petite-fille, a planifié le rituel funéraire suivant : le lendemain de sa mort, elle a invité quelques membres de la famille établis en France. Un seul a pu venir au Québec, c'est lui qui ramènera les cendres à ses deux autres frères après le rituel. Quand il est arrivé à Montréal avec sa femme, Marie-Anne a emmené le couple à une séance de yoga puis ils se sont tous rendus à la messe dominicale : « tout le monde s'est fait beau, et mon oncle s'était mis en costume [rire]. » Elle mit alors les cendres de son grand-père dans une maquette de bateau voilier qu'elle conservait chez elle car Jean-Paul aimait beaucoup la mer et qu'ils avaient passé beaucoup de temps à leur maison à la plage en France. À l'église, Marie-Anne a demandé au prêtre de bénir le bateau : « Il n'était pas très catholique, mais on voulait quand même un petit quelque chose ». Le curé a posé le bateau sur l'autel et a dit quelques mots pour Jean-Paul : « C'était comme si c'était sa cérémonie à lui ». Marie-Anne considère que cette messe « était nécessaire, c'était un processus. Ça s'est fait un peu comme ça, mais ça s'est bien fait. On a pris des photos avec le prêtre à la fin, on n'arrivait plus à partir. On était très ému pendant la messe, on pleurait ». Par la suite, Marie-Anne a organisé une petite fête avec la famille et les voisins : « J'ai demandé aux gens de venir avec de la couleur et pas du noir, parce que quand je mettais une robe noire il me disait "tu vas à un enterrement ?" On a fait une exposition sur le mur du jardin, avec des photos, plein de photos ».

Lorsqu'ils ne réinvestissent pas des espaces religieux traditionnels, comme dans le cas grand-père de Marie-Anne, les rituels séculiers mobilisent les éléments naturels et certaines ressources spirituelles consensuelles. Avant de décéder, Céline (68 ans, catholique) a demandé à sa fille Mélanie d'organiser un rituel avec ses filles et ses sœurs. Comme Céline n'a « jamais tripé » sur les salons funéraires, sa fille lui a trouvé « une superbe salle dans un moulin »

qu'elle a « adorée ». Céline souhaitait que Mélanie s'occupe de sa cour et qu'un arbre soit planté pour elle, avec deux rosiers jaunes. Mélanie a aussi acheté une Bouddha-femme qu'elle a placée à côté de l'arbre pour y déposer les cendres de sa mère.

C'est dans la période longue qui suit le décès que l'on observe la majorité des innovations rituelles; celles-ci opèrent souvent un glissement symbolique. En effet, la plupart de ces rituels tendent à manifester moins la fin que le souvenir, une forme de présence floue et continue qui s'appuie en grande partie sur le support matériel et la délicatesse du souvenir : Atteinte d'un cancer du sein, Jimena (46 ans) avait annoncé à sa fille qu'elle se réincarnerait en papillon, lui demandant de penser à elle chaque fois qu'elle verrait un papillon. Sa fille s'est alors fait tatouer un papillon, un symbole qui la rattache désormais à sa mère. Aux parents qui fréquentent l'organisme, le Phare propose des moulages des mains des enfants malades. Parce que ces supports matériels dépassent le cadre temporel des rituels, ils font plus que porter des souvenirs, ils sont vecteurs de présence. Ainsi, certains espaces matériels deviennent des lieux de retrouvailles, comme pour Roberto et son fils, Jean qui, tous deux spirites originaires d'Amérique du Sud, croient à la présence des morts parmi les vivants. Jean se rend sur un banc précis du parc Lafontaine tous les premiers lundis du mois, il dit y ressentir la présence de son père. De la même façon, Florence (72 ans, athée) avait demandé à son conjoint et à sa fille d'acheter un banc au Jardin botanique avec une plaque en son nom pour que, lorsqu'ils s'y rendront, « ce sera un peu comme si on se parlait ».

La matérialité des rituels entourant les cendres

Si l'originalité des rituels découle avant tout de la diversité des sensibilités des défunts et de leur entourage, les objets et références mobilisés affichent certains usages communs. Le recours aux photos et aux vidéos projetées pendant le rituel rappelle la présence physique du défunt, laquelle peut par la suite se concentrer dans une lumière (lampe, bougie), souvent tamisée, dont les reflets clairs-obscurs évoquent la zone floue du passage de la vie à la mort. L'omniprésence de la nature, à la fois vivante et non humaine et elle-même soumise au cycle des saisons, permet de référer au cycle de la vie et aux passages, du statut d'humain inanimé au monde non humain animé, souvent aussi par le truchement de la nourriture distribuée en abondance pour signifier la vie en mobilisant le sens gustatif. Les couleurs choisies pour teinter la cérémonie orientent aussi l'ambiance rituelle et émotionnelle qui travaillent

les affects des acteurs rituels. De la même façon, la musique, les chants, le choix des instruments de musique peuvent catalyser des libérations émotionnelles et installer la douceur du moment partagé, avec le chant, la danse et l'harmonie du son de la harpe, par exemple.

Le choix et la fabrication des objets contribuent à la richesse créative du rituel. À ce titre, les urnes décrites par nos participants révèlent une inventivité particulière : les cendres de Hubert (5 ans) ont été déposées dans une urne en forme de camion de pompier dans la maison familiale; les cendres de Myriam (5 ans) seront partiellement dispersées « à quelques endroits dans le monde », et sa maman prévoit se faire un bijou pour garder le reste. Dans la majorité des cas, la crémation a lieu avant la cérémonie, de sorte que l'urne exposée pendant le rituel agit comme substitut à la personne défunte. Parce que les cendres contenues dans l'urne procurent le sentiment de la présence de la défunte ou du défunt, le toucher physique de l'objet peut générer la sensation d'un contact sensible avec elle ou lui. Pendant la cérémonie pour Jimena, son conjoint et son entourage ont longuement imposé les mains sur son urne exposée à côté de sa photo. Bien que l'urne filtre le contact avec les cendres, son caractère plus ordinaire offre un visuel de la défunte moins déroutant ou saisissant que lors de l'exposition du cadavre ou du cercueil.

La significativité des symboles non verbaux ne peut être mieux illustrée que par le cas de Léo (11 ans) pour qui la maman, une ancienne moine bouddhiste, a organisé une séquence de rituels dont l'esthétique marquée combinait une variété d'objets porteurs de sa définition positive de la mort. Ayant éduqué ses enfants selon la philosophie que la mort fait partie intégrante de la vie, Véronique a vécu le décès de son fils comme une expérience profondément spirituelle : après le dernier souffle de Léo, elle l'a habillé avec ses habits de scout, puis elle a placé de nombreux objets autour de son corps :

J'ai mis ses gants préférés, son toutou préféré, j'ai mis des bracelets, j'ai caché des prières dans son linge, j'ai mis des roches [il aimait les roches]. Plein de petits objets partout cachés sur lui. Après, j'ai eu une intuition et j'ai pris les décorations de la chambre, les papillons et je les ai tous mis sur lui. C'était tellement beau. Je l'ai juste embelli, on aurait dit que les papillons volaient.

Avant la crémation (demandée par son fils), Véronique a fait une cérémonie de prières au salon funéraire : les personnes qui avaient des messages à transférer à Léo, les ont écrits et déposés sur lui. Puis, le corps de Léo a été

incinéré et les parents se sont partagé les cendres. Les funérailles de Léo qui se sont déroulées plus tard ont eu lieu pendant trois jours dans un salon décoré avec des papillons géants. Chaque participant avait déposé sur un autel un objet qui représentait Léo : « Il y avait les cendres, je lui avais fait aussi un mandala, quand les gens arrivaient, il y avait des légumineuses ; on a fait un mandala avec des roches, des plumes... ». L'activité a créé beaucoup de joie. Véronique a ensuite mélangé tous les objets apportés par les invités en les distribuant dans des petits sacs pour chacun.

Dans cette série de rituels, la configuration matérielle déployée autour du décès de Léo a une vocation esthétique car en véhiculant du beau, elle déclenche des sensations et un sens de l'émerveillement qui magnifient la dramatique de l'évènement vécu tout en manifestant le mode d'engagement de la mère dans le deuil. La polysémie du langage non verbal porte moins le souvenir de Léo qu'elle ne génère un ensemble de sensations physiques et visuelles génératrices du processus émotionnel qui marque l'expérience du deuil : ainsi l'accumulation d'objets autour du corps de Léo sature-t-elle l'espace rituel en créant une sensation de débordement qui extériorise le tumulte des émotions, tandis que la gestuelle collective de la fabrique du mandala scelle les liens de ceux qui restent autour d'un partage harmonieux. Le dispositif sensoriel rituel forge alors la sensibilité des acteurs en orientant leur mode d'être face à la vie et à la mort. Intégrée dans la séquence rituelle, l'expérience de l'acteur se révèle également dans la relation humaine et sociale que l'objet médiatise. Tandis que les papiers porteurs de messages à l'adresse de Léo définissent le lien et le souvenir avec les endeuillés, le mandala et les objets échangés à l'issue de la dernière cérémonie scellent une constellation de relations.

La disposition de l'urne... et des cendres

Dans de nombreux cas, l'urne est inhumée, occasionnellement après une bénédiction, ou déposée dans un colombarium, parfois temporairement. Lorsque cela est possible, l'urne est placée avec celle de membres de la famille. Ce type de dispositions est plus fréquent dans les cas où le défunt était catholique croyant puisque, bien qu'elle tolère la crémation, l'Église demande que les cendres soient déposées dans des cimetières, et non conservées dans des espaces privées.

La séparation entre l'espace public et l'espace intime suit le positionnement religieux des répondants. En effet, à l'inverse des répondants de confession catholique, la plupart des répondants qui se disent sans religion gardent l'urne

à leur domicile, par exemple sur leur table de nuit ou sur une étagère dans le salon; ils maintiennent ainsi la matérialité de la mémoire du défunt dans l'espace privé, et limitent les possibilités de recueillement du cercle social plus large, peut-être non connu, du défunt. Lorsque les défunts sont d'origine immigrante et en particulier quand ils sont aînés, l'urne est ramenée dans le pays d'origine. À maints égards, le rituel semble maintenir la trace des rituels traditionnels, l'urne semblant tenir lieu de cercueil puisque, comme dans le cas des funérailles chrétiennes, de nombreux répondants s'y recueillent. Cependant, comme la taille de l'urne en facilite la circulation, sa disposition peut être plus variée et créative. Nadine a gardé l'urne des cendres de son mari chez elle, au milieu d'un « beau petit autel » éclairé par un système de lumières, avec un chapelet et des photos. Elle dit s'y recueillir lorsqu'elle a « besoin de sentir qu'il reste encore quelque chose de lui ici. Quand j'ai le goût ou trop de peine, je flatte l'urne et je lui parle mais j[e n']y vais pas tous les soirs. Souvent je passe, je lui dis bonjour le matin en passant ou bonsoir le soir, c'est niais ». Si plusieurs de nos répondants indiquent s'adresser régulièrement à l'urne comme à un disparu qui partagerait leur quotidien, d'autres n'associent pas les cendres au défunt; privés de support à leur deuil, ils semblent vivre plus difficilement le processus d'intégration de la perte, comme Marianne : « Pour moi les cendres, ça ne veut rien dire vraiment. Je suis plus dans ma souffrance, j'essaie de m'en sortir, je patauge pour ne pas trop plonger creux. »

Parce que l'urne constitue un objet focal autour duquel s'opère le deuil, les négociations qui se déploient autour de sa disposition constituent un enjeu majeur qui peut déterminer la forme du deuil et celle du lien maintenu avec le disparu. Alors que son contenu manifeste l'impermanence et la fragilité même du vivant, l'urne bénéficie de toutes les attentions et est manipulée par les membres de l'entourage avec une solennité et une précaution extrêmes. Ainsi sacralisée, l'urne appelle un traitement rituel qui vise à éviter la banalisation de l'objet et à maintenir son caractère exceptionnel. Par exemple, Lili souhaitait inhumer l'urne de façon à éviter que l'objet « ne se ramasse dans le haut d'un garde-robe ». Elle s'est néanmoins progressivement habituée à « l'avoir à la maison, puis aller le voir chaque matin et le serrer contre moi ». Cette inscription des défunts dans l'espace domestique permise, entre autres, par l'indétermination rituelle de la disposition de l'urne tend à amplifier la tension émotionnelle des endeuillés qui oscillent entre le bercement dans la présence et le pragmatisme de l'absence. À l'inverse de son épouse, le mari de Lili ne pouvait pénétrer dans la chambre où se trouve l'urne de son fils, le couple et

leur fils ont finalement pris la décision d'inhumer l'urne à l'issue d'une « petite cérémonie maison » informelle au cimetière.

Si la matérialité de l'urne permet de maintenir le défunt dans l'intimité du foyer, créant une présence continue qui parfois maintient le lien voire la communication, dans quelle mesure l'urne pourrait-elle constituer une métonymie du corps du défunt ? En d'autres termes, le contenant suffit-il à signifier le contenu et l'urne vidée de ses cendres pourrait-elle maintenir la sensation du contact ? Contrairement aux pratiques relevant de religions institutionnalisées, dans la plupart des rituels séculiers, les acteurs font une distinction claire entre l'urne et les cendres qu'elle contient, comme l'illustre la pratique de dispersion des cendres qui est très courante parmi nos répondants qui sont distancés du religieux. Les endroits pour répandre les cendres sont choisis en référence aux souvenirs et aux sensibilités des défunts et la plupart des espaces répertoriés dans notre enquête sont en lien avec l'eau : lac, rivière, mer, etc. Les propriétés de l'eau sont ici associées à une polysémie de représentations liées à la vie, à la fluidité, aux émotions vives apaisées. Dans le cas de Claudia, ses cendres ont été jetées dans un lac à Dorval où elle avait grandi et où elle s'était achetée une maison ; parce que Ulrike (75 ans, non croyante) voulait voyager, son conjoint a proposé de jeter ses cendres dans le lac Saint-Louis qui mène à l'océan ; Alicia qui était une fervente militante pour la paix en Colombie trouvait que ses cendres seraient inutiles dans un cimetière, mais versées dans le fleuve Magdalena, en Colombie, elles serviraient car elles pourraient « germer toujours, pour que tout soit vert, que tout soit là... le bonheur... ».

Au Québec, la dispersion des cendres est légalement encadrée et ne peut s'opérer « à un endroit où elles pourraient constituer une nuisance ou d'une manière qui ne respecte pas la dignité de la personne décédée » (Gouvernement du Québec 2024). Deux répondants qui souhaitaient disperser les cendres de leur proche dans un endroit public ont choisi d'inhumer ses cendres pour respecter ce cadre légal. En fait, plusieurs endeuillés qui préféreraient la dispersion des cendres ont changé d'avis après avoir été avertis par leur entourage que ces choix inéluctables sont souvent regrettés à plus long terme, notamment parce que la dispersion des cendres prive les endeuillés d'endroit pour se recueillir. Certains ont choisi de garder l'urne chez eux ou de la déposer au colombarium, d'autres ont préféré l'inhumer momentanément pour prendre le temps de prendre une décision réfléchie. Lorsque nous les avons rencontrés, moins d'un an après le décès de leurs proches, plusieurs endeuillés hésitaient

encore sur la disposition de l'urne et des cendres. La créativité qu'autorise le format de l'urne semble aussi laisser certains endeuillés désemparés, demeurant tant indécis quant à une formule qui marquera désormais leur relation à la personne défunte, qu'insatisfaits de l'incapacité de toute formule rituelle à rendre compte de la portée existentielle de l'évènement. Depuis le décès de son père il y a 10 ans, Betty réfléchit à une forme rituelle pour marquer le départ de son père : « Je ne veux pas qu'ils mettent l'urne avec une pelleté de terre et que ce soit fini. Je [ne] sais pas ce que je vais faire, je suis rendue là... ». La temporalité de leur démarche fait écho à celle du deuil qui évolue dans un horizon long, elle révèle aussi les indéterminations et un certain vide symbolique dont peuvent souffrir les pratiques rituelles qui s'organisent en-dehors des cadres réglés et normés.

Si l'urne concrétise la présence de celui ou celle qui n'est plus, il n'y a pas de lien d'équivalence entre le corps, les cendres, l'urne et la présence. Par exemple, André a clairement énoncé ses directives à ses enfants :

Le moins cher possible, juste l'incinération, achetez la boîte au Dollorama, je m'en fous, parce que vous ne garderez pas la boîte en souvenir, non ! Prenez une boîte, mettez ma cendre dedans, puis jetez ça dans l'eau et la boîte, aux vidanges, à la récupération n'importe quoi... [...] Faites un party, ayez du fun ! Ne dépensez pas d'argent sur des choses inutiles qui ne vous donneront rien et à moi non plus, j'suis mort !

Pour d'autres répondants, l'urne permet surtout un jeu d'échange, de contenu à contenant qui s'élabore au sein de la constellation des liens intimes. Les cendres de Simon (33 ans) ont été partagées entre sa conjointe et ses parents et comme Simon aimait beaucoup le Costa Rica qu'il considérait comme une deuxième maison, ses parents ont inhumé une partie de leur moitié au Costa Rica, et l'autre moitié à Montréal. Ici, la répartition des cendres entre les proches du premier degré permet de rendre la personne qu'était Simon présente pour chacun, la symbolique de l'urne comme métonymie du corps absent glisse ainsi dans le registre de la synecdoque.

La créativité de ces cérémonies séculières axées sur le travail des liens intimes semble diviser l'évènement du passage en une série de ritualités fragmentées qui, tout en concentrant l'intensité de l'expérience propre à chacun des endeuillés, limite certainement leur portée au niveau collectif.

L'enjeu social de l'incinération

Si les rituels entourant la fin de vie visent à transformer le lien d'attachement et à l'angoisse de la finitude et de l'absence, ils sont habituellement conçus pour rassembler les vivants autour d'une expérience du deuil partagée et d'une symbolique consensuelle quant à la mort ; il importe ici d'accompagner collectivement le passage de celui qui part. Cet idéal du rite ne résiste toutefois ni aux divergences entourant la signification donnée à la mort qui frappe ou à la vie qui perdure, ni aux tensions sociales et familiales qui traversaient la vie sociale du défunt et de son entourage déjà avant sa mort (Bell 1992). Les propos que nous avons collectés attestent que les rites peuvent non seulement se faire le théâtre où s'expriment des tensions familiales latentes mais aussi en susciter de nouvelles. Dans une société caractérisée par la diversité culturelle et le libre choix individuel, le choix de la crémation et la signification qui lui est associée constituent un sujet de tension majeur car ils touchent la question du respect des croyances de la personne défunte et de ses choix éthiques, tout en révélant les éventuels conflits irrésolus et amassés au cours d'une vie. Dans ce contexte, la disparité des points de vue ainsi que les enjeux relationnels peuvent à tout moment faire échouer les rites, en particulier leur fonction rassembleuse. Ainsi, les contraintes, négociations, désaccords qui ont entouré le choix de la crémation, de la mise en urne et de la disposition des cendres révèlent les conditions, ordres et contestations qui composent et dynamisent les relations sociales entre les êtres humains ainsi que leur rapport avec le cosmos.

Pour plusieurs répondants, c'est la contrainte financière et l'importance des coûts d'inhumation (incluant le traitement du corps, l'achat du cercueil, la mise en terre ainsi que la concession du terrain au cimetière) qui les décident à choisir de se faire incinérer ou d'incinérer le corps d'un proche, même si la crémation va à l'encontre des croyances de certains. Le choix de l'urne est aussi limité par la gamme de prix très large, variant des plus austères en céramique unie aux plus sophistiquées aux formes suggestives (goutte d'eau, animal) et aux matériaux nobles (granit). Les cas d'incinération liés au désir de ne pas être à la charge de l'entourage, ou de ne pas prendre en charge, correspondent souvent à des configurations relationnelles particulières, pour des personnes isolées ou en tension avec leur famille. La disparition de la matérialité du corps de la personne défunte illustre alors le caractère lâche de son inscription dans le corps social.

Pour Houseman, les actions rituelles doivent être comprises en termes d'interactions relationnelles, c'est-à-dire « comme des mises en forme et en acte

d'un réseau de relations, à la fois entre les participants et avec des entités non humaines (esprits, ancêtres, objets, images, paroles, lieux, etc.) » (Houseman 2012, 15). Au-delà de la dimension symbolique ou de la fonction sociale des rituels, les événements rituels mettent en relation des acteurs humains et non humains, ainsi que des représentations mais aussi des enjeux, des positionnements et des intérêts spécifiques dont ils configurent le réseau des relations. La créativité des rituels funéraires séculiers offre donc un espace particulièrement fertile et ouvert pour exposer et mettre en forme la complexité de ces configurations.

Voici le récit de Diana qui relate les moments de fin de vie qui ont conduit son frère à demander à se faire incinérer. D'origine sud-américaine, Angelo (43 ans) a été diagnostiqué en 2011 d'une maladie grave dont il est décédé cinq années plus tard. Il entretenait une vision du monde de type « holistique » inspirée du bouddhisme. Une fois réunie à Montréal, la famille d'Angelo a réalisé que ce dernier avait organisé toutes ses funérailles avec la travailleuse sociale, il avait aussi payé l'incinération. En tant que chrétienne évangélique, Diana regrette le choix de son frère qu'elle explique ainsi :

Il ne voulait pas voir souffrir notre maman en prenant des décisions sur les funérailles. Il ne voulait pas de messes ni de rituels parce que ce serait une rencontre d'idéologies : mon grand frère est catholique, je suis chrétienne, mes parents sont chrétiens, ma sœur est catholique et ses amis sont catholiques. Il me disait : « Nous allons faire une messe et ça va être terrible parce qu'alors, qui sera la personne qui va animer la rencontre ? Un prêtre, un prédicateur, un pasteur, un ami ? Je ne vous laisse pas ce casse-tête ».

Angelo a demandé qu'une partie de ses cendres restent chez Diana, et que l'autre partie soit plantée avec des arbres des villes qui ont marqué sa vie en Colombie, aux États-Unis et au Canada. Au lieu d'une cérémonie d'au revoir risquée avec sa famille, Angelo a demandé d'organiser une fête avec ses amis du monde entier, tout le monde était habillé en couleur or, Angelo avait préparé une vidéo avec des photos qui était projetée pendant la fête.

Dans le cas d'Angelo comme pour plusieurs répondants rendus vulnérables par la maladie et la perspective de la fin, la décision de se faire incinérer apparaît comme la formule la moins propice aux conflits dans la mesure où elle s'inscrit dans un espace de vacuité symbolique qui permet des arrangements rituels relativement consensuels, à défaut d'être rassembleurs. Parce que la charge

symbolique associée aux éléments rituels liés à la gestion du corps et à la matérialisation du passage entraîne de nombreuses divergences au sein de sa famille, Angelo a choisi de marquer sa transition par une ritualité séculière axée sur la légèreté et centrée sur son histoire de vie, une sorte de célébration de la singularité de l'individu qui contourne les pressions à la conformité. Cette stratégie illustre combien la matérialité du rite funéraire incluant la disposition du corps, le choix de l'urne et des cendres cristallise également des enjeux relationnels spécifiques qui, dans le cas des rituels funéraires s'élaborent autour de valeurs et de croyances mais pourraient aussi signaler des enjeux de rôles et de statuts sociaux. Dans le cas des familles recomposées, les choix liés à la crémation ont aussi mis en évidence des tensions entre enfants et conjoint du défunt.

Conclusion

Alors que la pratique de la crémation tend à supplanter celle de l'inhumation, les ritualités funéraires contemporaines soulèvent la question du traitement du corps, de la gestion de l'urne et de la disposition des cendres. À ce titre, les gestes rituels qui entourent le choix de la crémation traduisent combien l'individualisation ainsi que la diversification des sociétés ont complexifié la dynamique rituelle et étendu l'univers matériel du rite, incluant photos, urnes, objets signifiants, représentations de la nature. Si ces activités ne sacrifient pas le schéma traditionnel des rites, elles imposent de tenir compte de la positionnalité et de la relationnalité des acteurs rituels, ainsi que de leurs subjectivités en termes d'expériences humaines.

Dans un contexte de diversité religieuse, parfois au sein d'une même famille, les tensions qui peuvent naître de ces transformations sont souvent contournées en mobilisant de nouvelles constructions symboliques qui font appel à des références plus consensuelles. De façon transversale aux innovations rituelles répertoriées, on observe la redondance de certaines composantes rituelles telles que le rapport à la nature, l'omniprésence de l'eau, la métaphore du papillon (animal beauté éphémère), le banc comme lieu de repos et plus généralement, des rappels de la biographie du mourant. Ces éléments pourraient constituer un langage que les vivants et les défunts s'approprient pour dramatiser la mort et le deuil c'est-à-dire entourer un événement tragique d'éléments réalistes et familiers, parfois comiques, qui permettent ultimement de concrétiser dans la matière une expérience relevant de l'intangible. De part ce processus de dramatisation qui projette l'extraordinaire dans l'ordinaire, le

corps des vivants constitue un espace matériel privilégié, car il offre un dispositif sensoriel élaboré et apte à rendre l'expérience de la présence subtile du défunt plus vive et tangible, comme lorsque les vivants marquent leur corps de tatouages symboliques. Dans ce panorama où la créativité rituelle se nourrit de la malléabilité du matériau, l'urne occupe une place de choix, tant la polysémie qui lui est associée est dense. La créativité rituelle qui se déploie au sein des pratiques de crémation reflète donc une transformation culturelle large, axée sur des expérimentations et des modes de réflexivités qui ne sont pas exempts de doutes ni d'hésitations.

Au-delà des innovations rituelles, c'est le cheminement du deuil que les pratiques de crémation recomposent. Parce que la taille de l'urne et son caractère portatif permettent de conserver le disparu dans l'espace domestique, ils maintiennent un lien d'intimité avec la personne défunte qui, d'une certaine façon, transfère la sacralité de la mort dans une quotidienneté profane. Et l'on pourrait se demander jusqu'à quel point les innovations rituelles liées à la crémation ne sont pas mues par le désir existentiel de renverser l'insupportable absence en une présence plus ou moins tangible, fut-elle réduite aux limites du dispositif sensoriel et à la sensorialité tactile du matériau de l'urne, et du caractère évanescent des cendres. Le procédé interroge toutefois l'efficacité du travail de deuil car le maintien des cendres au sein de l'espace domestique tout comme leur dispersion et leur circulation dans des cours d'eau, pour symbolique qu'elle soit, fragilise la recomposition des solidarités collectives. La créativité rituelle qui entoure la crémation expose donc la transition de ceux qui partent à des ratés sans nécessairement combler l'expérience du vide de ceux qui restent.

Géraldine Mossière

Université de Montréal

geraldine.mossiere@umontreal.ca

Notes

- I La recherche « Expériences de fin de vie dans un Montréal pluriel » dirigée par Sylvie Fortin avec la collaboration de Josiane Le Gall, Géraldine Mossière, Ignace Olazabal et Patrick Durivage (co-chercheurs) a bénéficié du généreux financement du Conseil de Recherches en Sciences Humaines (2017-2023).

Références

- Baudry, Patrick, 1999. *La place des morts: Enjeux et rites*. Paris : Armand Colin.
- Bell, Catherine, 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford : Oxford University Press.
- Boissière, Nicolas, 2023. *La fabrique d'une tradition néo-païenne: Une ethnographie du néo-druidisme au Québec*. Thèse de doctorat. Université du Québec à Montréal.
- Boyer, Pascal, 2021. *Et l'homme créa les dieux*. Paris : Folio.
- Clavandier, Gaëlle, 2009. *Sociologie de la mort: Vivre et mourir dans la société contemporaine*. Paris : Armand Colin.
- Cohen, Anouk et Damien Mottier, 2016. « Pour une anthropologie des matérialités religieuses », *Archives de sciences sociales des religions*, 174 (2) : 349-368. <https://doi.org/10.4000/assr.27868>.
- Collins, Randall, 2004. *Interaction Ritual Chains*. Princeton : Princeton University Press.
- Déchaux, Jean-Hugues, 2001. « Un nouvel âge du mourir: La mort en soi », *Recherches sociographiques*, 32 (2) : 79-100. Consulté le 3 juin 2024, <https://shs.hal.science/halshs-00672894>.
- Dianteill, Erwan, Danièle Hervieu-Léger et Isabelle Saint-Martin (dir.), 2004. *La modernité rituelle: Rites politiques et religieux des sociétés modernes*. Paris : L'Harmattan.
- Dziedziczak, Pauline, 2016. « Les rituels funéraires civils en France: Entre rupture, tradition et négociations », *Ethnographiques.org*, 33 (décembre 2016). Consulté le 3 juin 2024, <https://www.ethnographiques.org/2016/Dziedziczak>.
- Fedele, Anna, 2014. « Créativité et incertitude dans les nouveaux rituels contemporains », *Social Compass*, 61 (4) : 497-510. <https://doi.org/10.1177/0037768614546999>.
- Fellous, Michèle, 2001. *À la recherche de nouveaux rites. Rites de passage et modernité avancée*. Paris : L'Harmattan.
- Fortin, Sylvie et Josiane LeGall (dir.), 2025. *Expériences de fin de vie dans un Montréal pluriel*. Montréal : Les presses de l'Université de Montréal.
- Gobin, Emma et Maxime Vanhoenacker, 2016. « Innovation rituelle et réflexivité. Retours aux rituels: Une introduction », *Ethnographiques.org*, 33 (décembre 2016). Consulté le 4 juin 2024, <https://www.ethnographiques.org/2016/Gobin-Vanhoenacker>.

- Gouvernement du Québec, Ministère de la Santé et des Services sociaux, 2024. *Gestion des permis délivrés aux thanatopracteurs et aux entreprises de services funéraires, disposition des cendres humaines*. Consulté le 3 juin 2024, <https://www.msss.gouv.qc.ca/professionnels/permis/permis-thanatopracteurs-et-entreprises-services-funeraires/disposition-de-cendres-humaines/>.
- Grimes, Ronald L., 2000. *Deeply into the Bone: Reinventing Rites of Passage*. Berkeley: University of California Press.
- Grimes, Ronald L., 1992. « Reinventing Ritual ». *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, 75(1): 21-41.
- Houseman, Michael, 2012. *Le rouge e(s)t le noir. Essais sur le rituel*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail.
- . 2006. « Relationality ». In Jens Kreinath, J.A.M. Snoek et Michael Stausberg (dir.) *Theorizing Rituals. Volume 1: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, p. 413-428. Leiden et Boston: Brill.
- Houseman, Michael et Carlo Severi, 1994. *Naven ou le donner à voir: Essai d'interprétation de l'action rituelle*. Paris: Maison des sciences de l'homme.
- Kostecki, Isabelle, 2024. *De la Mort-Fin à la Mort-Vie: Portée relationnelle des rites de fin de vie émergeant en soins spirituels dans les institutions de santé québécoises*. Thèse de doctorat. Université de Montréal.
- Keane, Webb, 2008. « The Evidence of the Senses and the Materiality of Religion », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 14: 110-127.
- Lardellier, Pascal, 2005. *Les nouveaux rites: Du mariage gay aux Oscars*. Paris: Belin.
- Le Grand-Séville, Catherine, 2020. « Des questions du mourir dans notre société touchée par la COVID: Approche socio-anthropologique », *Enfances & Psy*, 87 (3): 12-18.
- Magliocco, Sabina, 2014. « Introduction: Ritual Creativity, Emotions and the Body », *Journal of Ritual Studies*, 28 (2): 1-8.
- Mary, André, 2000. *Le Bricolage africain des héros chrétiens*. Paris: Cerf.
- Meyer, Birgit (dir.), 2009. *Aesthetic Formations. Media, Religion and the Senses*. New York: Palgrave.
- Mossière, Géraldine et Josiane Le Gall, 2005. « Rites de funérailles: traditions et innovations ». In Sylvie Fortin et Josiane Le Gall (dir.), *Expériences de fin de vie dans un Montréal pluriel*, p. 75-92. Montréal: Presses de l'Université de Montréal.

Roberge, Martine, 2015. « Autopsie des rites funéraires contemporains : une tendance à la re-ritualisation ». In Denis Jeffrey et Angelo Cardita (dir.), *La fabrication des rites*, p. 179-194. Québec : Presses de l'Université Laval.

Thomas, Louis-Vincent, 2004. « Mort : Les sociétés devant la mort », *Encyclopædia Universalis*. Consulté le 3 juin 2024, <https://www.universalis.fr/encyclopedie/mort-les-societes-devant-la-mort/>

Thomas, Louis-Vincent, 1985. *Rites de mort : Pour la paix des vivants*. Paris : Fayard.