

## Diversité urbaine



# Mot de la directrice A Word from the Director

Deirdre Meintel

Volume 18, 2018

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1059587ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1059587ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Groupe de recherche diversité urbaine

ISSN

1913-0708 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Meintel, D. (2018). Mot de la directrice. *Diversité urbaine*, 18, 3–3.  
<https://doi.org/10.7202/1059587ar>

## Mot de la directrice

À L'OCCASION de la publication de ce dix-huitième volume de la revue *Diversité urbaine*, je m'adresse à vous, nos lecteurs, pour vous faire part de certains changements importants.

Tout d'abord, l'équipe de rédaction a décidé que la revue serait dorénavant diffusée exclusivement en format numérique. En plus d'apporter de nouvelles potentialités en matière de diffusion, ce choix a aussi été confirmé par vous, qui êtes de moins en moins attachés au format papier.

De plus, ce numéro sera mon dernier à titre de directrice de la rédaction. Je regarde avec satisfaction la distance parcourue par la revue, créée par Sylvie Fortin et moi-même il y a presque vingt ans comme un espace de publication pour les chercheurs et les étudiants du Groupe de recherche ethnicité et sociétés (GRES). Grâce aux efforts des membres de l'équipe à différents moments de son histoire – Marie-Jeanne Blain, Josiane Le Gall, Catherine Laurent Sédillot, Akané d'Orangeville, Fabien Maillé-Paulin et Josefina Rossell – *Diversité urbaine* est devenue une revue internationale distribuée sur plusieurs plateformes.

J'ai le plaisir de vous annoncer que Tania Saba, spécialiste des questions de diversité et d'équités dans les milieux de travail, assumera la direction dès le prochain numéro. Elle saura apporter une nouvelle vision à la revue et j'ai la conviction qu'elle contribuera à son renouveau.

Au nom de toutes les personnes qui ont contribué au succès et à la pérennité de la revue, j'aimerais vous remercier pour toutes ces années de fidélité. Forte de sa nouvelle direction, je suis certaine que la revue continuera à enrichir les réflexions et les connaissances sur la diversité. Je vous encourage donc à continuer à lire *Diversité urbaine* avec intérêt.

Je vous remercie à nouveau et je vous souhaite, comme d'habitude, une bonne lecture.

DEIRDRE MEINTEL

## Diversité urbaine



### Introduction

### Introduction

Lilyane Rachédi et Carolina Kobelinsky

Volume 18, 2018

Politiques des morts et pratiques des vivants : enjeux autour des morts en migration

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1059588ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1059588ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Groupe de recherche diversité urbaine

ISSN

1913-0708 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Rachédi, L. & Kobelinsky, C. (2018). Introduction. *Diversité urbaine*, 18, 5–10.  
<https://doi.org/10.7202/1059588ar>

## Introduction

### **LILYANE RACHÉDI**

*Université du Québec à Montréal, École de travail social,  
rachedi.lilyane@uqam.ca*

### **CAROLINA KOBELINSKY**

*Centre national de la recherche scientifique (CNRS), Laboratoire d'ethnologie  
et de sociologie comparative, Université Paris Nanterre,  
carolina.kobelinsky@cnrs.fr*

**I**NOPINÉE OU ATTENDUE, comme un spectre, un événement à anticiper ou une réalité à gérer, la mort en contexte de migration réactive les questions liées à l'inscription spatiale et temporelle que partagent les hommes et les femmes qui circulent entre différents pays. Une mort qui survient est chaque fois une occasion de reproduire ou de reconfigurer des relations sociales au sein des communautés migrantes ou des familles transnationales. Un décès peut aussi devenir le révélateur des liens et des tensions entre les personnes migrantes et le pays d'origine ou la société où elles habitent (voir le travail pionnier de Chaïb [2000]). Les morts en migration suscitent la réflexion sur ce que doit être la « bonne mort », au regard de ce qui est mis en place par les différentes institutions locales comme par les populations qui « reçoivent » ces défunts pour les traiter, mais également pour prendre en charge les personnes migrantes en fin de vie (Gunaratnam 2013) ou en situation de deuil (Rachédi et Halsouet 2017).

L'articulation entre la mort et la migration a, jusqu'à récemment, suscité relativement peu de travaux dans le domaine des sciences sociales (Lestage 2012). Au cours des dernières années, un nouvel engouement pour la thématique a commencé à émerger, probablement en réponse à l'actualité brûlante entourant les migrants morts en Méditerranée en tentant de rejoindre l'Europe (Albahari 2015 ; Babels 2017). Ces nouvelles réflexions s'inspirent en partie des travaux antérieurs sur les morts à la frontière entre les États-Unis et le Mexique (De León 2015 ; Magaña 2011).

En ce qui concerne le Canada et le Québec, des chercheurs et des doctorants issus des sciences sociales et juridiques (Bussières 2009; Labescat 2016; Saris et Acem 2015)  tudient la thématique des morts et des endeuillés sous des angles variés et à partir de différents enjeux contemporains. Au Québec, par exemple, la revue *Frontières*, une publication interdisciplinaire en études sur la mort et le deuil, rassemble de nombreux travaux fascinants et riches sur cette thématique. Cependant, encore trop peu d'études prennent en compte la dimension migratoire dans les expériences de celles et ceux qui restent, c'est-à-dire les vivants. Le constat est le même avec les politiques, les lois et les normes qui touchent à la gestion des morts et des cadavres. Ceci étant dit, nous constatons que des analyses et des travaux intéressants émergent spécifiquement au croisement des besoins des musulmans et des lieux de sépulture (Belkodja 2017; Dabby et Beaman,   paraître; Fall et Dimé 2011). Les présentes contributions s'inscrivent dans les thématiques de travail de l'équipe franco-québécoise dirigée par Lilyane Rachédi (Québec) et Carolina Kobelinsky (France)<sup>1</sup>. Le réseau Morts en contexte migratoire (MECMI) fédère l'ensemble des enquêtes menées dans le cadre de cette coopération internationale.

Ce numéro propose de traiter, d'une part, des politiques entourant la gestion et la mobilité des morts en mettant en relief les pratiques développées par les différents acteurs impliqués dans la trajectoire des morts (endeuillés, administrateurs, services funéraires, agences frontalières, réseaux, etc.). D'autre part, dans une perspective critique, il souhaite faire réfléchir aux impacts de ces politiques sur les vivants, les deuilleurs (Molinié 2006), mais aussi sur les espaces funéraires « contraints » à la diversité. Enfin, c'est en documentant les expériences vécues par les migrants lorsque la perte d'un être cher se produit à distance que plusieurs auteurs de ce numéro proposent de rendre visibles les défis et les barrières multiples (juridiques, financières, etc.) qui peuvent faire obstacle au processus de deuil. Parallèlement, des stratégies, des collectifs et des réseaux sont mobilisés par les migrants endeuillés pour atténuer les effets de la distance géographique. Cette perspective rompt ainsi avec une vision qui serait exclusivement misérabiliste et victimisante des migrants.

Ainsi, les trois premiers articles abordent la question des espaces funéraires en s'intéressant à leur portée symbolique et identitaire, et ce, dans quatre zones géographiques différentes : l'Espagne, la Grande-Bretagne, la France et enfin, le Québec.

L'article de Sol Tarrés, Ariadna Solé Arraràs et Jordi Moreras propose, à travers une approche ethnohistorique, d'étudier l'évolution de la gestion de la diversité religieuse dans le contexte des cimetières en Espagne. Leur projet de recherche met en évidence les pratiques funéraires de plusieurs

minorités religieuses, démontrant que la diversité est inhérente à l'héritage espagnol. Autrement dit, la question de savoir où placer les « autres morts » fait partie du patrimoine funéraire en Espagne. À travers l'étude de quatre cas spécifiques (le cimetière anglais à Malaga, le cimetière musulman de Barcia, les tombes hébraïques dans le cimetière de Sant Andreu de Palomar, à Barcelone, et, enfin, le cimetière islamique de Séville), ils constatent que toutes les sociétés ont développé des pratiques funéraires et savent comment et où enterrer leurs morts et l'« Autre mort » (*other dead*). Ils livrent finalement une réflexion sur la pratique et le sens du rapatriement pour les musulmans.

Nadia Afiouni, dans son article, examine les demandes de carrés musulmans formulées par les enfants issus de l'immigration en Grande-Bretagne et en France. Elle constate que les enfants deviennent « le porte-voix » de « l'attachement parental à un rituel cultuel mortuaire auquel ils sont parfois étrangers ». Elle compare la gestion de la pluralité culturelle et cultuelle et les lois funéraires de ces deux pays, particulièrement à l'échelle municipale. L'auteure montre le traitement différencié des carrés musulmans entre les deux pays en analysant leur cadre législatif respectif et en l'articulant à la conjoncture politique. Elle relève que les demandes s'inscrivent dans un registre de reconnaissance de la citoyenneté et de l'égalité des droits. Ses conclusions amènent à réfléchir à la place de l'Autre et à son intégration dans les deux pays.

Dans la même lignée, et dans un contexte post-attentat islamophobe au Québec, l'article de Lilyane Rachédi, Mouloud Idir et Javorka Sarenac analyse les besoins et les enjeux entourant les demandes de terrains confessionnels pour les personnes musulmanes. Après avoir rencontré une quarantaine de personnes, les auteurs insistent sur l'importance de considérer les lieux de sépulture comme des marqueurs de temporalité et d'intégration des musulmans à la société québécoise. Ainsi, l'islamité et la québécoité ne doivent pas être dissociées. Ils insistent sur la nécessité de rompre avec l'extériorité assignée des musulmans à la société afin de traiter de l'enjeu des lieux de sépulture dans une optique de citoyenneté active et égalitaire.

Si le premier ensemble d'articles porte sur les enjeux autour des lieux où reposent les morts, le deuxième s'intéresse à leur mobilité. Contrairement à ce que l'on pourrait croire, les morts bougent. En effet, non seulement les fantômes se baladent ici ou là (voir à ce sujet le numéro 69 de la revue *Terrain*), mais les corps peuvent déménager lorsqu'un cimetière change d'affectation, les cadavres, se déplacer dans le cadre d'expérimentations scientifiques et les dépouilles, voyager en avion et franchir des frontières. Plus encore, les morts peuvent parfois traverser ces dernières plus aisément, même, que les vivants. C'est de ce paradoxe que traite la

contribution de Françoise Lestage, qui s'appuie sur une enquête ethnographique sur la circulation de défunts entre les États-Unis et le Mexique. À travers l'étude du retour de Mexicains décédés aux États-Unis à la suite de maladies graves et du rapatriement vers les États-Unis de vétérans de guerre de nationalité mexicaine ayant combattu pour leur pays d'adoption, l'article montre comment ces transferts *post-mortem* sont facilités alors que, du vivant de ces personnes, cette mobilité était empêchée. Placées à la marge, en dehors de la communauté des citoyens lorsqu'elles sont vivantes, les personnes migrantes décédées ne sont plus des sujets à contrôler. Leur circulation peut ainsi reposer sur des valeurs universelles qui rendent légitime l'appartenance des défunts à une communauté nationale élargie, constituée par les vivants et les morts.

Fondé sur une étude de textes scientifiques et littéraires ainsi que sur un matériau ethnographique recueilli auprès de familles portoricaines ayant rapatrié un proche défunt depuis la ville de New York, l'article de Marc-Antoine Berthod explore, quant à lui, la façon dont la circulation des dépouilles invite à repenser certaines conceptions fixistes de la mort et du deuil. En s'intéressant au choix du lieu d'inhumation chez ses interlocuteurs migrants, l'auteur montre comment l'expérience intime de la migration est traversée – plus que par l'opposition spatiale entre le « ici » et le « là-bas » – par l'écart entre le « maintenant » et le « auparavant ». Que reste-t-il du pays que l'on a quitté jadis ? C'est notamment l'appréciation de cet écart temporel qui joue un rôle important dans le choix du lieu d'inhumation. Pour les personnes qui se projettent dans leur destin posthume comme pour les proches qui s'occupent du rapatriement, l'élection du lieu de repos final rend compte des processus d'appartenance et des modes de participation à la vie collective qui dépassent les seuls critères légaux de résidence et d'assignation à un État.

Le dernier ensemble d'articles porte sur les pratiques déployées et sur les ressources mobilisées par les personnes migrantes pour faire face à un deuil à distance (Rachédi *et al.* 2017). L'article de Philippe Stoesslé et Ana Victoria Rodriguez-Maroun examine comment les migrants centra-méricains en route pour les États-Unis gèrent la perte d'un proche pendant leur traversée des frontières, alors qu'ils se trouvent en situation irrégulière au Mexique. À partir de contributions de la psychologie sociale et de la sociologie, les auteurs analysent les stratégies comportementales et émotionnelles d'adaptation au deuil. Les réseaux d'entraide s'avèrent alors importants. Qu'il s'agisse de la famille restée au pays, de celle qui se trouve aux États-Unis ou des compagnons de voyage, leur soutien matériel et financier aide le deuil. La religion – à la fois les croyances et l'appartenance à un groupe – devient aussi un élément important dans la prise en charge de la perte d'un être cher. Des rituels

transnationaux multisites et simultanés entre la cérémonie dans le pays d'origine et le lieu de transit peuvent parfois se mettre en place, rendant compte de pratiques religieuses inventives qui surgissent dans les aléas de la migration. L'article montre comment les refuges tout au long de la route deviennent des relais sociaux, familiaux, religieux et juridiques pour les personnes migrantes, qui y acquièrent des informations et des savoirs qu'elles contribuent à faire circuler, produisant un capital social utile au moment d'affronter les conséquences psychologiques et économiques de la mort d'un proche.

Enfin, la contribution de N'Dri Paul Konan et Khedidja Girardet présente les pratiques mises en place par des migrants relevant de l'asile en Suisse pour faire face à la mort d'un proche resté au pays. L'impossibilité de quitter le pays d'accueil pour assister aux obsèques d'un proche – non seulement en raison des coûts, mais surtout parce que cela mettrait en péril leur légitimité à demander l'asile – est vécue pour beaucoup de requérants comme une « double injustice ». En effet, cette impossibilité s'ajoute à leur sentiment de non-reconnaissance dans le pays d'accueil, lié à la précarité de leur statut juridique. Là encore, les réseaux familiaux, amicaux et religieux constituent un soutien important pour les personnes endeuillées. Les auteurs soulignent le rôle prépondérant des nouvelles technologies de l'information et de la communication dans le renforcement des liens avec les proches au pays, qui permettent ainsi de réduire symboliquement la distance géographique qui les sépare.

Les ancrages disciplinaires empruntés par les différents auteurs se situent à la croisée de la théorie et de la pratique. En cela, ce numéro souhaite contribuer à faire circuler les savoirs entre ces deux univers qui se complètent et s'enrichissent mutuellement. Ces sept contributions tracent ensemble les contours des politiques et des pratiques de traitement des morts en migration et invitent à réfléchir au traitement reçu par les Autres une fois décédés ou en situation de deuil. Ce faisant, elles valorisent les dynamiques et les stratégies inédites déployées par les personnes migrantes permettant, pour reprendre une expression de Vinciane Despret (2017), de « tenir ensemble » les morts et les vivants.

## Notes

1. Rachédi, L., Montgomery, C., Le Gall, J., Kobelinsky, C., Lambert, N. et G. Delplace (Agence nationale de recherche - ANR, Fonds de recherche du Québec. Société et culture – FRQSC, 2016-2020). *Morts en contexte de migration*. Site <https://mortsenmigration.uqam.ca/>.

## Bibliographie

- Albahari, M., 2015. *Crimes of Peace. Mediterranean Migrations at the World's Deadliest Border*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Babels, 2017. *La mort aux frontières de l'Europe: retrouver, identifier, commémorer*. Neuvy-en-Champagne, Le passager clandestin.
- Belkoudja, C., 2017. «Faire sa place dans la mort. L'enjeu des cimetières musulmans à Montréal», in A. Germain, V. Amiraux et J. A. Boudreau (dir.), *Vivre ensemble à Montréal. Épreuves et convivialités*. Montréal, Atelier 10, p. 134-142.
- Bussières, L., 2009.  volution des rites funéraires et du rapport à la mort dans la perspective des sciences humaines et sociales. Thèse de doctorat, Université Laurentienne.
- Cha ib, Y., 2000. *L'émigré et la mort. La mort musulmane en France*. Aix-en-Provence,  disud.
- Dabby, D. et L. G. Beaman,   paraître. «Diversity in Death: A Case Study of a Muslim Cemetery Project in Quebec», in R. Sandberg (dir.), *Interdisciplinary Approaches to Law and Religion*. Cheltenham, Edward Elgar Publishing.
- De León, J., 2015. *The Land of Open Graves. Living and Dying on the Migrant Trail*. Berkeley, University of California Press.
- Despret, V., 2017. *Au bonheur des morts. Récits de ceux qui restent*. Paris, La découverte.
- Fall, K. et M. N. Dimé (dir.), 2011. *La mort musulmane en contexte d'immigration et d'islam minoritaire. Enjeux religieux, culturels, identitaires et espaces de négociations*. Québec, Presses de l'Université Laval.
- Gunaratnam, Y., 2013. *Death and the Migrant: Bodies, Borders, Care*. Londres, Bloomsbury Academic.
- Labescat, G., 2016. *La ritualisation dans la trajectoire du mourir – L'action rituelle funéraire*. Thèse de doctorat, Université de Strasbourg et Université du Québec   Montréal.
- Lestage, F., 2012. « ditorial: La mort en migration», *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 28, n  3, p. 7-12.
- Maga a, R., 2011. «Dead Bodies: The Deadly Display of Mexican Border Politics», in F. Mascia-Lees (dir.), *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*. New York, Wiley-Blackwell, p. 157-171.
- Molinié, M., 2006. *Soigner les morts pour guérir les vivants*. Paris, Seuil/Les Empêcheurs de penser en rond.
- Rachédi, L. et B. Halsouet (dir.), 2017. *Quand la mort frappe l'immigrant. Défis et adaptations*. Montréal, les Presses de l'Université de Montréal.
- Saris, A. et E. Acem, 2015. «Contrat d'arrangements préalables de services funéraires et de sépulture», *Jurisclasseur Québec*, coll. «Droit des affaires», Droit de la consommation et de la concurrence, fasc. 19, Montréal, LexisNexis Canada, feuilles mobiles.

## Diversité urbaine



# The Other Dead. An Ethnohistorical Approach to Religious Diversity in the Spanish Cemeteries

## L'Autre mort. Une approche ethnohistorique de la diversité religieuse dans les cimetières espagnols

Sol Tarrés, Ariadna Solé Arraràs et Jordi Moreras

Volume 18, 2018

Politiques des morts et pratiques des vivants : enjeux autour des morts en migration

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1059589ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1059589ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Groupe de recherche diversité urbaine

ISSN

1913-0708 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Tarrés, S., Solé Arraràs, A. & Moreras, J. (2018). The Other Dead. An Ethnohistorical Approach to Religious Diversity in the Spanish Cemeteries. *Diversité urbaine*, 18, 11–29. <https://doi.org/10.7202/1059589ar>

### Résumé de l'article

Les cimetières constituent des espaces sociaux regroupant de nombreuses significations symboliques, à la fois à travers leurs dimensions matérielle et immatérielle, mais surtout comme lieux de représentation et de construction de l'identité et de l'altérité de chaque communauté. Cet article explore comment la diversité religieuse a trouvé sa place dans les cimetières espagnols. Bien que cette question est avant tout rattachée à celle de l'immigration et à celle de la présence de groupes religieux provenant d'ailleurs, la diversité religieuse représente depuis longtemps un défi pour les coutumes et les pratiques funéraires espagnoles. Nous soutenons que les débats qui entourent le traitement de l'« Autre mort » sont inhérents au patrimoine funéraire espagnol. En nous intéressant à quatre espaces dédiés aux sépultures de non-catholiques morts en Espagne, nous montrerons la manière dont certaines séparations symboliques fondées sur l'identité persistent aujourd'hui dans ces espaces et comment la société espagnole s'ouvre à l'idée de considérer les lieux de sépulture comme un patrimoine commun.

# **The Other Dead**

## **An Ethnohistorical Approach to Religious Diversity in the Spanish Cemeteries**

**L'Autre mort**  
**Une approche ethnohistorique de la diversité religieuse dans les cimetières espagnols**

**SOL TARRÉS**

*Universidad de Huelva, sol.tarres@dhis1.uhu.es*

**ARIADNA SOLÉ ARRARÀS**

*Universitat Oberta de Catalunya, asolear@uoc.edu*

**JORDI MORERAS**

*Universitat Rovira i Virgili, jordi.moreras@urv.cat*

**ABSTRACT** ■ Cemeteries become social spaces where many symbolic meanings converge both in their material and immaterial dimensions, and perhaps above all, in their expression of communities and their construction of identities and otherness. This article explores how religious diversity has found its place within Spanish cemeteries. Although this debate is linked to contemporary immigration and the religious groups it has brought, religious diversity has challenged Spanish funerary customs for a long time. As we will argue in this article, the debates around where to put the “other dead” are an inherent part of funerary heritage in Spain. By looking at four spaces dedicated to the burial of non-Catholics who died in Spain, we will attempt to show how some symbolic and identity-based constants related to the separation of graves persist today and how Spanish society is opening up to considering burial spaces as part of a common heritage.

**RÉSUMÉ** ■ Les cimetières constituent des espaces sociaux regroupant de nombreuses significations symboliques, à la fois à travers leurs dimensions matérielle et immatérielle, mais surtout comme lieux de représentation et de construction de l'identité et de l'altérité de chaque communauté. Cet article explore comment la diversité religieuse a trouvé sa place dans les cimetières espagnols. Bien que cette question est avant tout rattachée à celle de l'immigration et à celle de la présence de groupes religieux provenant d'ailleurs, la diversité religieuse représente depuis longtemps un défi pour les coutumes et les pratiques funéraires espagnoles. Nous soutenons que les débats qui entourent le traitement de l'«Autre mort» sont inhérents au patrimoine funéraire espagnol. En nous intéressant à quatre espaces dédiés aux sépultures de non-catholiques morts en Espagne, nous montrerons la manière dont certaines séparations symboliques fondées sur l'identité persistent aujourd'hui

dans ces espaces et comment la société espagnole s'ouvre à l'idée de considérer les lieux de sépulture comme un patrimoine commun.

**KEYWORDS** ■ Cemeteries, funerary practices, immigration, religious groups.

**MOTS CLÉS** ■ Cimetières, pratiques funéraires, immigration, groupes religieux.

## Introduction

As Francisco Javier Rodríguez Barberán (2005) states, cemeteries are spaces of “inhabited memories.” They reflect historical, political, cultural, and religious changes in a society and can be used to trace the history of groups and people as social and cultural beings. Cemeteries, then, become social spaces where many symbolic meanings converge, both in their material and immaterial dimensions; perhaps above all, they are spaces where communities can express their identities and their construction of otherness.

This article explores how religious diversity has found its place within Spanish cemeteries. Although today this debate is linked to immigration and the presence of foreign religious communities, religious diversity has challenged Spanish funerary customs for a long time. Undoubtedly, most of the different funerary traditions present in Spain today have their origins in other countries. The transnational relations that these migrants maintain with their countries of origin also play an important role in their funerary practices, those that have to do with the repatriation of the deceased, as will be discussed below. The concept of transnationalism appeared during the nineties and has since become a central one in migration studies. It emerged from the consciousness that migrants live and die across borders while maintaining significant links with their countries of origin, even if these are distant from where they have settled. Nonetheless, evidence of cultural and religious diversity in Spanish funerary practices existed long before recent immigrants arrived. As will be argued in this article, debates on the issue of where to place the “other dead” are an inherent part of the funerary heritage in Spain.

In the last century, the changing face of cemeteries has been a direct consequence of social changes, rather than mutations in the ritualization of death and memory. At present, Spain has begun to accept its transformation into a plural society, integrating its diversity to recent historical memory, and also bringing in the contributions of new immigrant groups. This transformation affects the construction of Spanish identity and that is reflected in how burial spaces and cemeteries are managed, as well as in considerations regarding cultural, historical and artistic funerary heritage.

The separation between graves<sup>1</sup> and different burial spaces is seen today as a positive example of the recognition of diversity. However, it was considered quite differently at other historical moments and has led to bitter debates within Spanish society. Analyzing four spaces dedicated to the burial of non-Catholics deceased in Spain (the English Cemetery in Málaga, the older Muslim cemetery in Barcia, the Hebrew tombs in the Cemetery of Sant Andreu del Palomar in Barcelona, and the Muslim cemetery of Seville), this article shows not only how some symbolic and identity-based constants related to the separation of graves are still present, but also how Spanish society is opening up to the idea of considering burial spaces as part of a common heritage. Our analysis includes the ethnographic and historical study of cultural and religious diversity management in Spanish cemeteries as well as the study of repatriation among Muslim migrants (Morera & Solé Arraràs 2018, 2014; Morera & Tarrés 2012; Solé Arraràs 2015, 2010; Tarrés & Morera 2013a; Tarrés *et al.* 2012).

### **Placing the “Other Dead” During Spanish History (9<sup>th</sup>-20<sup>th</sup> Centuries)**

Mortuary practices have been regulated in Spain since the 9th Century. At that time, a twelve-step perimeter was established around churches to be used as parish cemeteries (Bango 1992). Burying the deceased in a space next to a place of worship for the living was a means of reinforcing the religious community. These perimeters, because of their status as sacred land, also served as space for asylum and worship (Lauwers 2005: 11). It was forbidden to bury apostates, members of heretic groups, those that had committed suicide, or followers of non-Christian religions. People who were denied a Christian burial were buried, or thrown, into areas outside of town walls where organic litter was gathered to produce manure called *muladares*. Jewish communities in medieval Christian Hispania established their own cemeteries outside at a certain distance from towns. As much as possible, they were located on high slopes facing east, as is the case of the Jewish cemetery in Segovia. In Muslim Hispania, ancient Roman tradition continued and cemeteries were placed outside the walls and alongside roads (Lirola Delgado 2006: 85). In some important cities in Al-Andalus, such as Granada, cemeteries were also set aside for non-Muslim foreigners.

After the 16th century, all non-Catholic cemeteries in Spain were closed. The Inquisition prosecuted any action suspected of being Judaic, such as the wish to be buried outside the town. The custom of being buried only in sacred ground (churches, cemeteries, parishes, etc.) continued

until the 18th century. During the 18th century, many European cities began debating issues related to public sanitation and ordered the construction of cemeteries outside their walls. Spain followed this European tendency and by the end of the 18th century, the enlightened King Charles III demanded that all cemeteries be constructed outside of city walls for hygienic reasons. The 1787 Real Orden (royal decree) established that cemeteries had to be placed in “open spaces and attached to parishes, and far away from houses.” However, this practice did not become common until the second half of the 19th century (generally due to do high mortality rates caused by epidemics), and continued up until after the Spanish Civil War (Quirós Linares 1990; Santonja 1999).<sup>2</sup>

From a legal point of view, some authors maintain that the Real Orden was a first step towards secularization. Others hold that it was not the intention of the Spanish State to promote the secularization of the society but rather that it was to end traditional practices in order to restore “the old ecclesiastical discipline in the use of cemeteries” (González Cruz 1993: 408). Later secularization, then, is consequence of the historical evolution of the country and the rise of political dissent. Disagreements over funerary practices focused on who should build these new cemeteries and under whose jurisdiction they should fall. This is because the 1787 edict (and others that followed) ordered new cemeteries outside city walls to be built with funds provided by municipalities and parishes. The financial problems of many town governments led to opposition to these new practices, especially considering that the Church obtained custody of these cemeteries and could go on charging for burials. The issue of non-Catholic deceased remained unresolved, despite the fact that the 1667 Treaty of Madrid (*Tratado para la Conservación y Renovación de Paz y Amistad entre las Coronas de España y de la Gran Bretaña*) established a precedent that allowed there to be dedicated cemeteries for British subjects.

Economic and political changes after the 18th century attracted increasing numbers of foreigners to Spain, many of them non-Catholics, and it became necessary to deal with the problem of what to do in the case of death. Diplomatic delegations, especially the British, managed to obtain dedicated spaces where their subjects could receive a dignified burial. Ferdinand VII issued an edict in 1831 allowing segregated cemeteries outside towns to be created as long as they corresponded to certain conditions: “be enclosed by a wall, not having a church, chapel or any other temple or cult indication, whether private or public [...], in agreement with local authorities” (Real Orden, November 13, 1831). The Malaga English Cemetery was the first to be opened, in 1831. Other graveyards were opened later in cities where there was a British consulate

and where agreements were concluded with local authorities, as in La Coruña, Santander and Madrid.

After the 1854 revolution, Spain's Progressive Biennium began. During this period, a new law (1855) was enacted allowing for the establishment of civil cemeteries, or cemeteries for "dissidents from Catholicism" as well as for the transport, disposal and dignified burial of non-Catholics. The principle of religious freedom derived from the 1869 Constitution permitted the establishment of private cemeteries, such as the Jewish cemetery in Ceuta. However, several laws enacted during the second half of the 19th century show that this rule was generally not followed. Civil cemeteries were usually placed "in a corner within the municipal or Catholic cemetery ... those 'undeserving of an ecclesiastical burial' were buried next to the cemetery walls, whether inside or outside [...], but in practice these plots were turned into rubbish dumps or grim pieces of wasteland, with a sullen and desolate appearance made worse by their small size and general abandonment" (Jiménez Lozano 1978: 102-103).

The reign of Alfonso XII (1902-1931) was a unique period for religious minorities. During this period, mosques were built or repaired, in North-African Spanish cities, and synagogues and Hebrew cemeteries were opened next to civil graveyards in cities such as Madrid (1922) or Seville (1932). Cemeteries became municipalized during the Second Republic. The declaration on the secularization of cemeteries, signed in 1932, and its later repeal in 1938, exemplifies the ideological swings characteristics of Spanish society. The removal of the walls that separated civil cemeteries from Catholic plots, and the reinstatement of the same walls a few years later, is emblematic of this period. Who was deserving or undeserving of a dignified burial became a matter of political debate after the 1932 decree. In the motivating statement of the bill, the unification of religious and non-religious burials was explained using a somewhat paradoxical reasoning:

To be dissident, which was subject to punishment even in time of death, because depriving a burial on sacred land was seen as that... Cemeteries will always be sacred, no matter the religious ceremonies that will take place in them, because their sacred character has been captured by the land in which people are buried. Hence the aura of religious mystery surrounding death, with respect and reverence that raises a feeling of eternal separation in the soul.

It is obvious that this debate took place in a society that considered itself exclusively Catholic, and where religious dissidence was understood within the framework of non-compliance with Catholic prescriptions.

As regards the Catholic hierarchy's reaction, Tarragona's Cardinal Francesc Vidal i Barraquer questioned the need for these special cemeteries: "Since Catholics are the vast majority or almost the total population of the country, this separation is unfeasible because the exceptional cases in which ecclesiastical burial has to be denied to the deceased are not frequent enough to justify the existence of another cemetery" (Vidal i Barraquer 1932: 26). Cardinal Vidal i Barraquer suggested continuing what hitherto had been common practice and was endorsed by canonical law:

the common practice until today amongst us has been to reserve a non-blessed space in the corner of the Catholic cemetery or next to it but separated from the rest of the graveyard and with an independent door to the outside. It must be advised that canon law does not require that much: what is fundamentally required is that the space be different, that it can be easily distinguished from the Catholic cemetery, and not be blessed, that it is not sacred land (*ibid.*: 27).

Finally, once again the rebuilding of cemetery walls, to separate the dead, did not prevent other separate spaces from being created. During the Civil War, for example, many people who were executed (on both sides) were buried outside of cemeteries, and often in common graves. Today, many of these mass graves are being exhumed, which continues to show decades later the complex symbolism involved in the representation of a dignified death (Fernández de la Mata 2011; Ferrándiz 2014, 2011).<sup>3</sup>

These discussions aside, during the Civil War numerous graveyards were created for the burial of troops of *regulares*, soldiers coming from Morocco and fighting for Franco, according to Islamic burial principles. These cemeteries were closed after the war and although most have disappeared, others were reopened during the eighties and are used by Muslim communities today in Spain; for example, in Seville or Granada (Moreras & Tarrés 2012).

Franco's regime (1939-1975) gave the management and maintenance of municipal cemeteries as sacred spaces back to the Catholic Church, but did not remove the sections that had been designated for civil burials. These spaces began to group together the dead of different religions, although discreetly, because they were buried in separate enclosures. Discretion was the main criterion that maintained these distinct enclosures, within the homogeneity of Catholic symbolism.<sup>4</sup>

When democracy was finally restored, this legal framework regarding the rules for burial in municipal cemeteries was annulled in 1978. According to the new Constitution, discrimination for religious reasons

in relation to funerary rituals was prohibited. The new law allowed for the presence of chapels or places of worship, and required that city councils re-establish the integrity of the cemeteries as a space of both civil and religious burial. A law on religious freedom of 1980 recognised the right to receive a “dignified burial, with no discrimination for religious reasons” (article 2b). In 1992, Jewish and Muslim communities signed legally binding Cooperation Agreements with the State that explicitly reserved plots of land for them in municipal cemeteries and gave them the right to establish their own cemeteries.

This historic and legal context set a precedent for the current debates and proposals regarding religious diversity in Spanish cemeteries (Tarrés & Moreras 2013b).

### **Rethinking the Separation Between Graves**

While every society and culture has clear norms for burying their deceased, the question of where to place the “other” is not always considered. Traditionally, deciding *where* to bury these “other” deceased appears to have been a more pressing question than *how* they should be buried.

In order to better understand the relevance of the spatial dimension, we must take into account the ambivalent relationship between cities and cemeteries as places for the living on the one hand, and for the dead, on the other. This ambivalence gets expressed in three main different ways. First, it is expressed through the reproduction of social forms and meanings in the city and the cemetery. In Michel Ragon’s words, “the necropolis is the reverse of the metropolis, a perfect reproduction of the living’s socio-economical order”<sup>5</sup> (Ragon 1981: 51). This suggests that cemeteries are spaces where social differences are revealed; they are spaces with central zones and peripheries. Second, ambiguity arises in the physical and symbolic separation that exists between the two spaces. Dead people are kept at a distance from the living and in spaces that are clearly differentiated. Third, it arises in the construction of identity and social belonging, establishing symbolic and material limits between those who belong to this society and those who do not (Baudry 1999: 69).

At present, Spanish law safeguards the principle of non-discrimination for religious or ideological reasons when receiving funerary services. In practice religious communities have the legal right to have their own cemeteries; they can also have (or rent) graves, mausoleums, and niches as well as the right to reserved areas in municipal cemeteries. In the past, different communities employed various means to obtain spaces for burying their deceased; the use of discretionary reserved plots in municipal cemeteries has not always been the primary option. Catholic religious

congregations have graves, tombs or niches where they bury their members; some families have mausoleums and have buried their relatives according to their own funerary customs; in yet other cases, sections that used to be civil cemeteries have been given a new name. In sum, the rules and frameworks providing different burial spaces for minority communities arise from a historical context where diverse ways of granting a dignified burial had already developed. Perhaps one of the most interesting cases regarding the dignified burial of members of other religions (and one that was promoted by public institutions) was the re-opening of cemeteries that had been created for burying Moroccan soldiers who fought alongside the troops of the insurgent army during the Civil War (1936-1939) so as to serve the Muslim Spanish population.

At present, best practice protocols for the public management of religious diversity usually favour reserving spaces for different groups as a means to integrate and normalise religious diversity in cemeteries. Implicitly, they all share the principle of accepting certain religious doctrinal criteria, according to which it is mandatory to establish a separation between the graves of followers of different religions. The most common examples are those of Islam and Judaism. The principle of separation is taken for granted without considering that, firstly, it is applied in societies where these religions are prevalent, with separate burial sites being provided in recognition of the religious minorities' right to specific burial sites and specific rites and rituals. Secondly, it is acknowledged that religions allow certain acts that are not usually permissible in special circumstances; for example, in Islam, the principle of *darura*, whereby certain aspects of Islamic funerals are foregone out of necessity or to an inability to adhere to certain rules and rites.<sup>6</sup>

The demands made by religious minorities for separate burial plots represent the quest for recognition of certain rights. In this context, situations arise regarding individuals' rights to be buried according to their beliefs that must be actualized in accordance with the community leaders or the organization that manages the plot. All this, defined in legal terms as 'subrogation,' poses some real questions, as it can create arbitrary situations where some organizations can manage who can or cannot have access to these plots in public premises. For example, with regard to the separation of believers of different religions, it is possible to establish criteria that determine who can be buried on a specific plot. But which authority can legitimately deny burial in that space to a member of that religious community? And according to what criteria? Can individuals be excluded for not following the moral principles of a particular religion? Or for having died from a drug overdose or suicide? In such contexts, the interpretation of norms and laws by community leaders may result in

some members of the minority community being denied their individual funerary rights. Municipal authorities have not always accepted that a religious entity could be in charge of supervising the burial of a member of their community on an assigned plot in the cemetery. In 2001 the municipality of Terrassa (Barcelona) refused to hand over the right to decide who could be buried in the municipal cemetery to the local Muslim community, while a year earlier in Valencia, this condition did not pose a problem (Moreras & Solé Arraràs 2014).

The paradox of this situation is that it is taken for granted that citizens who are linked to certain religious communities (namely due to their place of origin) should be buried according to the rites and rituals of their religious community. At a time where secular funerals are increasingly popular, it seems that the possibility of a secular burial for those who are identified as members of religious minorities is not considered.

### **Managing Diversity in Funerary Rituals: Four Examples**

The management of funerary matters has changed throughout history and different socio-historical contexts. For centuries, the Catholic Church took care of the management of death in all its aspects, whether through priests and brotherhoods or by religious orders created specifically for this purpose, whilst excluding non-Catholics. Over the 20th century, this management was put in the hands of city councils. Funeral spaces and cemeteries for “others” started to appear. Nowadays funeral service businesses have become responsible for managing services around death (funeral homes, cemeteries, shared management of cemeteries with the city councils, etc.). These enterprises are creating new funerary rituals (e.g., civil ceremonies) and helping redefine certain aspects of traditional funerary rituals. At the same time, they also address and adapt to the demands of religious minorities. The following section highlights four examples of how cemeteries have been reconfigured for the burial of the “other deceased.”

#### ***The English Cemetery in Malaga***

The death of a non-Catholic in Spain created a problem for the family and those close to the deceased. The corpses of non-Catholic foreigners, as well as Protestant Spaniards, non-believers and those who had committed suicide were abandoned in fields, thrown into the sea and so forth.<sup>7</sup> This situation continued until the 19th century when the royal edict of 1831 was proclaimed in response to pressure from the British community.

The English Cemetery in Málaga, Andalusia, was opened by an initiative of the British consul there, William Mark, who was concerned about the situation of British subjects after their deaths. In 1829, he obtained a piece of land from the Málaga authorities and in 1831, it became the first English cemetery in the Iberian Peninsula. The original cemetery is situated in what is today is an inner area surrounded by white walls. The chapel, reconstructed in 1891, became the Anglican Church of Saint George. Over time, the cemetery opened up and new conceptions on the limits of the community were adapted, allowing for the burial of non-English and non-Anglicans such as Jews, English Catholics, etc. In 2004, the cemetery was closed as space for burial, although thanks to the construction of a columbarium, it is still possible to leave ashes there.

While the British Consulate managed the cemetery up until the 20th century, the maintenance and upkeep of such cemeteries was the responsibility of British expatriate communities. Hence, these spaces became key sites for the development of a sense of British identity and belonging in the area. However, at the same time, problems emerged regarding the management of these sites. By the end of the century, the cemetery became a problem due to differences of opinion between the actors responsible for its financial upkeep (the English community, the British community, and the city council). In the year 2000, the British Consul of the city proposed a non-profit organization, the *Fundación Cementerio Inglés de Málaga*, whose aim was preserving, maintaining, and managing the cemetery as part of the heritage of Málaga. In 2006, the Foundation became the owner of the land and it has subsequently focussed on maintaining the grounds and promoting its patrimonial value.

The English Cemetery in Málaga is a living space, inhabited and traversed regularly by members of the community, as well as visitors and tourists. An Anglican service is held in Saint George's Church every Sunday. It is the place chosen for various celebrations and commemorative dates, such as Remembrance Day for those who died during wars. At the same time, it is a space dedicated to the whole population of Málaga; the area surrounding the first cemetery was designed as a botanic garden for use by the whole city (Grice-Hutchinson 2006: 31). It is part of the Botanical Itinerary promoted by the city council since 2006.

The *Fundación Cementerio Inglés de Málaga* has enhanced the cemetery's patrimonial value remarkably. For example, it has promoted the graveyard's inclusion in the European Cemeteries Route and has organized events such as guided tours, night walks and concerts that help to make it known to the people of Málaga. Since 2012 the cemetery has been officially recognized as a Monument of Cultural Interest by the Cultural Spanish Heritage register. The Anglican, Protestant, and Evangelical

communities that have settled in Spain are conscious of the importance of existing funerary sites, as well as the risks involved in maintaining these sites. Traditionally, they have been little valued by local administrations and the social majority. In recent years, many English cemeteries have disappeared: for example, in Ares (Pontevedra) and Cartagena (Murcia). A movement concerned with the preservation of these spaces has developed in recent years. The English Cemetery in Málaga has become an example to be followed by Protestant and Evangelical communities in other parts of Spain; for example, the English Cemetery of Linares (in the province of Jaen in Andalusia). The cemetery was created by British mining companies and is still in use and is part of the European Cemeteries Route.

### *The Muslim Cemetery in Barcia (Asturias)*

The first Muslim cemeteries in the Spanish peninsula were built during the Civil War (1936-1939) to bury Moroccan soldiers who had fought in support of the insurgents led by General Francisco Franco. The exact number of Muslim graveyards, known as *cementerios moros* (Moorish cemeteries), is unknown, as are their exact locations, since many have disappeared. A number of factors contributed to the establishment of these cemeteries, notably the social and religious policy developed during the Spanish protectorate in Morocco (1912-1956) towards the “indigenous” population and the logistical framework designed for dealing with the physical and spiritual needs of colonial troops. Muslim hospitals were not uncommon at the time and many, like the one in Burgos, built cemeteries next to their facilities. Moreover, State wished to thank these troops for their services to the nation by respecting their religion and Islamic funerary rituals.

These cemeteries were built as distinct facilities and were separated from cemeteries for the Spanish population. Muslim cemeteries in use today have their origins in these Civil War graveyards, and often have been re-opened by initiative of individuals or Muslim communities formed by converted Spaniards. Of the seven Moorish Cemeteries that remain, five have been recovered and all but one are linked to Municipal Cemeteries (Griñón’s cemetery in Madrid was managed by the Moroccan consulate but temporally closed in 2014). The remaining Muslim cemeteries are located in the cities of Seville, Granada, Griñón (Madrid), Burgos, Zaragoza and Leon (Tarrés & Moreras 2013b).

During the insurgent advance from Galicia to Asturias, a military garrison was established in Barcia, in the municipality of Luarca in Asturias. Due to high mortality rates amongst the Moroccan soldiers

during the military campaign in April, 1937, a Muslim cemetery was built, although it appears that the number of deceased turned out to be lower than expected. The graveyard, about 4,000 m<sup>2</sup>, consists of two different spaces: the area for burials that is surrounded by a wall and also a building that was left unfinished (according to some it was a mosque while others assert that it was used for ritual bathing of the bodies). The entrance giving access to the cemetery has a pointed horseshoe arch that makes the graveyard stand out. Today, some of the slate tombstones that indicated where the tombs were have disappeared and it is no longer possible to distinguish them. The identities of the deceased are also unknown, although an investigation carried out by a neighbour, Ángeles González, seems to indicate that the deceased came from the Melilla Tabor (Moorish battalion) (Álvarez *et al.* 2006).

Until the end of the seventies the cemetery was well maintained, but it subsequently fell into a state of abandonment. Over the subsequent 25 years it became a marginalized site in public memory. At the end of the nineties the local population, through two associations (*Asociación de Vecinos de Barcia-Leiján* and *Asociación Green*), persuaded the city council to take care of cleaning and maintenance of the cemetery. This led to a confrontation with other actors in 2009, when the mayor, in an effort to promote tourism, outlined his plan to repatriate the remains of Muslims buried there to Morocco. His plan to turn the facility into a tourist attraction obtained support from the Consejería de Cultura in the autonomous government of Asturias and from the tourism industry in the area. However, the plan provoked opposition amongst the local neighbours:

*They wanted to exhume the Moors to take them to Morocco, but we didn't let them, they are our Moors, they stay here, we won't allow them to take them, they are our Moors and it's our cemetery. All the neighbours have played there when we were children, it was one of our playgrounds, it's ours, it belongs to the village* (Barcia resident).

The Muslim community of Asturias also protested and their leaders, who included several Spanish Muslim converts, expressed their wish to preserve the graves and re-establish the cemetery as place for “burial and honouring their ancestors” (*La Voz de Occidente*, 13<sup>th</sup> June 2009).

The Moorish cemetery of Barcia is thus becoming a recognizable symbol of the cultural heritage and identity of the area, but with the understanding that Islam is not part of it. Consequently, the site has been stripped of its religious nomenclature, with the use of “Moor” rather than “Muslim.” The exclusion of the Asturian Muslim community from the management and use of the site has led some to claim that their culture

and heritage has been appropriated in order to fit other socio-cultural narratives.

### *Jewish Tombs in the Cemetery of Sant Andreu de Palomar (Barcelona)*

For Jews, access to their own cemetery is an important need since by their religious norms, they must be buried in a “common place.” Historically, there have been many Jewish cemeteries in Spain and they are considered as part of the national historical and archaeological heritage.<sup>8</sup> Nevertheless, in contemporary Spain functioning Jewish cemeteries, or plots, have become scarce. The oldest, dating from the late 19th century, are found in the North African cities of Melilla (the Jewish cemetery is located alongside a municipal cemetery, although usufruct and management is carried out by the Jewish community) and Ceuta (here the Jewish cemetery is a private, segregated space). In Peninsular Spain, the permission to construct early Jewish cemeteries was granted by Alfonso XIII. These cemeteries were usually connected to civilian premises, as is also the case in Madrid and Seville.

In Barcelona, the first documented Jewish funerals date from 1931, in the cemetery of Les Corts, the first to offer the Jewish community a differentiated space for burial. In 1951, the Jewish Community of Barcelona negotiated with the city council for permission to bury their dead in the cemetery of Sant Andreu de Palomar. The most recent Jewish cemetery is in the cemetery of Collserola. Located in the municipality of Cerdanyola del Valles, it acts as inter-municipal cemetery serving the greater Barcelona metropolitan area.

The Jewish graves of Sant Andreu are located in a space initially conceived as the civil cemetery for non-Catholics and infants. Measuring 970 m<sup>2</sup>, it is a triangular shape located next to the exterior wall in the northeast of the main cemetery. Its design and organization were the subject of a number of different projects between 1919 and 1951. The first expansion of the cemetery began in 1919 and created separated areas for Protestants and infants. Each section had a separate entrance but from 1973 on, these were merged into a single cemetery space. It was not until 1951 that niches were incorporated to replace the original graves. In the section where Jewish graves are located, there is a total of 469 niches and 170 graves in the ground, alongside the tombs of deceased people from different religions. The city council granted the Jewish community the property of their graves located in this section. Although people buried there in accordance with Jewish funerary rites since the 1940's, it is not officially considered a Jewish plot (unlike the cemeteries of Les Corts or Collserola). These graves are still however an important symbol of Jewish

identity for the inhabitants of Sant Andreu.<sup>9</sup> The diversity of geographical origins of the deceased buried in this cemetery is a testimony of the heterogeneity that has always defined the Jewish community in Barcelona.

Though most of the graves keep the feet of the deceased facing east in accordance with Jewish burial rites, some of the bodies seem to have been oriented so as to maximize limited space. In the corner where the old outside gate used to be, two tombstones house the remains of deceased members of the community from the early 1940's. The remains of these deceased had been buried elsewhere in other cemeteries in Barcelona and the Jewish Community of Barcelona moved them so they could be buried according to Jewish rites. Notably, the cemetery also contains a *geniza*, or a place where retired Torah scrolls and other sacred writings no longer in use are to be deposited in accordance with religious prescriptions.

### *The Islamic Cemetery in Sevilla*

The Muslim cemetery of Seville was inaugurated in 1936 at the beginning of the Spanish Civil War (1936-1939). Since the city of Seville was occupied by the insurgent army in the first months of the war, there were few soldiers buried there, five at most. The city council closed the cemetery in 1944, and the plot was used for storing utensils for the general maintenance of the municipal cemetery (Tarrés 2006; Valencia 1995).

Initially the cemetery occupied a plot divided into two. The first space had an entrance area, a space for the ritual bathing of the deceased (rarely used), and twelve tombs for adults marked with bricks on the ground. The second space, separated from the first by a wall in which the founding plaque was found, had seventy-two spaces for graves of adults, and a palm tree placed in the direction of Mecca (*qibla*).

The initial 200 m<sup>2</sup> have been expanded to reach currently around 650 m<sup>2</sup>, and a capacity of just over a hundred graves. In the last extension (in 2017) a space for general ossuary has been added. The tombs are oriented perpendicularly with respect to the entrance of the plot.

The Muslim cemetery is located in the northwest corner, next to the outer wall; it has an independent entrance, and is connected to the municipal cemetery by a back door. In the official plan of the cemetery of San Fernando this section is called the "Arab cemetery." The entryway consists of a wooden door under a pointed horseshoe arch with geometric decoration. The sloped roof was built with ceramic tiles. Above the door, the decoration consists of two lances on separate vases that cross the crescent, symbol of Islam.

In 1983, the Islamic Community of Seville-Umma (the first Muslim community organized in the city, and composed mainly of Muslim con-

verts), requested that the necropolis be reopened; in 1987 the city council annulled the decree of closure. It became the first Muslim cemetery reopened in the democratic era. It was established that the Muslim cemetery would be governed by the general norms of the municipal cemetery of San Fernando, which also assumed the administrative direction and supervision of municipal services. The Islamic Community of Seville-Umma, assumes the management of the space in perpetuity, and its leaders are in possession of its keys. This cemetery is reserved for Muslims residing in Seville, and burial is done without a coffin, under the decree of 2001 of the regional government of Andalusia, which allows this type of burial for religious reasons. The small size of the cemetery and the increasing number of Muslims in Seville has led to efforts to have a larger Islamic cemetery created so that it can serve the entire metropolitan area.

### **Conclusion: When There Is no Place for the Other Dead**

These four cases bring us back to the issue of how societies bury their dead and where, as well as how they deal with their “other dead.” It involves determining where those to be buried apart from others should be laid to rest. This separation may be based on the form of death (suicide, for example), behaviour during the deceased’s lifetime (homosexuals, criminals, etc.) or their religious and cultural affiliation (members of other minority religions). In order to answer these questions, we have had to return to the historical controversies that turned Spanish cemeteries into spaces of exclusion, or at least of strict separation between tombs. Whereas this separation generated intense debate in Spain several decades ago, it is now considered a good practice for recognizing religious pluralism.

While it is not a universal practice, repatriation of the corpse is the preferred choice of many immigrant groups, notably for those of Moroccan origin and other Muslim groups. Managing the process is always complex and costly (and not only from an administrative or economic point of view but also because it means deferring funerary rites) and as a result has led to community initiatives to organize the transfer of the deceased to their country of origin.<sup>10</sup> As Françoise Lestage argues (2008), this mobility can be considered a component of transnational relations.

Returning the corpse is seen as the will of the deceased, and the culmination of a process of reintegration to a place where his or her life began. However, matters become complicated when the deceased has expressed a desire to be buried in a different country from the one where they were born. While confirming the deceased person’s wish to be part of the society where they immigrated, this creates the problem of how that society can provide space for diverse funerary rites and rituals. This

is especially challenging when the deceased has expressed specific religious or ritual demands.

Death in the context of migration also raises the issue of how much responsibility is to be assumed by family, friends and acquaintances, and the reference community in general. Apart from religion, the decision regarding the place of burial is a way of linking oneself to a reference group and to a reference territory. This reference group and territory is, on the one hand, the country, family or town of origin; and, on the other hand, the migrant community that is mobilized to organize the repatriation. Using Françoise Lestage's (2008) notion of "reappropriation," this process takes place in the country of origin, as with the return of the body, and also in the country of settlement. Taking over the repatriation of a body is a way of reinforcing the communities of migrant groups and could in itself be considered as part of a transnational funerary ritual. Systematic repatriation of corpses and the shifting of part of the funerary ritual to the country of origin is the result of migrant communities assuming the responsibility of maintaining ties with their country of origin, and relates to how migrant communities represent themselves as having a temporary character.

The unavailability of specific burial areas, then, is not the only reason that explains the preference for repatriation of dead bodies among certain migrant groups, but, paradoxically, it makes migrants present through their absence.<sup>11</sup> In this instance, the process of repatriation challenges the ability of the host society to generate a consistent sense of belonging for all those who chose to immigrate to it.

The aforementioned examples of sections in cemeteries for religious minorities lead us to consider how a plurality of ways of living and dying is generated and how these are linked to the ways we construct our notion of heritage. The process of and developing a socio-political heritage invokes a collective "us." And in this process, incorporating of the heritage of "others" is ongoing. Furthermore, this process of rethinking heritage is generated at a time when Spanish society is also developing processes for the internalization of its own historical plurality. Clearly, this process is marked by the tension between the state's desire to establish a hegemonic memory and the consideration of recent history in regard to minorities. Recovering that memory in funerary spaces coincides in time with the demands of religious minorities to have a distinct place reserved for their dead.

While it is too early to judge a process that is still underway, it is apparent that minority groups are now claiming spaces that were once relegated to discrete peripheral areas of Catholic cemeteries. The fact that this process has been on-going over a long period of time shows that

Catholic hegemony in Spain was never complete. In terms of heritage, a process of due recognition of these burial spaces can help communities reclaim spaces as their own, and also incorporate these narratives into the collective memory.

## Notes

1. In this article, we will use the term “grave” in a general way to refer to any place where a dead body rests. These graves can take different forms such as niches (cavities in a wall), graves in the ground, monuments, etc.
2. “Municipal cemeteries did not exist until the end of the 18th century. The oldest I know of is the one built in Cartagena in 1774, set aside for Moorish slaves ...” (Fernández de Velasco 1935: 134).
3. Many Spanish towns have attempted to honor those who died during Civil War, installing plaques or memorial monuments in their local cemeteries. Some have done this in an attempt to balance out the existence of mausoleums or monoliths for those who had fallen and that were erected during the Franco dictatorship, and the lack thereof on the other side. Other towns have raised monuments to all who died during Civil War regardless the side.
4. In another article we have analyzed the configuration of the funerary heritage of religious minorities in Spain (Tarrés & Moreras 2013a).
5. All translations belong to the authors.
6. Islamic doctrine forbids burying a Muslim amongst the graves of believers of other religions. See Brahami (2005).
7. Some exceptions originated as a result of armed conflicts. For instance, in the city of Tarragona there is the “Fossar de los Jans” (“Grave of the Jans”) created following the 1709 siege of the by British troops. See Adserà (2002).
8. For example, in the case of Barcelona, which currently has four cemeteries for burial according to Jewish rite, the oldest dates from the 11th century and is located in the mountain of Montjuïc (“Jewish Mountain”).
9. In 1997 the proposal by the company managing funerary services in Barcelona (Serveis Funeraris de Barcelona) to build a morgue inside the cemetery was blocked by the neighborhood. One of the main arguments of residents was based on the claim that the funerary heritage of the cemetery was also their own heritage. The project was rejected by the city council in 2002.
10. We have studied this organization amongst Senegalese migrants in Catalonia in Solé Arraràs (2015).
11. We have discussed elsewhere other motivations for the preference for repatriation. See: Moreras & Solé Arraràs (2014, 2011); Solé Arraràs (2015, 2010); Tarrés *et al.* (2012).

## Bibliography

- Adserà, J., 2002. *Història antiga i moderna del cementiri de Tarragona. Les despulles de Teodor Reding i Joan Smith descansen en aquest cementiri: estudi documental*. Tarragona, Xarxa Sanitària i Social de Santa Tecla.
- Álvarez, V., D. Expósito & D. González, 2006. “El cementerio moro de Barcia: Breve acercamiento a su estudio,” in Real Instituto de Estudios Asturianos, *Actas del I Congreso de Estudios Asturianos*, p. 131-150.

- Bango, I. G., 1992. "El espacio para enterramientos privilegiados en la arquitectura medieval española," *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte (UAM)*, vol. IV, p. 93-132.
- Baudry, P., 1999. *La place des morts. Enjeux et rites*. Paris, L'Harmattan.
- Fernández de la Mata, I., 2011. "Demediados y desajusticiados. Los conflictos de la memoria como antesala de la reparación y la justicia." Paper presented at the XII Congreso de Antropología: *Lugares, Tiempos, Memorias. La Antropología Ibérica en el Siglo XXI*, September 6-9, León.
- Fernández de Velasco, R., 1935. *Naturaleza jurídica de cementerios y sepulturas*. Madrid, Editorial Revista de Derecho Privado.
- Ferrándiz, F., 2014. "Exhuming the Defeated. Civil War Mass Graves in 21st-Century Spain," *American Ethnologist*, vol. 40, n° 1, p. 38-54.
- Ferrándiz, F., 2011. "Autopsia social de un subterráneo," *Isegoría*, vol. 45, p. 525-544.
- González Cruz, D., 1993. "Dos culturas de la muerte en la ciudad de Huelva: cementerios de católicos y de protestantes ingleses y evangélicos, 1750-1928," in R. Barberán (dir.), *Una arquitectura para la muerte*. Sevilla, Junta de Andalucía, p. 407-416.
- Grice-Hutchinson, M., 2006. *El cementerio inglés de Málaga*. Málaga, Grupo Editorial 33.
- Jiménez Lozano, J., 1978. *Los cementerios civiles y la heterodoxia española*. Madrid, Taurus.
- Lauwers, M., 2005. *Naissance du cimetière: lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*. Paris, Aubier.
- Lestage, F., 2008. "Apuntes relativos a la repatriación de los cuerpos de los mexicanos fallecidos en Estados Unidos," *Migraciones Internacionales*, vol. 4, n° 4, p. 209-220.
- Lirio Delgado, J., 2006. "Ritos funerarios y enterramientos en la Granada islámica," in J. J. López & G. Muñoz (dir.), *Memoria de Granada. Estudios en torno al cementerio*. Granada, Emucea.
- Moreras, J. & A. Solé Arraràs, 2018. "Genealogies of Death. A Comparison between the Moroccan and Senegalese Funerary Rituals in Diaspora," in E. Koskinen-Koivisto, S. Saramo, & H. Snellman (dir.), *Transnational death*. Studia Fennica.
- Moreras, J. & A. Solé Arraràs, 2014. *Espais de mort i diversitat religiosa. La presència de l'islam als cementiris i tanatoris catalans*. Barcelona, Generalitat de Catalunya, Departament de cultura. [http://cultura.gencat.cat/web/.content/cultura\\_popular/07\\_publicacions/estatics\\_i\\_documents/sd\\_espais\\_de\\_mort.pdf](http://cultura.gencat.cat/web/.content/cultura_popular/07_publicacions/estatics_i_documents/sd_espais_de_mort.pdf) [accessed 27 February 2019].
- Moreras, J. & A. Solé Arraràs, 2011. "La mort genealògica. Ritualitzar la mort en context migratori," *Revista D'etnologia de Catalunya*, vol. 38. <http://issuu.com/catalanarts/docs/etnologia38#> [accessed 27 February 2019].
- Moreras, J. & S. Tarrés, 2012. "Les cimetières musulmans en Espagne: des lieux de l'altérité," *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 28, n° 3, p. 13-26.
- Quirós Linares, F., 1990. *El jardín melancólico: los cementerios españoles en la primera mitad del siglo XIX (lección inaugural del curso 1990-1991)*. Oviedo, Universidad de Oviedo.
- Ragon, M., 1981. *L'espace de la mort. Essai sur l'architecture, la décoration et l'urbanisme funéraires*. Paris, Albin Michel.

- Rodriguez Barberán, F. J., 2005. "La memoria abiata. Gli spazi della morte nella cultura europea contemporanea," in M. Felicori (dir.), *Gli spazi della memoria*. Roma, Luca Sossella editori, p. 69-77.
- Santonja, J. L., 1999. "La construcción de cementerios extramuros: un aspecto de la lucha contra la mortalidad en el Antiguo Régimen," *Revista de Historia Moderna*, vol. 17, p. 33-44.
- Solé Arraràs, A., 2015. *Rituals funeraris islàmics transnacionals. La repatriació de difunts entre Catalunya i Kolda (Senegal)*. PhD Dissertation, Departament d'Antropologia Cultural i Història d'Amèrica i d'Àfrica, Universitat de Barcelona, Barcelona.
- Solé Arraràs, A., 2010. "La visión del cuerpo. Importancia de la repatriación del cadáver para los emigrantes senegaleses en Catalunya," *Ankulegi. Revista de Antropología Social*, vol. 14, p. 71-80.
- Tarrés, S., 2006. "Ritos funerarios en el islam: la praxis entre los musulmanes de Sevilla," *Zainak*, vol. 28, p. 429-446.
- Tarrés, S. & J. Moreras, 2013a. "Patrimonio cultural funerario. Los cementerios de las minorías religiosas en España," in B. Santamaría (dir.), *Geopolíticas patrimoniales. De culturas, naturalezas e inmaterialidades. Una mirada etnográfica*. València, Editorial Germania-Asociación Valenciana de Antropología, p. 247-263.
- Tarrés, S. & J. Moreras, 2013b. "Topografía de la otra muerte. Los cementerios musulmanes en España (siglos XX-XXI)," in J. J. Caerols (dir.), *Religio in labyrintho*. Sociedad Española de Ciencias de las Religiones, p. 309-322.
- Tarrés, S. et al., 2012. *Migrar, morir, ¿retornar?. Un programa de investigación sobre la muerte en contexto migratorio*. Paper presented at the VII Congreso sobre Migraciones Internacionales en España: *Movilidad Humana y Diversidad Social*, April 11-13, Bilbao.
- Valencia, R., 1995. "El cementerio musulmán de Sevilla," *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, nº 0, p. 263-270.
- Vidal i Barraquer, F., 1932. *La secularització dels cementiris*. Barcelona, Foment de Pietat.

## Diversité urbaine



# La gestion du pluralisme funéraire en France et en Grande-Bretagne. Les enjeux politiques, législatifs et identitaires

## Funerary Pluralism in France and Britain. Legal, Political and Identity Considerations

Nada Afiouni

Volume 18, 2018

Politiques des morts et pratiques des vivants : enjeux autour des morts en migration

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1059590ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1059590ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Groupe de recherche diversité urbaine

ISSN

1913-0708 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Afiouni, N. (2018). La gestion du pluralisme funéraire en France et en Grande-Bretagne. Les enjeux politiques, législatifs et identitaires. *Diversité urbaine*, 18, 31–45. <https://doi.org/10.7202/1059590ar>

### Résumé de l'article

Cet article se penche sur les demandes de carrés confessionnels musulmans en France et en Grande-Bretagne portées par les enfants issus de l'immigration, désormais citoyens français ou britanniques. Il propose une analyse de ces demandes qui les inscrit dans le registre de la citoyenneté et de l'égalité des droits et de la reconnaissance des particularismes culturels et religieux. Dans une première partie seront analysées les lois régissant les cimetières municipaux en France et en Grande-Bretagne. Une deuxième partie se penchera sur les articulations possibles avec le discours politique plus général sur la gestion de la pluralité culturelle et religieuse et les lois funéraires. Cette articulation s'avère beaucoup plus problématique et polémique en France qu'en Grande-Bretagne, comme le démontre la troisième partie, consacrée aux débats parlementaires qui ont entouré la question des carrés confessionnels en France. Dans une quatrième et dernière partie seront abordés les aménagements possibles et les solutions trouvées en Grande-Bretagne.

# La gestion du pluralisme funéraire en France et en Grande-Bretagne Les enjeux politiques, législatifs et identitaires

## Funerary Pluralism in France and Britain Legal, Political and Identity Considerations

**NADA AFIOUNI**

*Université Le Havre Normandie, Faculté des Affaires Internationales,  
nada.afioni@univ-lehavre.fr*

**RÉSUMÉ** ■ Cet article se penche sur les demandes de carrés confessionnels musulmans en France et en Grande-Bretagne portées par les enfants issus de l'immigration, désormais citoyens français ou britanniques. Il propose une analyse de ces demandes qui les inscrit dans le registre de la citoyenneté et de l'égalité des droits et de la reconnaissance des particularismes culturels et religieux. Dans une première partie seront analysées les lois régissant les cimetières municipaux en France et en Grande-Bretagne. Une deuxième partie se penchera sur les articulations possibles avec le discours politique plus général sur la gestion de la pluralité culturelle et religieuse et les lois funéraires. Cette articulation s'avère beaucoup plus problématique et polémique en France qu'en Grande-Bretagne, comme le démontre la troisième partie, consacrée aux débats parlementaires qui ont entouré la question des carrés confessionnels en France. Dans une quatrième et dernière partie seront abordés les aménagements possibles et les solutions trouvées en Grande-Bretagne.

**ABSTRACT** ■ In this article I try to shed light on the demands by citizens of immigrant background regarding Muslim burial places in France and Great Britain. I examine the relationship between these demands and the broader funerary legal framework in both countries. Bearing in mind that they are formulated by second and third generation immigrants acting as citizens, I analyze them in relation to national policies for accommodating cultural and religious difference in the two countries. I also look at the ambiguity and ambivalence that mark ongoing debates in the French parliament about Muslim burial places. I contrast this with the absence of controversy in Great Britain, as well as the practical measures that have been implemented in British municipal cemeteries.

**MOTS CLÉS** ■ Particularismes funéraires, islam, cimetières, citoyenneté, multiculturalisme.

**KEYWORDS** ■ Funerary particularities, Islam, burial places, citizenship, multiculturalism.

## Introduction

C'est dans la condition de l'installation définitive en France et en Grande-Bretagne que les musulmans, croyants pratiquants ou pas, revendiquent, au nom d'une fidélité à une filiation, une reconnaissance de l'islam dans la sphère publique en faisant la demande de lieux de sépulture musulmans. C'est en effet parmi les générations nées en France ou en Grande-Bretagne, qui n'ont pas hérité du mythe du retour, que se pose la question de ces lieux spécifiques confessionnels. Ces nouvelles générations deviennent, sans l'avoir réellement choisi, le porte-voix de l'attachement parental à un rituel cultuel mortuaire auquel elles sont parfois étrangères. Cette revendication, portée par les enfants issus de l'immigration, citoyens français ou britanniques, s'inscrit dans le registre de la citoyenneté et de l'égalité des droits. Elle pose la question de la reconnaissance institutionnelle des différences culturelles (Cesari 1997 : 78) et interpelle directement les discours officiels mis en place afin de gérer la pluralité, notamment le discours républicain laïque sur l'intégration et le discours multiculturel britannique (Afiouni 2011), avec la notion d'égalité de traitement des citoyens comme pivot des revendications. L'immigré, désormais citoyen, ramène sa mort particularisée dans l'arène publique. Même mort, l'Autre continue à revendiquer sa place sur le territoire national. Par ailleurs, il est certain que le passage du statut de migrant à celui de citoyen nécessite des adaptations dans le cadre législatif funéraire. Or, ce changement touche à l'idée que la société se fait d'elle-même. En effet, « le rituel funéraire dépasse la seule signification religieuse pour toucher à l'identité collective de la communauté » (Burkhalter 1998 : 67).

Afin d'approfondir ces réflexions, cet article propose, dans une première partie, d'analyser les lois régissant les cimetières municipaux en France et en Grande-Bretagne. Une deuxième partie s'intéressera aux articulations possibles avec le discours politique plus général sur la gestion de la pluralité culturelle et religieuse et les lois funéraires. Cette articulation s'avère beaucoup plus problématique et polémique en France qu'en Grande-Bretagne, comme le démontre la partie intitulée *La hantise du « communautarisme » funéraire* consacrée aux débats parlementaires qui ont entouré la question des carrés confessionnels en France. Dans une

troisième et dernière partie seront abordés les aménagements possibles et les solutions trouvées en Grande-Bretagne.

### **Le lien entre la politique publique de gestion de la pluralité culturelle et religieuse et la question funéraire**

Nous ne disposons ni en France ni en Grande-Bretagne de chiffres nationaux officiels spécifiques aux décès de musulmans sur les sols nationaux. Les estimations montrent que, jusqu'à la fin des années 1980, le rapatriement de la dépouille mortuaire des musulmans vers le pays d'origine constituait la norme ; en France et en Grande-Bretagne, les taux de rapatriement des corps étaient quasi identiques (Ansari 2007 : 557), oscillant entre 70 % et 80 % selon les sources<sup>1</sup>. Nous ne disposons pas non plus de chiffres officiels sur le nombre de carrés confessionnels dans les cimetières britanniques et français, mais au vu de la baisse nationale des rapatriements des dépouilles mortuaires et constatant la demande croissante de création de carrés confessionnels (Afiouni 2014), nous pouvons dire que la tendance actuelle est à l'inhumation en terre d'accueil. Si les estimations de taux de rapatriement des corps sont en baisse ces quinze dernières années, la diminution est plus sensible en Grande-Bretagne qu'en France. Cette baisse est en partie attribuable à l'évolution du cadre politique général, mais aussi à la législation funéraire de chaque pays et, plus particulièrement, à la gestion des cimetières, qu'elle soit publique ou privée, voire mixte.

Le lien entre la politique publique de gestion de la pluralité et la question funéraire est rarement explicite dans la structuration et la mise en place des politiques publiques. En effet, les autorités publiques chargées des politiques de gestion de la pluralité ont tardé à envisager les lois funéraires comme faisant partie de leur champ d'action.

Au moment du décès, plusieurs protagonistes entrent en scène : d'un côté, la personne décédée et le groupe (famille ou association) responsable d'accompagner le mort dans un rituel qui prend son sens dans sa culture et sa religion, de l'autre, les institutions étatiques (hôpital et administration) et les professionnels de la mort (pompes funèbres et cimetières) (Afiouni 2012). Tous doivent, à ce moment, négocier une formule qui paraît acceptable pour l'ensemble des protagonistes.

En Grande-Bretagne, les communautés musulmanes se sont appuyées sur les acquis du multiculturalisme et sur les chiffres du recensement national, qui, depuis 2001, comporte une question sur l'appartenance religieuse pour négocier et obtenir des mesures spécifiques concernant les rituels funéraires musulmans. Au vivre ensemble intégrant les spécificités de chaque communauté, ils ont ajouté le droit d'être enterrés

ensemble avec ces mêmes spécificités. Comme le cadre français républicain et laïque ne reconnaît pas le droit des groupes mais celui des individus, les demandes collectives ont du mal à se faire entendre. Dans certains cas, la demande de carrés confessionnels dans les cimetières municipaux est perçue comme une confiscation symbolique, voire une instrumentalisation, de l'espace public pour asseoir des revendications accusées d'être communautaristes.

Il est vrai que, par-delà la bienveillance ou l'hostilité du discours politique envers les demandes spécifiques, la nature du cadre législatif funéraire joue un rôle important en permettant ou non des évolutions ou des ajustements nécessaires pour certaines demandes particularisées.

## Le cadre législatif

Les formes de sépulture et les rites funéraires sont protégés par l'article 9 de la Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales. Ils sont une des composantes fondamentales de la liberté religieuse (Machelon 2006 : 60). Il existe cependant des spécificités nationales qui encadrent ce principe général.

### *Le cadre législatif en Grande-Bretagne*

En Grande-Bretagne, il y a différents types de cimetières<sup>2</sup> : les plus anciens, les *church of England churchyards*, ensuite les *municipal cemeteries* et, enfin, les *burial grounds*. C'est cette dernière catégorie qui élargit l'éventail du choix de l'inhumation. Elle relève du secteur privé et a pour principal but d'adapter l'offre à la demande. Les *burial grounds* se déclinent en *natural burial grounds*, *green burial*, et *woodland burial*. Ces sites funéraires peuvent être créés très facilement à l'initiative des communes, des individus ou des associations. Les opérateurs de *burial grounds* bénéficient d'une très grande liberté d'action ; en effet, s'il y a un cadre législatif clair pour les cimetières municipaux et les *church graveyards*, ce n'est pas le cas pour les *burial grounds* (DCA 2005 : 6). Le directeur d'Olney Green Burial m'a vanté la liberté d'action dont il bénéficiait<sup>3</sup> et a souligné, par contraste, le cadre législatif très restrictif qui encadre les *pets burial grounds*. En effet, contrairement aux cimetières des humains, ceux pour les animaux domestiques sont soumis à des inspections régulières du ministère de l'Environnement et des Zones rurales<sup>4</sup>. D'ailleurs, la possibilité de faire enterrer son animal de compagnie est un des éléments d'attractivité et de concurrence entre les différents sites. Le premier *natural burial ground* fut ouvert en 1993 par la municipalité de Carlisle. Depuis, beaucoup de particuliers et de communes ont suivi cet exemple

et se trouvent désormais en situation de concurrence. Pour faire la promotion de leur terrain, les cimetières sont devenus des communicants pour attirer plus de morts. Il est vrai que, de prime abord, la tâche peut sembler ardue. L'angle retenu par les *burial grounds*, pour communiquer et faire leur publicité, est celui de la possibilité de choisir : le droit au choix individuel est l'un de leurs principaux arguments de vente. Par ailleurs, ces sites de *natural burial* encouragent le *do it yourself*. Ils apparaissent ainsi, pour certains musulmans, comme une possible solution : le remplissage manuel de la fosse, l'absence de monument funéraire imposant. De plus, l'offre de linceuls écologiques à la place du cercueil, comme le *Leaf Cocoon*, ou *Bellacouche*, fabriqués à partir de laine de mouton ou de feuillage, constitue un bel exemple de syncrétisme improbable, ou quand le souci écologique coïncide avec certaines recommandations religieuses.

Les autorités municipales qui comptent parmi leur population des minorités religieuses ont élargi leur offre afin de répondre aux demandes particularisées (Afiouni 2012). C'est également la solution qui s'avère la moins onéreuse en comparaison avec les cimetières privés et les *burial grounds*.

Ainsi, cette gestion mixte des cimetières privés-publics permet aux minorités ethniques qui le souhaitent et qui en ont les moyens d'ouvrir leur propre cimetière (possibilité non offerte en France). C'est ainsi que le cimetière musulman Garden of Peace, dans l'Essex, a ouvert ses portes en 2002 et est devenu, depuis son agrandissement en 2006, le plus grand cimetière privé musulman du Royaume-Uni. Malgré la possibilité juridique de créer des cimetières privés musulmans en Grande-Bretagne, leur faible nombre indique que les autorités municipales ont réussi à répondre aux demandes des communautés musulmanes. D'ailleurs, depuis 2001, un représentant du Muslim Council of Britain siège au Burial and Cemeteries Advisory Group.

Il est cependant impossible pour l'instant, tout comme en France, d'avoir des chiffres nationaux concernant le nombre de carrés musulmans dans les cimetières municipaux. Les conclusions du rapport de 2004 du Home Office déplorent l'absence de vue d'ensemble sur cette question, ce qui peut laisser espérer que cette situation évolue.

Since there appears to be no single representative body for the Muslim community, it has not been possible to identify any centralised statistics or data holdings. It appears that most Muslim burials take place in local authority cemeteries in specially designated areas, but this would need confirmation through further research (Wilson et Robson 2004 : 36).

### *Le cadre législatif en France*

En France, les lois du 14 novembre 1881 et du 5 avril 1884 établissent la neutralité des cimetières. Ces derniers sont, à partir de la fin du 19<sup>e</sup> siècle, la propriété de la commune et sont donc gérés par l'État, exception faite pour l'Alsace et la Lorraine. Trois ans plus tard, la loi du 15 novembre 1887 autorise le choix des funérailles, religieuses ou civiles, ainsi que le choix du mode de sépulture, permettant ainsi la crémation (Moreaux 2000). La loi du 9 décembre 1905 prohibe toute distinction ou prescription particulière en raison des croyances ou du culte du défunt<sup>5</sup>. La loi du 8 janvier 1993, quant à elle, libéralise le monopole du marché des pompes funèbres. Cette dernière loi maintient le monopole communal en matière de création et d'extension des cimetières, mis en place en 1904 : « Le cimetière communal revêt un triple caractère : obligatoire, public et laïc » (Sueur et Lecerf 2006 : 104).

Il est clair que ces lois régissant le funéraire, édictées au début du siècle, s'adressaient à une société française religieusement homogène et où le pluralisme religieux restait cantonné aux diverses branches du christianisme. Or, la France d'aujourd'hui, riche de son héritage post-colonial, est aussi composée de familles issues des anciennes colonies françaises qui ne sont pas nécessairement chrétiennes et qui sont désormais durablement installées sur le sol français. Elles sont, pour la grande majorité, des citoyens français. Ainsi, les changements démographiques et le vieillissement des populations issues de l'immigration vont mettre sous tension la législation funéraire française essentiellement construite dans un rapport de force avec la religion catholique dominante au 19<sup>e</sup> siècle. C'est pour cela que, dès le milieu des années 1970, la question de l'inhumation des citoyens français musulmans sur le sol français a été posée au législateur avec les demandes d'aménagement et de création des carrés confessionnels.

Malgré cela, la législation en matière de carrés confessionnels reste assez réduite et se limite à trois circulaires du ministère de l'Intérieur : celles du 28 novembre 1975, du 14 février 1991 et du 19 février 2008, celle-ci étant la dernière en date. La circulaire de 1975 préconise « la création de carrés confessionnels » (Ministère de l'Intérieur 1975), et celle de 1991 « recommande d'accéder aux demandes particulières des familles de confession musulmane en ce qui concerne les prescriptions religieuses ou coutumières relatives aux funérailles et à l'inhumation de leurs défunts sous réserve du respect de la réglementation en matière sanitaire et d'hygiène » (Ministère de l'Intérieur 1991). Ni le principe de laïcité ni des préoccupations relatives à « l'intégration » n'y sont mis en avant. Cela fut fait en 2008 (Ministère de l'Intérieur 2008) ; cette dernière circulaire

souligne le lien entre le carré confessionnel musulman et l'intégration : « Si le principe de laïcité des lieux publics, en particulier des cimetières, doit être clairement affirmé, il paraît souhaitable, par souci d'intégration des familles issues de l'immigration, de favoriser l'inhumation de leurs proches sur le territoire français. » Elle poursuit : « Pour répondre favorablement aux familles souhaitant que leurs défunts reposent auprès de coreligionnaires, je vous demande d'encourager les maires à aménager, en fonction des demandes, des espaces regroupant les défunts de même confession. » Néanmoins, la circulaire précise que « les maires sont légitimes à refuser une demande si l'attache avec la commune n'est pas prouvée, en particulier dans le cadre d'une demande formulée pour une inhumation dans un espace confessionnel » (*ibid.*). On voit, avec ces trois circulaires, que le cadre législatif est assez minimaliste pour une question qui touche à l'intégration des morts et des vivants à la fois.

### **La hantise du « communautarisme » funéraire**

Néanmoins, la réflexion autour des lieux d'inhumation n'est pas absente des agendas des gouvernements successifs ; la question est abordée en 2003, en 2006, en 2013 et en 2014 dans cinq rapports parlementaires. L'analyse de la question des carrés confessionnels musulmans et juifs montre, d'une part, la prise de conscience du législateur de l'importance du lieu de sépulture dans le cadre de la politique d'intégration et, d'autre part, la crispation grandissante autour de cette thématique, et plus particulièrement autour des carrés confessionnels musulmans.

Le rapport Stasi, remis au président de la République en 2003, bien que portant sur des sujets qui vont au-delà de la simple question des carrés confessionnels, rappelle en préambule que : « neutralité et égalité vont de pair ». Le rapport rappelle que dans l'article 2 de la Constitution, la laïcité impose ainsi à la République d'assurer « l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. Les usagers doivent être traités de la même façon, quelles que puissent être leurs croyances religieuses » (Stasi 2003 : 22). Bien que le même rapport rappelle plus loin que « la laïcité ne peut servir d'alibi aux autorités municipales pour refuser que des tombes soient orientées dans les cimetières » (*ibid.* : 65), cette recommandation, qui n'a aucune valeur contraignante, est loin d'être respectée dans les faits.

Le rapport d'information de 2006 sur les perspectives de législation funéraire consacre également cinq pages à la question des carrés confessionnels qui se retrouvent, selon les auteurs, dans une « situation de relative insécurité juridique » (Sueur et Lecerf 2006 : 89). Le rapport répète que les arguments des deux communautés, musulmane et israélite, « en

faveur du développement de carrés confessionnels ou même de cimetières confessionnels sont la stabilisation et l'intégration des populations concernées» (*ibid.* : 90). Les auteurs reprennent la phrase du rapport Stasi citée plus haut et indiquent que, même si certaines demandes peuvent «être ressenties par une partie de la population comme un signe de cloisonnement, volontaire ou non, de certaines communautés [...], ce risque de communautarisme doit être nuancé. L'existence de cimetières ou carrés juifs et protestants n'a pas menacé l'unité de la République» (*ibid.* : 91). En guise de conclusion, les auteurs ne préconisent aucun changement législatif afin de «limiter les risques contentieux» (*ibid.* : 92).

On ne retrouve pas ce ton nuancé dans les conclusions de la Commission de réflexion juridique sur les relations des cultes avec les pouvoirs publics (Machelon 2006). Son rapport, remis au président de la République en 2006, consacre à la législation funéraire un chapitre de six pages (sur un total de 83). La Commission y rappelle le cadre français républicain et laïque et insiste sur la reconnaissance des droits individuels par opposition aux droits collectifs. Elle préconise «le regroupement de fait de sépultures, comme somme de décisions individuelles» et rappelle que «la séparation physique du carré avec le reste du cimetière ne paraît pas davantage pouvoir être envisagée, dans la mesure où elle entérinerait l'existence d'un espace réservé d'inspiration communautariste». De la même manière, la création d'un accès spécifique ne paraît pas acceptable. Les demandes des communautés musulmanes sont vues comme «une privatisation d'un espace public» qui est le cimetière et cela ne «paraît pas acceptable» (*ibid.* : 64). C'est pour cela que le rapport plaide pour la création de cimetières privés confessionnels<sup>6</sup>. On retrouve tout le vocabulaire lié aux vivants, la peur du communautarisme, la confiscation de l'espace public, mais appliqué au domaine des morts. Le rapporteur conclut que le cadre législatif était à même de répondre à cette nouvelle demande et qu'il ne préconisait donc pas de modification de législation : «[vos rapporteurs] ne préconisent donc pas de modification de la législation» (Sueur et Lecerf 2006 : 104).

Le quatrième rapport, *La grande nation – pour une société inclusive* (Tuot 2013), consacré à l'intégration des populations immigrées, constitue une rupture radicale de ton. L'auteur ironise sur la peur du communautarisme concernant les cimetières et souligne certaines incohérences dans le discours républicain d'intégration, notamment les injonctions contradictoires faites aux Français issus de l'immigration : «Soyez français, refusez la double nationalité, ne portez pas l'uniforme ailleurs, demeurez discret et intégré, n'arborez pas au stade le drapeau d'une autre nation, parlez français mais enterrez vos pères ailleurs ! Pourquoi cet acharnement contre un prétendu communautarisme ?» (*ibid.* : 40) On le voit, le

rapport Tuot bouscule le discours officiel et formule plusieurs recommandations pour un « vivre ensemble national ». Parmi ses recommandations, le rapport Tuot propose la consécration légale de la pratique des carrés confessionnels dans les cimetières communaux en soulignant que « [l]a fraternité, c'est aussi de se découvrir devant le convoi qui passe et de partager la douleur quand elle éclate au milieu de nous. Aucun musulman ne doit plus croire que la terre – sa terre, la nôtre – de France n'est pas la sienne » (*ibid.* : 39). Ce rapport est doublement intéressant, tout d'abord, par la nouveauté de son approche et ensuite, par l'unanimité de l'accueil négatif qu'il a reçu. En effet, la publication de ce rapport a provoqué un tollé qui a traversé toute la classe politique. Ainsi, Laurent Fabius, ministre des Affaires étrangères (2012-2016), a déclaré à propos de ce rapport : « Il ne faut pas prendre toutes les mouches qui volent pour des idées. » Alors que Marion Maréchal-Le Pen, députée du Front national, voit dans ce rapport « une réelle provocation à l'égard du modèle républicain laïque » (Le Point 2013), Jean François Copé, alors président de l'Union pour un mouvement populaire (UMP), accuse ce rapport « d'ériger le communautarisme en nouveau modèle pour la France » (Le Figaro 2013).

Dans son rapport, Tuot critique avec virulence le modèle d'intégration et dessine un modèle d'inclusion alternatif. Après la tempête médiatique qui a suivi sa publication, le rapport sera enterré sous le silence et l'oubli de ceux qui l'ont commandité.

Un an plus tard, en novembre 2014, le rapport d'information N° 94 déposé au Sénat par Esther Benbassa et Jean-René Lecerf suscite lui aussi des débats sans précédent. Ce rapport sur la lutte contre les discriminations sera débattu « pendant deux heures et demie » et, comme le souligne la sénatrice Benbassa : « De mémoire de sénateur, ça ne s'est pas souvent vu ! » (Kovacs 2014). Dans ce rapport, c'est la proposition 7, suggérant de conférer une base légale à la création des carrés confessionnels dans les cimetières municipaux, qui va soulever les critiques les plus virulentes : « On pensait qu'il n'y aurait pas de problèmes, surtout que des carrés juifs existent » (Vignal 2014).

À la lecture du rapport et des débats qui s'en sont suivis, il apparaît que la demande de carrés confessionnels a été soulevée par le Conseil représentatif des institutions juives de France (CRIF) et non par les musulmans (Benbassa et Lecerf 2014 : 49) : « Pour eux, le manque de place dans les cimetières pour l'inhumation de pratiquants de certains cultes constitue en soi une discrimination religieuse. » Or, l'analyse des débats entre les sénateurs qui ont suivi la présentation du rapport montre que toutes les interventions, qu'elles soient en faveur ou en défaveur des carrés confessionnels, portaient non pas sur les carrés juifs, ce qui semblerait logique, vu que la demande avait été exprimée par le CRIF, mais sur les

carrés confessionnels musulmans. Ainsi Jean-Pierre Sueur de citer en premier exemple une femme musulmane mariée à un chrétien et, en deuxième exemple, la demande de Harki d'avoir un carré musulman distinct. L'intervention de Thani Mohamed Soilihi en faveur de la création de carrés confessionnels cite aussi à titre d'exemple la dichotomie existant à Mayotte entre musulmans et chrétiens. Quant à Jean Louis, il ne se contente pas de prendre le cas des carrés musulmans, dans son intervention. Il souligne les risques liés à la pluralité religieuse, mais également à la diversité au sein de l'islam :

Pour ce qui est des carrés confessionnels, pourquoi choisir telle religion plutôt que telle autre ? Si on réalise des carrés confessionnels, il faut que toutes les religions puissent avoir le leur. La France n'a pas à reconnaître telle religion qui se met plus en avant que telle autre, et dont on parle davantage. Il va donc falloir prévoir un carré hindouiste, un carré de toutes les religions d'Extrême-Orient, etc., sans oublier toutes les succursales des religions – et la religion musulmane n'en manque pas ! Chaque succursale va donc vouloir son carré confessionnel : on sait où cela commence, mais on ne sait pas où cela s'arrête ! (Benbassa et Lecerf 2014)

La focalisation des échanges autour de carrés confessionnels musulmans a poussé le rapporteur Lecerf à préciser, dans une tentative infructueuse de calmer les débats, que ce « sont les représentants de la religion juive qui ont introduit ce problème, et non les musulmans » (*ibid.* : 90). Au-delà des polémiques suscitées par ce rapport et abondamment relayées par la presse<sup>7</sup>, l'absence de loi sur les carrés confessionnels conduit à une fragmentation du paysage funéraire national et renvoie les décisions à l'échelle locale. Tous les rapports parlementaires analysés ici évoquent la nécessité d'un cadre législatif clair. L'Association des maires de France<sup>8</sup> (2001), dont les membres sont en première ligne face aux demandes de carrés musulmans, a regretté de ne pas bénéficier du « contexte législatif et réglementaire » nécessaire afin d'avoir des « garanties juridiques suffisantes ».

Selon le président du Conseil régional du culte musulman (CRCM) de la région Rhône-Alpes, il faudrait 600 carrés confessionnels musulmans, contre les 70 qu'on compte actuellement. Ce très faible nombre expliquerait, selon lui, le pourcentage élevé d'inhumations des défunts musulmans dans leur pays d'origine, soit 80 %. Ces chiffres sont corroborés par le rapport de la mission d'information sur le Bilan et les perspectives de la législation funéraire, *Sérénité des vivants et respect des défunts* (Sueur et Lecerf 2006 : 104), qui relève que l'absence de carrés confessionnels constituerait la cause majeure de cette expatriation des corps des musulmans décédés en France, bien qu'un nombre croissant d'entre eux soient de nationalité française.

Ainsi, la mise en place de carrés musulmans est laissée à l'entière discrétion des municipalités qui, par-delà les clivages gauche-droite, oscillent entre une hostilité sourde, pour ne pas dire une franche résistance, et une volonté de coopération.

## **Les aménagements possibles en Grande-Bretagne et impossibles en France**

L'étude du paysage funéraire dans deux villes, Le Havre et Southampton (Afiouni 2012), qui toutes deux ont des carrés confessionnels musulmans dans leurs cimetières municipaux, permet une analyse ancrée dans la pratique du terrain afin de voir concrètement comment se négocient les spécificités des rites et leur articulation avec la législation.

Le premier élément frappant est que les familles adaptent leur demande à ce qui leur semble négociable dans le cadre de la philosophie et des politiques publiques de chaque pays (Afiouni 2014). En effet, sur les cinq recommandations de l'islam concernant l'inhumation, la recommandation de l'enterrement en linceul sans cercueil est l'exemple le plus pertinent de la différence entre les approches française et britannique. En France, la question est totalement écartée, considérée comme non négociable pour raison de santé publique<sup>9</sup>. C'est donc une revendication qui n'est même pas mise en avant par les porte-parole des communautés musulmanes en France, qui se concentrent essentiellement sur la création de carrés et sur l'obtention de garantie par rapport à l'exhumation des corps. Le traitement est tout autre en Grande-Bretagne : la Municipalité de Southampton a estimé que, si le cadavre ne présente pas de risques de contamination, l'inhumation avec un linceul peut être acceptée quand la nature du sol le permet (c'est le cas dans l'un des deux cimetières de la ville). En effet, l'absence de cercueil pose un réel problème technique en matière d'affaissement du sol, surtout si ce dernier est très humide et argileux. Afin de relever ce défi de l'affaissement des tombes, plusieurs techniques ont été testées ; un coffrage en bois est effectué à l'intérieur de la cavité afin de freiner l'infiltration des eaux, mais uniquement sur les bords de la fosse afin de pouvoir déposer le corps à même le sol. Une fois la fosse comblée par la famille du défunt, les employés municipaux procèdent à la fabrication d'un plafond en bois permettant de stabiliser le sol. Cette technique, introduite en 2003, nécessite l'intervention régulière des employés municipaux et occasionne des dépenses à la municipalité en heures supplémentaires. C'est pour cela qu'une nouvelle technique, qui a reçu l'aval des représentants des communautés musulmanes, a été mise en place fin 2010, début 2011. Cette dernière, moins chère et plus rapide, consiste à mettre le corps à même le sol et à le recouvrir d'une

sorte de cloche en plexiglas, matière moins chère et plus résistante que le coffrage en bois.

En ce qui concerne la recommandation musulmane de procéder à l'inhumation le plus rapidement possible, les autorités municipales de Southampton ont, là aussi, trouvé des solutions : les tombes précreusées orientées vers la Mecque. Il y a en effet toujours deux cavités creusées en avance dans le carré musulman afin de permettre à la famille du défunt d'enterrer le corps même en dehors des heures d'ouverture du cimetière et durant les jours fériés. Cependant, afin de limiter les dépenses en heures supplémentaires, la famille du défunt se charge manuellement du remplissage de la tombe, sans assistance des employés municipaux.

On voit dans cet exemple la propension britannique à chercher des solutions qui prennent acte de la diversité et de la complexité existantes, contrairement aux autorités françaises, qui pratiquent la transcendance théorique. Néanmoins, il reste à analyser si la volonté – ou l'absence de volonté – d'adaptation des pratiques funéraires des communautés musulmanes en France et en Grande-Bretagne au cadre politique des sociétés d'accueil tient d'une logique d'intégration dans les paysages nationaux respectifs.

## Conclusion

Ainsi, on peut interpréter cette demande de carrés musulmans comme un aboutissement logique des politiques d'intégration, comme une adoption définitive de la part des jeunes générations de la France, non seulement comme terre d'accueil, mais aussi comme dernière demeure pour leurs parents. Ainsi, comme l'écrit Leila Bencharif, « le lieu d'enterrement peut-il être interprété soit comme une forme d'enracinement dans un espace donné, soit comme la traduction d'une logique d'assignation » (1996 : 228). C'est au nom d'une citoyenneté multiculturelle et au nom de la reconnaissance de la citoyenneté des *British Muslims* (Modood 2007) que les mêmes revendications sont formulées en Grande-Bretagne, où le multiculturalisme a longtemps essayé, et essaie encore, d'articuler les différences culturelles. En France, où « la différence est un impensé politique » (Cesari 1997 : 88), l'universalisme abstrait de la République française peine à faire face à des demandes spécifiques concrètes émanant notamment de la communauté musulmane qui, paradoxalement, est désignée régulièrement dans la presse et dans les discours politiques comme différente : c'est *l'autre* par excellence, mais cet *autre* est là pour rester éternellement. Ce ne sont pas les morts qui posent problème, mais leur inscription dans une mémoire et un récit national collectifs.

## Notes

1. L'étude de l'Institut national d'études démographiques (INED) montre que, parmi les migrants, le taux de rapatriement du corps est élevé. Mais concernant les migrants musulmans, les taux sont sensiblement plus élevés (Attias-Donfut et Wolff 2005 : 829). Voir aussi à ce sujet Aggoun (2006).
2. Ils étaient sous l'autorité du ministère de l'Intérieur; depuis 2005, ils sont régis par le Department for Constitutional Affairs (DCA).
3. Entretien réalisé en octobre 2013, Olney Green Burial, Milton Keynes.
4. C'est l'Agence de l'environnement (Environment Agency) qui fait les inspections sous la tutelle du ministère de l'Environnement et des Zones rurales (Department for the Environment and Rural Affairs).
5. Article L. 2213-9 du code général des collectivités territoriales.
6. Cette proposition est explicitement écartée par la circulaire de 2008 (Ministère de l'Intérieur, France).
7. La presse a unanimement pris le parti de relayer le caractère polémique du rapport, en relayant aussi la focalisation sur l'islam et son caractère communément admis comme problématique. Ainsi le *Nouvel Obs* titrait le 12 novembre 2014 : « Discrimination, fait religieux, un rapport adopté dans la douleur au Sénat ».
8. Dans le rapport de son groupe de travail « Lieux de culte musulmans et lieux de sépulture » (juin 2001).
9. Il est vrai qu'historiquement, en Europe, l'utilisation d'un cercueil a été imposée pour des raisons de santé et de salubrité publiques afin de lutter contre la contamination virale et bactériologique et contre la propagation des maladies.

## Bibliographie

- Afiouni, N., 2014. « The Death of Immigrants in Britain and France », in R. Garbay et p. Schnapper (dir.), *The Politics of Ethnic Diversity in the British Isles*. Londres, Palgrave Macmillan, p. 74-89.
- Afiouni, N., 2012. « Les carrés musulmans à Southampton et au Havre : témoignages des politiques française et britannique de la gestion de la pluralité », *Observatoire de la société britannique*, n° 13, p. 83-100.
- Afiouni, N., 2011. « Les cimetières britanniques à l'image du multiculturalisme britannique ? L'exemple de Southampton », in M. Prum (dir.), *Sexe, race et mixité dans l'aire anglophone*. Paris, L'Harmattan, p. 157-171.
- Aggoun, A., 2006. *Les musulmans face à la mort en France*. Paris, Vuibert.
- Ansari, H., 2007. « 'Burying the Dead' : Making Muslim Space in Britain », *Historical Research*, vol. 80, n° 210, p. 545-566.
- Attias-Donfut, C. et F. C. Wolff, 2005. « Le lieu d'enterrement des personnes nées hors de France », *Population INED*, n° 5-6, p. 813-836.
- Benbassa, E. et J.-R. Lecerf, 2014. « La lutte contre les discriminations de l'incantation à l'action ». Rapport d'information n° 94. <http://www.senat.fr/rap/r14-094/r14-094.html> [consulté le 1<sup>er</sup> mai 2017].
- Bencharif, L., 1996. « L'émergence d'un islam public à Saint-Étienne : la question des lieux de culte », *Revue de géographie de Lyon*, vol. 71, n° 3, p. 223-231.
- Burkhalter, S., 1998. « La question du cimetière islamique en Suisse : quels enjeux pour la communauté musulmane ? », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 14, n° 3, p. 61-75.

- Cesari, J., 1997. « L'islam à domicile », *Communications*, vol. 65, p. 77-89.
- Chaib, Y., 2000. *L'émigré et la mort : la mort musulmane en France*. Aix-en-Provence, Edisud.
- Department for Constitutional Affairs, 2005. *Guide for Burial Ground Managers*. <https://www.gov.uk/government/publications/burial-grounds-guidance-for-managers> [consulté le 3 juin 2018].
- Harzoune, M., 2013. « Le rapport Tuot a-t-il un avenir? », *Hommes et migrations*, n° 1302, p. 170-174.
- Kovacs, S., 2014. « Sénat : un rapport pour les statistiques ethniques », *Le Figaro*, 11 novembre. <http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2014/11/11/01016-20141111ARTFIG00167-senat-un-rapport-pour-les-statistiques-ethniques.php> [consulté le 3 juin 2018].
- Le Figaro*, 2013. « Rapport sur l'intégration : Jean-Marc Ayrault accuse Copé de "mensonge" », publié le 13 décembre. <http://www.lefigaro.fr/politique/2013/12/13/01002-20131213ARTFIG00408-rapport-sur-l-integration-jean-marc-ayrault-accuse-cope-de-mensonge.php> [consulté le 3 juin 2018].
- Le Nouvel Obs*, 2014. « Discrimination, fait religieux, un rapport adopté dans la douleur au Sénat », publié le 12 novembre. <https://www.nouvelobs.com/education/20141112.AFP0605/discriminations-fait-religieux-un-rapport-adopte-dans-la-douleur-au-senat.html> [consulté le 3 juin 2018].
- Le Point, 2013. « Rapport sur l'intégration : "On sert la soupe aux islamistes" », publié le 17 décembre. [http://www.lepoint.fr/societe/rapport-sur-l-integration-on-sert-la-soupe-aux-islamistes-17-12-2013-1770634\\_23.php](http://www.lepoint.fr/societe/rapport-sur-l-integration-on-sert-la-soupe-aux-islamistes-17-12-2013-1770634_23.php) [consulté le 3 juin 2018].
- Machelon, J.-P., 2006. *Les relations des cultes avec les pouvoirs publics*. Rapport remis au ministère de l'Intérieur. Paris, La Documentation française. <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/rapports-publics/064000727/index.shtml> [consulté le 16 avril 2016].
- Ministère de l'Intérieur, 2008. Circulaire du 19 février, « Police des lieux de sépultures : Aménagement des cimetières-Regroupements confessionnels des sépultures », NOR/INT/A/08/00038/C.
- Ministère de l'Intérieur, 1991. Circulaire n° 91-30 du 14 février.
- Ministère de l'Intérieur, 1975. Circulaire n° 75-603 du 28 novembre.
- Modood, T., 2007. *Multiculturalism : A Civic Idea*. Cambridge, Polity Press.
- Moreaux, P., 2000. « Quelques aspects de l'histoire funéraire dans la civilisation judéo-chrétienne en France », in M. Hanus (dir.), *La mort aujourd'hui*. Paris, Frison-Roche.
- Stasi, B., 2003. *Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République : rapport au Président de la République*. Paris, La Documentation française. <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/rapports-publics/034000725/index.shtml> [consulté le 1<sup>er</sup> septembre 2015].
- Sueur, J.-P. et J.-R. Lecerf, 2006. *Rapport d'information fait au nom de la commission des Lois constitutionnelles, de législation, du suffrage universel, du Règlement et d'administration générale par la mission d'information sur le bilan et les perspectives de la législation funéraire*. Rapport n° 372 du Sénat. Paris, La Documentation française. <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/rapports-publics/064000523/index.shtml> [consulté le 3 juin 2018].

- Tuot, T., 2013. *La grande nation : pour une société inclusive*. Rapport remis au Premier ministre sur la refondation des politiques d'intégration. Paris, La Documentation française. <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/rapports-publics/134000099/index.shtml> [consulté le 3 juin 2018].
- Vignal, F., 2014. « Carrés musulmans, fait religieux enseigné à l'école : le Sénat adopte un rapport polémique », *Public Sénat*, 12 novembre. <http://www.publicsenat.fr/lcp/politique/carres-musulmans-fait-religieux-enseigne-l-ecole-senat-adopte-un-rapport-polemique-719> [consulté le 9 novembre 2015].
- Wilson, B. et J. Robson, 2004. *Cemeteries and their Management, Building a Safe, Just and Tolerant Country*, Home Office online report, 1/04.

## Diversité urbaine



# Carrés, cimetières et musulmans. Les impensés de l'immigration et de la citoyenneté au Québec

## Burial Spaces, Cemeteries and Muslims. The Forgotten Dimensions of Immigration and Citizenship in Québec

Lilyane Rachédi, Mouloud Idir et Javorka Sarenac

Volume 18, 2018

Politiques des morts et pratiques des vivants : enjeux autour des morts en migration

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1059591ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1059591ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Groupe de recherche diversité urbaine

ISSN

1913-0708 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Rachédi, L., Idir, M. & Sarenac, J. (2018). Carrés, cimetières et musulmans. Les impensés de l'immigration et de la citoyenneté au Québec. *Diversité urbaine*, 18, 47–66. <https://doi.org/10.7202/1059591ar>

### Résumé de l'article

Cet article présente l'analyse des résultats d'une étude commandée par le ministère de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion, portant sur les besoins et les enjeux entourant les demandes de terrains confessionnels pour les personnes de confession ou de culture musulmane au Québec. Il ne présente pas d'hypothèse scientifique en soi. Il propose d'abord de considérer les lieux de sépulture comme marqueurs de temporalité et d'intégration. Ensuite, les résultats démontrent un processus de négociation de la norme religieuse de la part des musulmans, entre autres, pour soutenir le deuil. Enfin, l'étude insiste sur l'urgence de considérer très sérieusement le sentiment d'islamophobie vécu et de traiter de l'enjeu des lieux de sépulture dans une optique de citoyenneté active et d'égalité.

# **Carrés, cimetières et musulmans. Les impensés de l'immigration et de la citoyenneté au Québec**

## **Burial Spaces, Cemeteries and Muslims. The Forgotten Dimensions of Immigration and Citizenship in Québec**

**LILYANE RACHÉDI**

*Université du Québec à Montréal, École de travail social,  
rachedi.lilyane@uqam.ca*

**MOULOUD IDIR**

*Centre justice et foi, coordonnateur du webzine Vivre ensemble,  
midir@cjf.qc.ca*

**JAVORKA SARENAC**

*Doctorante, doctorat conjoint en travail social (Université du Québec  
à Montréal, université de Montréal, Université McGill),  
zivanovic\_sarenac.javorka@uqam.ca*

**RÉSUMÉ** ■ Cet article présente l'analyse des résultats d'une étude commandée par le ministère de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion, portant sur les besoins et les enjeux entourant les demandes de terrains confessionnels pour les personnes de confession ou de culture musulmane au Québec. Il ne présente pas d'hypothèse scientifique en soi. Il propose d'abord de considérer les lieux de sépulture comme marqueurs de temporalité et d'intégration. Ensuite, les résultats démontrent un processus de négociation de la norme religieuse de la part des musulmans, entre autres, pour soutenir le deuil. Enfin, l'étude insiste sur l'urgence de considérer très sérieusement le sentiment d'islamophobie vécu et de traiter de l'enjeu des lieux de sépulture dans une optique de citoyenneté active et d'égalité.

**ABSTRACT** ■ This article presents an analysis of results of a study commissioned by the Ministère de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion (Québec) regarding needs arising from the requests by denominational religious institutions for cemetery land allotted to persons of Islamic faith or culture in Quebec. We do not offer a scientific hypothesis. Rather, we propose, to look at places of burial as markers of temporality and integration. The results of the study indicate, among other things, a process of negotiation of religious norms on the part of Muslims so as to support those in mourning. Finally, we emphasize the urgent need for serious consideration of islamophobia as it is actually experienced, along with the necessity of dealing with the issue of the places of burial from the standpoint of active citizenship and equality.

**MOTS CLÉS** ■ Musulmans, sépulture, islamophobie, citoyenneté, laïcité.

**KEYWORDS** ■ Muslims, burial, islamophobia, citizenship, secularism.

*Le droit de la personne est d'avoir le choix d'être enterrée ici dans un cimetière musulman, dans un cimetière multiconfessionnel ou d'être envoyée au pays d'origine. Donc, d'avoir un cimetière est un droit, ce n'est pas un privilège. C'est notre droit et il faut respecter cela. Dès qu'on pose nos pieds ici, on respecte les lois du Québec, on n'est pas privilégiés, mais on sait nos droits aussi. Nous sommes des citoyens à part entière<sup>1</sup> (homme, consultation de groupe, région).*

## Introduction et contexte de la problématique

De manière générale, le climat international est caractérisé par une montée de la xénophobie et de l'islamophobie en particulier (Asal 2017 ; Morgan et Poynting 2012) et par une « droitisation » des idées politiques. Le Québec, quant à lui, n'est pas épargné par ces réalités et a été secoué depuis une dizaine d'années par plusieurs événements majeurs en lien avec la diversité culturelle et religieuse : la crise des accommodements raisonnables (2008), le Projet de loi n° 60 sur la « Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement » (2014), les attentats à la grande mosquée de Québec (2017) et, plus récemment, l'adoption de la loi n° 62 sur la neutralité religieuse de l'État (2017). Cette loi prévoit, entre autres, que les services publics soient dispensés et reçus à visage découvert. Enfin, l'année 2017 a aussi été marquée par l'abolition de la Commission sur le racisme et la discrimination systémique, ainsi que par la fausse nouvelle<sup>2</sup>, initiée par la chaîne télévisée TVA, selon laquelle des adeptes d'une mosquée auraient refusé la présence de femmes sur un chantier à proximité de leur lieu de culte. Ces événements ont suscité dans l'espace public de vives réactions, souvent très polarisées, dont plusieurs critiquant vivement l'idée même d'un Québec raciste, le tout se cristallisant autour des musulmans et surtout des femmes musulmanes voilées. Plusieurs auteurs ont souligné la part de responsabilité des médias et des réseaux sociaux dans le traitement de ces événements qui ont parfois galvanisé une propagande haineuse à l'égard des musulmans (Nadeau et Helly 2016 ; Potvin 2017, 2010). Il faut noter qu'actuellement, on dénombre environ 3 % de personnes qui sont musulmanes au Québec, ce qui fait de l'islam la deuxième grande religion de la province. En parallèle, il convient de souligner que depuis plusieurs mois des groupes et des groupuscules de droite et

d'extrême droite, anti-immigration, affichent de nouvelles légitimité et visibilité (Guay et Dolan 2017 ; Potvin 2017) dans l'espace québécois (ex. : Pegida Québec, La Meute, Remigration, Atalante, Soldats d'Odin, etc.). Dans un contexte de montée et de durcissement du nationalisme québécois, ces mouvements identitaires, racistes et d'extrême droite s'accroissent (Campana et Helly 2018 ; Guay et Dolan 2017). Néanmoins, il existe un grand contraste entre la situation du Québec et celle que vivent d'autres pays comme la France, les pays nordiques et les États-Unis (Guay et Dolan 2017). En effet, les groupes populistes identitaires du Québec sont plutôt nébuleux et sont davantage composés de personnes dans la cinquantaine. Leur rhétorique populiste est « plus différentialiste qu'inégalitaire, cherchant moins à inférioriser un groupe qu'à l'exclure pour conserver une unité culturelle présumée, se défendant ainsi d'être raciste » (Potvin 2017 : 52).

Le sujet de la mort des musulmans se pose dans ce climat sociopolitique particulier et dans un contexte d'islam minoritaire. Au Québec, il y a encore peu d'études qui portent sur ces croisements, contrairement à plusieurs travaux en Europe (voir notamment les écrits d'Aggoun [2006]). Plusieurs conférenciers du Centre interuniversitaire et interdisciplinaire d'études sur les lettres, les arts et les traditions (CELAT) et, spécifiquement, Dimé et Fall (2011) ont fait émerger cette réflexion sur la mort musulmane en contexte d'islam minoritaire. En ces termes, et avec l'affirmation de l'existence d'un islam au Québec, les auteurs soulignaient que des signes montraient « que dans la communauté musulmane, le mythe du retour au pays pour y vieillir et mourir s'estompe » (*ibid.* : 14). Ces mêmes auteurs relèvent les enjeux d'intégration et de vivre ensemble, compte tenu du fait que ce que « la population francophone d'accueil commence à découvrir avec surprise et angoisse, c'est que cette immigration fait le choix de rester et construit de plus en plus les signes visibles d'un projet de permanence » (*ibid.* : 15-16). Plusieurs questions émergent alors sur les adaptations nécessaires et les aménagements dans des situations inédites pour les musulmans du Québec.

Nous postulons que cette surprise de la présence permanente est encore bien vivante et tenace quand on s'intéresse aux enjeux entourant la mort en contexte migratoire pour les musulmans. Force est de constater alors que la mort musulmane demeure un impensé de l'immigration et de la citoyenneté du point de vue des politiques et des règlements entourant les lieux de sépulture spécifiquement. Comme nous l'avons suggéré dans les lignes précédentes, ceci ne veut pas dire qu'aucun intellectuel ne s'est penché sur ces enjeux. Nous recourons à la notion d'impensé parce qu'elle permet de ne pas perdre de vue que la citoyenneté n'est pas automatiquement égalitaire ou inclusive. Elle comporte différents angles

morts et, par voie de conséquence, différentes formes historiques de sujétion et d'exclusion<sup>3</sup> que ne manque pas d'éclairer à nouveaux frais l'enjeu autour de l'attribution des lieux de sépulture. Rien n'est naturellement égalitaire sur ces enjeux. L'égalité exige trop souvent qu'on la fasse advenir en bousculant les logiques de fonctionnement « naturelles » de nos institutions.

*L'étude sur les besoins et pratiques en matière d'attribution et de gestion des lieux de sépulture musulmans au Québec* dont il sera question dans le présent article ne peut se soustraire bien évidemment de ce contexte « frileux » et tendu. Elle a été commandée par le ministère de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion (MIDI) à la suite de l'attentat à la grande mosquée de Québec qui a fait six morts et plusieurs blessés en janvier 2017. Cette tuerie perpétrée par Alexandre Bissonnette a constitué une véritable onde de choc dans la société québécoise et est devenue, selon Influence communication, la nouvelle la plus médiatisée sur sept jours : « C'est aussi le dossier qui a fait le plus parler du Québec dans les médias étrangers<sup>4</sup>. » Il est à noter qu'il s'agit de la première fois qu'un attentat contre une mosquée est perpétré en Occident. Cet événement tragique a mis sur la place publique la problématique de l'islamophobie, d'une part, et la carence de lieux de sépulture pour les personnes de confession musulmane, d'autre part. Ainsi, à l'été 2017, le maire de Québec, Régis Labeaume, annonçait la vente d'un terrain pour établir un cimetière musulman dans l'arrondissement de Sainte-Foy. Cette annonce faisait suite au référendum qui a eu lieu à Saint-Apollinaire en juillet 2017 et qui rejetait la demande d'établir un cimetière musulman sur la Rive-Sud. Précisément, les sépultures musulmanes se répartissent généralement en deux catégories : les cimetières musulmans autonomes, qui disposent de leur propre terrain (cimetière islamique ou musulman), et les carrés musulmans, c'est-à-dire des espaces réservés à l'inhumation de personnes musulmanes dans des cimetières déjà existants et multiconfessionnels. Les choix d'inhumation qui s'offrent aux musulmans actuellement au Québec sont les suivants :

- dans un cimetière catholique ;
- dans les deux cimetières islamiques de Laval et dans le récent cimetière musulman du sud-est du Québec (coopérative funéraire musulmane) ;
- dans les quatre carrés musulmans (Saint-Augustin-de-Desmaures, Laval, Brossard et île de Montréal) ;
- dans le pays d'origine (rapatriement).

En 2017, au moment de la rédaction de cet article, il existait donc sept lieux de sépulture musulmans au Québec, principalement concentrés à Montréal et dans sa banlieue. Un projet de cimetière est en cours dans la

ville de Québec. Au Canada, il existerait une vingtaine de lieux de sépulture musulmans répartis dans différentes provinces (l'Ontario étant la province qui en compte le plus).

Le projet financé par le MIDI est organisé autour de plusieurs objectifs, dont celui d'établir les besoins des personnes de confession musulmane et les enjeux entourant les demandes d'attribution de terrains confessionnels de la part des musulmans au Québec. Cet article présente l'analyse des résultats de ces besoins et se divise en trois sections. La première présente la procédure méthodologique utilisée pour recueillir les perspectives relatives aux besoins des personnes de confession musulmane ainsi que le portrait des personnes rencontrées. La deuxième partie catégorise les besoins nommés par ces dernières. La stratégie de rédaction se voulant au plus proche du discours des participants, plusieurs extraits de verbatims seront cités pour illustrer chacun des besoins. À la suite de ces deux sections plutôt descriptives, la troisième section, quant à elle, présente trois axes d'analyse portant d'abord sur les sépultures comme marqueurs de la temporalité, de l'intégration et de la citoyenneté des musulmans au Québec. Au cœur de ces enjeux de sépulture, nous verrons ensuite que la négociation de la norme religieuse vient, essentiellement, soutenir le processus de deuil. Enfin, nous insisterons sur l'urgence morale, éthique et politique de traiter les lieux de sépulture musulmans comme un droit citoyen et démocratique légitime.

La conclusion évoque l'altérité musulmane et les enjeux d'exclusion qui y sont sous-jacents, car étant au cœur des débats sur les besoins en matière de sépultures.

### **Méthodologie utilisée : un processus de consultation et une discussion ouverte**

Pour connaître les besoins des personnes de confession musulmane en matière de lieux de sépulture, nous avons procédé à des consultations individuelles et de groupe à Montréal et en région. Sherbrooke et Granby ont été choisies pour des raisons essentiellement pragmatiques (proximité avec Montréal pour les déplacements), mais aussi parce que ces villes sont ciblées par la régionalisation de l'immigration. De plus, Sherbrooke a sa propre mosquée et a déjà essayé plusieurs refus à ses demandes de terrain confessionnel. Le recrutement s'est fait dans les réseaux et les organismes du milieu, sur une base volontaire et selon un principe d'auto-identification. En ce sens, les participants devaient s'identifier comme étant de confession ou de culture musulmane (les deux n'étant pas mutuellement exclusives), et ce, indépendamment de leur rapport à la pratique religieuse. Nous avons respecté les principes éthiques de

base: avant de commencer chaque consultation, nous avons informé les participants de notre obligation et de notre engagement à préserver leur anonymat et la confidentialité de leurs propos. Avec leur accord, nous avons enregistré les consultations à des fins de collecte de données qualitatives et d'analyse thématique. Ces enregistrements ont ensuite été systématiquement détruits.

Les consultations se sont déroulées de mars à mai 2017 à Montréal et en région, spécifiquement à Sherbrooke et à Granby. Au total, 37 adultes ont été rencontrés: 13 hommes et 24 femmes âgés de 24 à 66 ans. Nous avons tenu à diversifier les régions d'origine (Maghreb, Afrique subsaharienne, Europe, Asie, France d'outre-mer [DOM-TOM] et Québec/Canada) et les profils sociodémographiques (statut socioprofessionnel, âge, éducation, durée d'installation au Québec, etc.). Enfin, cinq participants sont des personnes converties à l'islam. Nous avons réalisé les entrevues dans des organismes communautaires, au domicile des participants et dans des endroits publics. Ces personnes voulaient se prononcer sur la thématique de la mort en contexte migratoire. Les axes de discussion, composés de questions ouvertes, s'articulaient autour des préoccupations, des réflexions ou des appréhensions suscitées par l'enjeu du lieu de sépulture et de la mort en contexte migratoire, spécifiquement en contexte d'islam minoritaire. Ainsi, concernant les axes de discussion, nous avons rappelé aux participants que ce projet à remettre au MIDI visait à déterminer les besoins et les préoccupations des personnes s'identifiant comme musulmanes et à discuter de leur rapport à la mort en contexte migratoire.

Les axes de discussion s'articulaient donc autour des questions suivantes:

- Qu'est-ce que cet enjeu (autour de la mort et des sépultures) suscite comme réflexion ou appréhension pour vous?
- Cela fait-il partie de vos préoccupations?
- Avez-vous déjà entamé des démarches concrètes (testament, cimetière) par rapport à cette réflexion?
- Votre réflexion en la matière a-t-elle changé depuis que vous êtes ici (au Québec)?
- Quel est le sentiment général que vous avez sur cette question dans le contexte québécois actuel?
- Le fait d'être enterré ici a-t-il une signification particulière pour vous?
- De quoi le débat sur les sépultures musulmanes en contexte québécois est-il, selon vous, l'illustration en ce qui concerne le rapport à l'altérité?

Des transcriptions et des synthèses ont été faites pour chacune des consultations. Nous avons ensuite procédé à une analyse thématique classique.

TABLEAU 1

## Consultations selon le lieu de résidence, le style de consultation et le genre

| Lieu     | Consultations de groupe                                   | Consultations individuelles | Genre                  |
|----------|-----------------------------------------------------------|-----------------------------|------------------------|
| Montréal | 3<br>(16 personnes, en moyenne<br>5 personnes par groupe) | 3                           | 4 hommes<br>15 femmes  |
| Région   | 1<br>(7 personnes)                                        | 11<br>(dont 2 couples)      | 9 hommes<br>9 femmes   |
| Total    | 4<br>(23 personnes)                                       | 14                          | 13 hommes<br>24 femmes |

## Résultats : les besoins identifiés par les participants

Cette partie se divise en deux sections, l'une réservée aux besoins généraux exprimés par les participants et l'autre, aux besoins en matière de sépulture.

*Besoins généraux*

Les besoins généraux et transversaux à toutes les consultations s'articulent autour de deux aspects : la nécessité de considérer le poids de la représentation négative des musulmans au Québec et le besoin d'information, lié à la méconnaissance de ces derniers, en ce qui a trait à la gestion de la mort au Québec.

En ce qui concerne les représentations véhiculées au sujet des musulmans, il faut insister sur la nécessité de considérer la pluralité des Québécois musulmans dans toute réflexion menée par les décideurs. Les personnes rencontrées souhaitent que les Québécois ainsi que les instances gouvernementales cessent de les percevoir comme « une communauté musulmane » homogène. Les participants exposent bien la diversité existant parmi les musulmans (religieuse, ethnique, générationnelle, etc.) et la nécessité d'en tenir compte dans le discours public. De plus, le sentiment d'être encore considéré comme une « excroissance » de la société québécoise a souvent été nommé. L'évocation de la mort renvoie ainsi inévitablement à la place des vivants et des efforts à déployer pour être considérés comme citoyens à part entière dans la société québécoise, comme le souligne cette femme : « *Quelle est notre place dans cette société ? Qu'est-ce qu'on veut de nous ? Jusqu'où on peut aller pour être accepté ?* » (femme, consultation de groupe, Montréal<sup>5</sup>).

Les attentats de la grande mosquée de Québec constituent un événement déclencheur dans les réflexions entourant la perspective de la mort

pour les personnes musulmanes rencontrées pour ce projet. Beaucoup d'entre elles ont souvent l'impression qu'elles sont perçues comme un « corps étranger » au sein de la nation et comme portant des demandes indues. C'est comme si des éléments de leur différence devaient être aseptisés et invisibilisés. Comme si la visibilisation de certaines expressions religieuses associées à l'altérité musulmane constituait une sorte d'offense morale. Ce qui objectivement contribue à l'énonciation implicite d'un code de bienséance collective fondé sur le principe selon lequel il conviendrait de s'abstenir de choquer autrui. Ainsi, revendiquer un cimetière serait quelque chose dont on pourrait se passer compte tenu de la façon dont ces demandes sont perçues. Il y a toutefois fort à craindre que cela conforte des discours posant en extériorité constitutive certaines catégories de personnes : celles-ci se trouvant placées en position d'excès ou de « supplément intérieur<sup>6</sup> » du projet national et citoyen.

Ainsi, on a souligné la lassitude d'être l'objet de controverse continue, controverse trop souvent véhiculée par les médias. En ce sens, faire apparaître l'enjeu des sépultures sous l'angle du droit et non d'une demande excessive ou d'un privilège demeure un aspect majeur pour toutes les personnes consultées. Les propos de cette femme illustrent ce projet égalitaire : « *Les gens qui viennent de s'installer ici ont volontairement quitté leur pays; ils vivent ici, travaillent ici, donc pourquoi ne peuvent-ils pas se reposer à la fin de leur vie dans leur pays d'accueil? Après 30 ou 40 ans ici, ils méritent cela* » (femme, consultation de groupe, région).

L'exigence de la reconnaissance de la citoyenneté à part entière pour les personnes musulmanes est donc considérée comme une urgence pour les personnes rencontrées. Aussi, une méconnaissance réelle de la gestion de la mort au Québec est ressortie des consultations : « *Je ne savais pas qu'il n'y avait qu'un seul cimetière* » (femme, consultation de groupe, Montréal) ; « *Est-ce qu'on va me mettre dans un cercueil?* » (femme, consultation de groupe, Montréal).

Relativement au constat de méconnaissance entourant la gestion de la mort et spécifiquement des lieux de sépulture, on retient l'importance de relayer l'information sur ce sujet dans les milieux et auprès des citoyens. De nombreuses questions ont surgi lors des consultations : 1) sur les démarches administratives concrètes lorsque la mort frappe (testament, procédures pour le certificat de décès, services et organisation des funérailles, etc.), 2) sur le destin de la dépouille (soins du corps et rituels funéraires), et 3) sur les choix des lieux d'inhumation. La plupart des personnes rencontrées ignoraient la nature et le nombre de lieux de sépulture pour les gens de confession musulmane au Québec. Il convient de nuancer ceci et de préciser que celles qui avaient déjà connu la perte

d'un être cher au Québec étaient plus familiarisées avec les démarches et les possibilités s'offrant aux personnes de confession musulmane.

Par conséquent, il y a une réelle pertinence à rendre accessibles l'ensemble des démarches administratives à entreprendre après un décès (que la personne soit inhumée au Québec ou ailleurs), les services ou les entreprises à joindre (maison funéraire, consulat, etc.) et le cadre socio-juridique du Québec concernant les soins, le sort et la mobilité du défunt. Ce manque d'information est corroboré par la littérature sur le sujet (Cheron-Leboeuf *et al.* 2016; Sarenac 2013).

### **Besoins en matière de sépulture**

La typologie des besoins en matière de sépulture prend trois formes : besoin de cimetières musulmans, besoin de carrés musulmans et besoin de rapatriement. Soulignons d'emblée que l'importance d'avoir des lieux de sépulture de proximité, proches de la ville de résidence des endeuillés, est fondamentale pour toutes les personnes musulmanes consultées.

#### Besoin d'un cimetière de proximité avant tout

*Pour certaines personnes, la possibilité d'enterrer son proche à Laval n'était pas une option parce qu'il n'y a aucun lien ou attachement avec Laval [Montréal]. Si ce n'est pas possible d'enterrer la personne dans un cimetière musulman à proximité, elles optent pour le rapatriement (homme, consultation de groupe, région).*

Les participants ont beaucoup parlé du rôle et du sens d'un cimetière à proximité de leur ville de résidence. Ils ont justifié ce besoin en expliquant que, au moment du décès d'un proche, ils doivent faire face « au vide » qui s'installe immédiatement. Ce sentiment de vide se comblerait, selon eux, avec la visite régulière, presque quotidienne, de la tombe de la personne décédée. La visite du cimetière fait partie du processus de deuil parce qu'elle permet de garder un certain lien avec le défunt. Nos participants ont indiqué que certains rituels sont importants, et si la distance entre leur ville de résidence et le cimetière les empêche de les pratiquer, ils risquent de ressentir de la culpabilité. Ils précisent que si leur proche est enterré au pays d'origine ou dans une ville très éloignée de leur lieu de résidence, ils vivront un double vide : le vide occasionné par la disparition de l'être cher et le vide du lieu de sépulture pour intégrer la perte. La tombe représente aussi le lieu d'expression des émotions douloureuses qui suivent un deuil. Une femme précise en ce sens :

*Trois mois après mon arrivée à Sherbrooke, mon mari est décédé. Sa volonté a été d'être rapatrié au pays d'origine; donc on a fait cela. Mais pour moi,*

*j'ai décidé d'être enterrée ici parce que je vois la difficulté que vivent mes trois filles après le décès de leur père – elles ne sont pas en mesure de visiter sa tombe. Donc, une de mes filles, très souvent, se promène au bord d'un cimetière catholique; elle prie et pense à son père. Cela lui apporte la paix. Je sais que mes filles auraient souhaité que leur père soit enterré ici* (femme, consultation individuelle, région).

Enfin, le déplacement vers le cimetière est difficile à assumer à cause des responsabilités quotidiennes (famille, travail, etc.) et de la situation financière, qui ne permet pas toujours de visiter la tombe. Les cimetières de proximité semblent contribuer, selon les personnes rencontrées, à une meilleure « gestion » de la douleur psychologique liée à la séparation qu'entraîne la mort.

### Besoin de cimetières musulmans

Selon nos participants, le besoin d'être inhumé dans un cimetière musulman est intimement lié à la diversité québécoise : *« Le besoin d'avoir un cimetière musulman vient avec la richesse de la diversité... Dans les trente dernières années, la diversité au Québec a changé parmi les vivants, donc c'est la même chose parmi les morts »* (homme, consultation de groupe, région). De manière prégnante, ce besoin symbolise la garantie que les rituels funéraires musulmans seront bel et bien respectés, comme le déclare cet homme : *« Je préfère être enterré dans un cimetière musulman, pour pratiquer nos rituels. Tous les rituels prescrits par la religion sont importants, parce qu'il faut suivre la tradition et les règlements que nos ancêtres ont suivis »* (homme, consultation de groupe, région).

### Besoin de carrés musulmans

Les participants ont aussi exprimé le besoin d'être enterrés à l'intérieur de carrés musulmans. Certains expriment ainsi une volonté de distanciation avec, d'une part, les mosquées (au Québec, ce sont généralement les mosquées et les imams qui sont à l'origine des demandes formelles de cimetières musulmans) et avec, d'autre part, une pratique religieuse qui serait plus « normative » et moins adaptée à leurs propres croyances.

D'autres associent ce choix à une volonté d'intégration (terme à ne pas confondre avec une acception assimilationniste) au Québec et le considèrent comme un bon compromis entre l'enterrement avec les coreligionnaires et l'enterrement dans un cimetière multiconfessionnel : *« Moi, j'ai pas besoin de cimetières à Montréal. Être enterré dans un cimetière multiconfessionnel, c'est un signe d'intégration pour moi ! »* (femme, consultation de groupe, Montréal). L'argument de la proximité géographique et affective de l'être cher décédé demeure, là encore, l'argument fort de ce choix de type de sépulture<sup>7</sup>.

### Besoin de rapatriement

Même si le besoin de rapatriement est beaucoup moins ressorti, quelques-uns l'ont mentionné. Ce choix se présente alors comme la promesse de la continuité des rituels musulmans ou encore, le souhait de se rapprocher de la famille et de la parenté déjà enterrées au pays d'origine. Enfin, ce choix peut aussi se faire par défaut et à cause du climat jugé par la plupart des participants comme étant islamophobe au Québec : *« Je ne veux pas être enterrée dans un lieu qui aura fait l'objet de controverse [au Québec]. Je ne veux pas que mon enfant entende après ma mort : "on n'en veut pas des musulmans ici !" »* (femme, consultation de groupe, Montréal).

En somme, ces principaux résultats exposent l'importance pour les participants de pouvoir choisir librement un lieu de sépulture à leur convenance.

### **Analyse des données recueillies**

Après avoir dressé un portrait descriptif, aussi proche que possible des témoignages des personnes rencontrées, nous proposons dans cette partie un regard analytique sur l'ensemble du matériel recueilli. Nous nous arrêtons sur trois niveaux d'analyse : le premier niveau, politique, souligne que le lieu de sépulture constitue un marqueur de temporalité et, par extension, de la présence et de l'intégration des musulmans au Québec. Le choix de mourir ici, dans la différence, dans une sépulture musulmane, conduit au débat incontournable sur la citoyenneté des musulmans du Québec et sur l'islamité québécoise. Un second niveau d'analyse présente la portée pragmatique des lieux de sépulture et illustre comment la négociation de la norme symbolique et religieuse, en contexte d'islam minoritaire, permet ultimement de soutenir le processus de deuil. Ce constat nous conduit à valoriser la perspective ethnométhodologique utilisée dans le cadre de ce projet. Enfin, un dernier niveau d'analyse étaye l'idée de traiter l'accès à des lieux de sépulture comme un droit citoyen.

### *La temporalité, l'intégration et la citoyenneté*

#### Le lieu de sépulture comme marqueur de temporalité

Cet enjeu entourant le choix d'un lieu de sépulture traduit à sa façon une volonté délibérée, avec une puissante charge symbolique, de planter une racine pour sa descendance au Québec. La terre d'accueil devient ainsi littéralement sa propre terre, celle où, en s'y inhumant, le corps est retenu pour l'éternité ou, du moins, pour une durée indéterminée et infinie : on quitte la vie, mais pas le Québec... Prendre la décision de se faire inhumer

au Québec (et non au pays d'origine) doit être perçu comme une preuve réelle et indéniable d'une volonté de prendre corps dans un pays ou dans une société (Aggoun 2006). Elle est, à la limite, la preuve la plus importante: elle en est même l'ultime exemple. C'est en ce sens que les cimetières sont des marqueurs de temporalité et de pérennisation progressive de l'islam au Québec. Les rencontres organisées autour de ces lieux de sépulture ont par ailleurs permis de comprendre qu'il ne faut en aucun cas postuler une antinomie entre le fait de se considérer comme musulman et celui de se sentir pleinement Québécois. Donc, les lieux de sépulture constituent un symbole fort d'intégration (Chaïb 2003; Lathion 2010).

En somme, la vertu politique de ces débats sur les lieux de sépulture tient au fait qu'ils nous obligent à dénaturiser le rapport mutuel à l'identité, à l'appartenance et à la citoyenneté. Pour le dire autrement, ce débat oblige à historiciser les rapports sociaux et «les données naturelles» comme l'État, la nation ou la mémoire. Ce débat pose donc des questions inédites à des personnes qui ne peuvent plus concevoir leur rapport au Québec dans la logique du provisoire. Cela les oblige à penser le rapport à la descendance et au lieu du deuil. Une islamité québécoise s'inculture et s'invente. Cela doit nous inviter à revoir notre regard sur ces personnes. En effet, le risque est grand d'essentialiser leur présence et, par la même occasion, les institutions qui participent à la production et à la perpétuation d'une altérité posée comme un *problème public*. Tout ce débat est donc révélateur des contradictions actuelles qui traversent la citoyenneté à cause de différents mécanismes qui tiennent à distance l'égalité effective d'une partie de la population québécoise.

### Islamité et québécoité: une antinomie constitutive?

Même si les Québécois de confession ou de culture musulmane que nous avons rencontrés sont majoritairement nés à l'extérieur du Québec, ils s'évertuent, pour la majorité d'entre eux, à trouver un équilibre entre leur appartenance à la société québécoise et leur appartenance à l'islam. Pour certains, ainsi que pour des membres du groupe majoritaire, ces deux appartenances peuvent paraître antinomiques et non complémentaires. Le poids de la variable islamique de leur identité est grandement et indûment amplifié dans les analyses dominantes. Il est pourtant envisageable qu'un musulman s'identifie à un peuple qui n'est pas originellement musulman. Nos rencontres nous ont permis de constater que ce sont là des questionnements que portent les personnes avec intelligence, sincérité et tiraillement, mais qui cheminent graduellement. Un climat de sérénité, moins marqué par l'islamophobie, pourrait en favoriser une synthèse harmonieuse, porteuse de promesses pour l'avenir. Un citoyen dit

musulman ne devrait pas avoir à choisir entre sa québécoité et son islamité ; ce sont des composantes indissociables de sa richesse identitaire. Le défi est plutôt celui de la synthèse d'appartenances multiples, dont les critères de reconnaissance peuvent paraître interchangeables. Nos entretiens ne permettent pas d'affirmer que les personnes vivent cette pluralité d'appartenances sous le mode de la perte ou de la dépossession. Plutôt, il en ressort l'impression d'une sorte de « malaise » agissant et fécond.

#### Musulmans et immigrants : la double absence de l'horizon citoyen

Par ailleurs, coupler les enjeux autour des personnes musulmanes à la question de l'immigration, alors qu'un grand nombre d'entre elles sont nées ici, paraît incongru. Si le MIDI continue de traiter le dossier de l'inhumation des personnes musulmanes, des cimetières et des enjeux entourant leur mort, c'est cette étrangeté qui leur est et sera constamment renvoyée. On induit ainsi l'idée que les musulmans sont des immigrants, alors que beaucoup sont nés ici. Plus encore, on suggère une différence anthropologique à travers laquelle le citoyen québécois musulman est perçu comme un corps étranger à la société québécoise. Or, la gestion et l'attribution des lieux de sépulture ont des incidences qui relèvent notamment des mairies, du ministère de la Santé et des Services sociaux, du ministère des Affaires municipales et de l'Occupation du territoire, etc., comme ce qui prévaut d'ailleurs pour le reste de la société.

#### ***Une perspective ethnométhodologique qui souligne la négociation de la norme « religieuse » pour soutenir le deuil***

La façon dont les rituels funéraires ou la signification de la mort sont abordés au Québec en contexte islamique minoritaire montre que les gens réinventent et adaptent les pratiques, les prescriptions, voire les normes dites religieuses. Ceci devrait nous permettre – et il s'agit là d'une conclusion théorique importante à propos des débats autour de l'altérité musulmane – de sortir des polarisations et même des formes stériles de dichotomie qui se réduisent trop souvent à deux modalités : l'obéissance irréfléchie à la norme et à la règle ou la résistance à celles-ci. Il faut comprendre que les personnes font preuve de recul critique, d'inventivité, voire d'agentivité, pour reprendre un terme prisé actuellement par la théorie féministe postcoloniale. Cela signifie que l'on ne peut postuler *a priori* du sens ou de la signification de cette adaptabilité et de cette agentivité, car elles relèvent à la fois de la contingence et de rapports sociaux indéterminés qui ne peuvent se reproduire à l'identique. Nous pouvons cependant dire que cette adaptabilité est liée à une

constellation d'éléments liés au contexte, aux rapports de force et à la situation individuelle. Ramené aux débats sur les lieux de sépulture, cela doit nous inciter à nous intéresser à la façon dont les personnes résistent aux normes (Mahmood 2015), mais aussi aux différentes façons qu'elles ont de les habiter, de les transgresser et de les réorienter.

Cette adaptabilité et cette réinvention doivent aussi être mieux comprises et expliquées. Il y va de l'importance d'affiner les outils d'analyse à propos des sujets croyants (ou pas) et de leur rapport à la religion, musulmane en l'occurrence. Ainsi, comme l'explique finement la politologue Nadia Marzouki (2008 : 192) en prolongeant le travail de Jean-Noël Ferrié : « plutôt que d'analyser la religion du point de vue général de la contrainte sociale ou de la résistance collective, il serait sans doute plus porteur d'étudier les configurations de l'action de personnes musulmanes en restituant un peu mieux le contexte dans lequel se déploient les enjeux et dans lequel les personnes sont amenées à faire des choix ».

C'est cette approche ethnométhodologique qui permet, selon Marzouki (*ibid.*), « d'entrevoir des explications plus probantes et informées du fonctionnement des normes religieuses ». Elle ajoute : « il n'est pas possible de déchiffrer des attitudes ou des comportements en se fondant sur des critères extérieurs à ceux auxquels se réfèrent les personnes. Il convient au contraire de décrire des interactions et le sens que donnent les interactants eux-mêmes à leurs discours et à leurs actes ».

Toujours selon Marzouki (*ibid.*), c'est cette approche qui permet plus rigoureusement de :

[...] décrire la façon dont les personnes construisent le sens de leurs propres actions. Cette perspective, soucieuse de décrire des *ethnométhodes*, se distingue par son refus de l'abstraction théorisante au profit d'un souci de retour aux pratiques dans leur insertion contextuelle. Ainsi le chercheur n'adopte pas de point de vue ironique, surplombant, extérieur à la situation qu'il étudie, mais tente au contraire de restituer la façon dont certaines significations et certaines manières d'être acquièrent une valeur normative dans un contexte particulier.

C'est à partir d'une telle perspective que les entretiens ont été menés et que nous tentons de décoder le contexte dans lequel les personnes sont amenées à choisir leurs lieux de sépulture et à élaborer la signification et la justification de ce choix. Ainsi, nous pensons, avec Anadon (2013 : 12), que :

[...] tout chercheur engagé doit accompagner son travail de recherche d'une réflexion éthique qui lui permettra de « penser ce qu'il fait et de savoir ce qu'il pense » (Castoriadis 1999 : 95). Cette pratique de réflexion éthique est simultanément épistémologique, politique, pédagogique (Martineau 2007),

car à chaque moment de la production des connaissances, à chaque prise de décision, la délibération devra prendre en considération une éthique des droits humains, une éthique de la responsabilité afin de collaborer au projet et à la création d'une société libre et démocratique (Denzin et Lincoln 2011).

En ce sens, à travers leurs témoignages, les participants abordent aussi (et peut-être surtout) les rituels funéraires musulmans dans leur fonction accompagnatrice du deuil. À travers les lieux de sépulture et au-delà de la variable religieuse, le rituel et le soin qu'il apporte sont centraux face à la douleur et à la souffrance vécues par les endeuillés (Rachédi et Halsouet 2017). Le rituel funéraire prend alors son sens dans sa fonction éminemment réparatrice (Molinié 2006). L'argument de la nécessaire proximité des cimetières est un marqueur fort de ces fonctions potentiellement thérapeutiques du rituel funéraire. Plus que la matérialité des sépultures, cet espace des morts est consacré, au sens propre du terme, aux vivants et à la mémoire affective qui les lie aux défunts. Les lieux de sépulture sont aussi des lieux de mémoire visités pour maintenir un lien filial, émotif et identitaire.

Lors de la perte d'un être cher, mais aussi dans les perspectives entourant la mort, le rituel et le choix du lieu de sépulture deviennent les garants du respect de l'idée que l'on se fait de la « bonne mort » chez les musulmans (Chaïb 2000; Lestage 2012). Le choix du lieu de sépulture se pose aussi comme un enjeu pour les endeuillés qui souhaitent suivre les principes qui viseront à assurer « la bonne mort » de l'être cher (Aggoun 2006; Clavendier 2009). Même les non-croyants ou les non-pratiquants donnent une signification à la ritualisation de cet événement social qu'est la mort. La variable religieuse, normative, nécessite alors d'être relativisée, puisque dans les faits, les rituels, loin d'être rigides et statiques, sont dynamiques et modulables (Brahmi 2011). On assiste alors à des « bricolages » interculturels qui consistent en quelque sorte, d'une part, à négocier les règles mortuaires de la société québécoise dans une optique purement pratique mais aussi, d'autre part, à assouplir la normativité musulmane elle-même pour adapter les règles funéraires religieuses à des situations et à des besoins concrets, tout en demeurant pleinement musulmans (Dimé et Fall 2011). Cet espace de transformation constitue la mise à l'épreuve de l'adaptabilité des musulmans face à la norme, que ce soit celle qui est établie par et pour la société majoritaire ou celle qui est établie par une communauté québéco-musulmane plurielle et fort consciente de la polysémie des textes canoniques qui fondent l'islam. Les carrés musulmans sont un symbole fort et visible de cette adaptation possible puisqu'ils se négocient à l'intérieur d'ententes avec des entreprises québécoises privées, des maisons funéraires prêtes à accueillir

l'Autre. Ces dernières constituent d'ailleurs des interfaces privilégiées, véritables « médiateurs interculturels », entre les systèmes de la société majoritaire et ceux des minorités. Ces initiatives, encore timides, restent du domaine privé alors que plusieurs de nos participants souhaiteraient que le gouvernement québécois assume la responsabilité de la gestion de la mort et des lieux de sépulture.

***De l'urgence morale, éthique et politique de traiter des lieux de sépulture musulmans comme un droit citoyen et démocratique légitime***

À la suite de cette première étape de consultation, nous pensons que le sentiment d'islamophobie rapporté par la plupart des participants doit être sérieusement pris en compte par les autorités gouvernementales. Le traitement de cet enjeu donne à croire que ce besoin de sépulture semble imprévu et traduit une réelle absence de perspective d'intégration et d'équilibre citoyen. Un enjeu d'une telle importance doit être traité dans une optique égalitaire. Il paraît important, pour les personnes rencontrées, que le gouvernement du Québec envoie un message clair à la population quant à la façon de mener cette discussion publique, c'est-à-dire que ce débat se mène avec les premiers concernés, que l'on n'élude pas la réalité de l'islamophobie, l'existence de ce rejet, cette peur ou cette haine qui est validée par les méthodes et les outils scientifiques les plus rigoureux : bases de données, statistiques, enquêtes qualitatives, *testing*.

La perspective égalitaire qui préside aux fondements des institutions et de l'État doit se traduire en actes effectifs. Il faut donc mener le débat sur les cimetières dans une optique égalitaire et de défense de droits, mais aussi penser la combinaison de ces droits avec les représentations et les pratiques. Cela demande notamment que l'on s'attarde aux représentations et aux dynamiques d'exclusion vécues au quotidien par les personnes de confession musulmane au Québec.

Aussi, nous avons vu combien le besoin fondamental de lieux de sépulture musulmans repose sur une symbolique forte autour du processus du deuil. En somme, tel que l'expriment les participants, tout se passe comme si le besoin de rites funéraires ancrés dans l'une des multiples déclinaisons de la tradition musulmane était un appel au « mieux vivre ensemble ». Pour les Québécois musulmans, que l'on pose des obstacles à leurs rites funéraires peut être vu comme un signe de discrimination et d'islamophobie *mortem* et *post-mortem*, un signe de rupture visant le « mieux vivre ensemble ». De plus, rappelons que l'inhumation et tout ce qui est lié à la question des cimetières continuent en grande partie à relever de l'Église, du fait de la réalité historique québécoise, comme cela a été illustré par une série de textes législatifs : *Loi sur les*

*cimetières catholiques, Loi sur les corporations religieuses.* Ce cadre ne facilite pas les demandes de terrains confessionnels de la part des musulmans. En ce sens, il nous semble important de rappeler que le rapport aux lieux de sépulture est aussi à mettre en corrélation avec le régime de laïcité. Cela ressortait clairement des échanges avec les personnes rencontrées. En somme, le modèle québécois de laïcité est en quelque sorte une forme de compromis historique entre l'Église et l'État. Et il se trouve que les enjeux entourant l'inhumation des personnes de tradition musulmane nous invitent à comprendre que d'autres parties de la société n'ont pas pris part à ce pacte laïque. Ainsi, l'on comprend un peu mieux en quoi les musulmans sont demandeurs de laïcité, au sens d'un traitement égalitaire, soit le sens premier de ce principe. Objectivement, cela signifie qu'il n'y a pas de laïcité en soi mais seulement des régimes de laïcité et que ceux-ci comportent des formes impensées de problèmes non résolus ou de conflits sociaux refoulés. À défaut, on court le risque de voir s'accroître la divergence ou l'antagonisme latent entre ceux pour qui la laïcité constitue une forme d'absolu à défendre (et qui s'engagent à la défendre par des moyens qui souvent consolident des privilèges) et ceux qui y voient un instrument démocratique parmi d'autres et qui se posent la question à savoir comment en préserver les principes et les idées fortes tout en l'élargissant et en l'adaptant pour faire place aux « sans parts » du pacte laïque, pour reprendre l'expression de Jacques Rancière (1995) dans son livre intitulé *La méésentente*. Il faut donc poser cet enjeu en termes de démocratisation du pacte laïque et dans une perspective de citoyenneté active consistant à *exclure l'exclusion*. Il y a ainsi une constante oscillation entre les avancées et les reculs de la citoyenneté, tout comme de la discrimination. Donc, il n'y a pas de progrès garanti, pas de fatalité non plus. Celle-ci doit être une préoccupation constante.

C'est en ce sens que l'enjeu des lieux de sépulture présente une portée démocratique de lutte à l'exclusion et d'élargissement de la citoyenneté au sens actif. Nous préférons parler de citoyenneté active pour insister sur une idée fondamentale, à savoir que la citoyenneté comporte toujours une part constitutive d'imperfection et d'inachèvement. En somme, la portée constituante de la citoyenneté tient à sa référence originaire à la contestation et au conflit (Balibar 2001). Ceci signifie qu'elle n'est rien d'autre, en substance, que le processus de son acquisition, de son actualisation et de ses réinventions. En ce sens, elle est toujours en devenir.

## **Conclusion : de quoi ce débat sur les lieux de sépulture musulmans est-il l'enjeu ?**

Cette étude dresse un portrait descriptif des besoins des personnes de confession musulmane installées au Québec. Celles-ci ont été rencontrées dans le cadre d'une des premières étapes d'un projet financé par le MIDI en 2017. Lors de ces rencontres, nous avons pu définir trois types de besoins : de cimetières musulmans, de carrés musulmans et de rapatriement. L'analyse a dégagé des enjeux forts, dont la nécessité d'interpréter le choix de mourir ici en contexte d'islam minoritaire comme un symbole d'intégration et le témoignage d'une islamité et d'une québécoité qui lui soit indissociable. Le citoyen québécois musulman ne doit donc pas être perçu comme une excroissance de la société québécoise. Aussi, en faisant éclater la prédominance de la variable religieuse, nous pouvons, entre autres, considérer les rituels funéraires musulmans (dont les lieux de sépulture constituent une partie) dans leur fonction accompagnatrice du deuil.

## **Notes**

1. Extrait du discours d'un homme de confession musulmane rencontré dans le cadre du projet de recherche financé par le ministère de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion (MIDI).
2. « La fausse histoire de la mosquée », Yves Boisvert, *La Presse+*, édition du 15 décembre 2017. <https://www.lapresse.ca/debats/chroniques/yves-boisvert/201712/14/01-5147219-la-fausse-histoire-de-la-mosquee.php> [consulté le 15 décembre 2017].
3. C'est ce qui fera dire à Abdelmalek Sayad qu'il faut la complicité du politique et de la politesse pour qu'opère pareille exclusion : du politique, parce qu'il assure le monopole du politique exclusivement aux nationaux ; de la politesse ou de la neutralité politique, qui est aussi une neutralité éthique, parce qu'elle interdit à qui n'est pas du lieu (c'est-à-dire le non-national) d'intervenir dans la vie politique propre aux maîtres de céans, toute intervention en la matière ne pouvant apparaître que comme désordre, perturbation, voire subversion. À ce sujet, voir Sayad (2006 : 19-20).
4. <http://www.influencecommunication.com/content/etat-de-la-nouvelle-bilan-2017>.
5. La stratégie de citation utilisée permet d'anonymiser les participants.
6. Sur cette notion de supplément intérieur comme composante du nationalisme, voir Balibar (1997).
7. Ce qui permet à tout le moins de dire que les gens se projettent dans l'avenir de la société québécoise. À première vue, cela permet de rompre avec la logique du provisoire. Les personnes qui enterrent leurs êtres chers ici savent que ce choix implique une rupture avec l'idée d'un retour, même éventuel. On pourrait dire que c'est par de tels processus que se génère l'idée de générations successives « d'immigrants ».

## Bibliographie

- Aggoun, A., 2006. *Les musulmans face à la mort en France*. Paris, Vuibert.
- Anadon, M., 2013. « La recherche sociale et l'engagement du chercheur qualitatif : défis du présent », *Recherches qualitatives*, Hors-Série n° 14, p. 5-14. <http://www.recherche-qualitative.qc.ca/Revue.html> [consulté 21 octobre 2017].
- Asal, H., 2017. *Se dire arabe au Canada. Un siècle d'histoire migratoire*. Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- Balibar, É., 2001. « Une citoyenneté sans communauté? », in É. Balibar (dir.), *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple*. Paris, La Découverte, p. 93-126.
- Balibar, É., 1997. « Racisme et nationalisme », in É. Balibar et I. Wallerstein (dir.), *Race, classe, nation : les identités ambiguës*. Paris, La Découverte, p. 54-92.
- Boisvert, Y., 2017. « La fausse histoire de la mosquée », *La Presse+*, 15 décembre. <https://www.lapresse.ca/debats/chroniques/yves-boisvert/201712/14/01-5147219-la-fausse-histoire-de-la-mosquee.php> [consulté le 15 décembre 2017].
- Brahami, M., 2011. « Les rites funéraires musulmans. Entre Textes et contextes », in K. Fall et M. N. Dimé (dir.), *La mort musulmane en contexte d'immigration et d'islam minoritaire. Enjeux religieux, culturels, identitaires et espaces de négociations*. Québec, Presses de l'Université Laval, p. 23-64.
- Campana, A. et D. Helly, 2018. « L'extrême droite en terreau fertile », *Relations*, n° 795, p. 22-23.
- Castoriadis, C., 1999. *Figuras de lo pensable: encrucijadas del laberinto IV* [Figures de ce qui est pensable : carrefours du labyrinthe]. Madrid, Ediciones Catedra.
- Chaïb, Y., 2003. « Carrés musulmans : l'ultime geste d'intégration, Strasbourg », *Cahier de l'observatoire*, n° 37, p. 11-20.
- Chaïb, Y., 2000. *L'émigré et la mort. La mort musulmane en France*. Aix-en-Provence, Édisud.
- Cheron-Leboeuf, L., L. Rachédi et C. Montgomery, 2016. *Mort et deuil en contexte migratoire. Guide d'informations*. Montréal, Équipe MÉTISS, CIUSSS Centre-Ouest-de-l'Île-de-Montréal.
- Clavendier, G., 2009. *Sociologie de la mort. Vivre et mourir dans la société contemporaine*. Paris, Armand Colin.
- Denzin, N. K. et Y. S. Lincoln, 2011. *Sage Handbook of Qualitative Research* (3<sup>e</sup> éd.). Thousand Oaks, Sage.
- Dimé, M. N. et K. Fall, 2011. « La mort chez des néo-Québécois musulmans originaires de l'Afrique de l'Ouest. Pratiques et questionnements, ou comment sauver la face d'une identité musulmane et du lien communautaire », in K. Fall et M. N. Dimé (dir.), *La mort musulmane en contexte d'immigration et d'islam minoritaire. Enjeux religieux, culturels, identitaires et espaces de négociations*. Québec, Presses de l'Université Laval, p. 117-140.
- Eid, P., 2015. « L'islam médiatique ou la "communauté" musulmane imaginaire », *Bulletin de l'Observatoire international sur le racisme et les discriminations*, vol. 10, n° 1, p. 25-28.
- Guay, E. et F. Dolan, 2017. « L'extrême-droite québécoise et ses inspirations internationales : France, États-Unis et pays nordiques », *Le Journal des Alternatives*, 30 novembre. <http://journal.alternatives.ca/spip.php?article8368> [consulté le 4 novembre 2017].

- Lathion, S., 2010. *Islam et modernité. Identités entre mairie et mosquée*. Paris, Desclée de Brouwer.
- Lestage, F., 2012. « Éditorial : La mort en migration », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 28, n° 3, p. 7-12.
- Mahmood, S., 2015. « Politique de la piété. Préface à l'édition de 2012 », *Tracés. Revue de sciences humaines*, Hors-série n° 15, p. 21-34.
- Martineau, S., 2007. « L'éthique en recherche qualitative : quelques pistes de réflexion », *Recherches qualitatives*, Hors-série n° 5, p. 70-81.
- Marzouki, N., 2008. *L'islam introuvable. La construction de l'objet islam par les sciences sociales et l'expertise publique en France et aux États-Unis (depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle)*. Thèse de doctorat, Institut d'études politiques de Paris.
- Molinié, M., 2006. *Soigner les morts pour guérir les vivants*. Paris, Seuil.
- Morgan, G. et S. Poynting, 2012. *Global Islamophobia: Muslims and Moral Panic in the West*. Londres, Ashgate.
- Nadeau, F. et D. Helly, 2016. « Une extrême droite en émergence ? Les pages Facebook pour la charte des valeurs québécoises », *Recherches sociographiques*, vol. 57, n° 2-3, p. 505-521.
- Potvin, M., 2017. « Discours racistes et propagande haineuse. Trois groupes populistes identitaires au Québec », *Diversité urbaine*, vol. 17, p. 49-72.
- Potvin, M., 2010. « Discours sociaux et médiatiques dans le débat sur les accommodements raisonnables », *Nos diverses cités*, vol. 7, p. 83-89.
- Rachédi, L. et B. Halsouet (dir.), 2017. *Quand la mort frappe l'immigrant. Défis et adaptations*. Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.
- Rancière, J., 1995. *La mésentente*. Paris, Galilée.
- Sarenac, J., 2013. *Le vécu et les besoins des communautés culturelles lors d'un décès au Québec : Perspectives d'accompagnement pour le travail social*. Mémoire de maîtrise, Département de service social, Faculté des lettres et sciences humaines, Université de Sherbrooke.
- Sayad, A., 2006. *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité. 2. Les enfants illégitimes*. Paris, Raisons d'agir.

## Diversité urbaine



# La circulation facilitée des migrants défunts. Réflexions à partir de la frontière mexicano-étatsunienne Freedom of Movement of the Deceased. Considerations from the Mexican-United States Border

Françoise Lestage

Volume 18, 2018

Politiques des morts et pratiques des vivants : enjeux autour des morts en migration

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1059592ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1059592ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Groupe de recherche diversité urbaine

ISSN

1913-0708 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Lestage, F. (2018). La circulation facilitée des migrants défunts. Réflexions à partir de la frontière mexicano-étatsunienne. *Diversité urbaine*, 18, 67–85.  
<https://doi.org/10.7202/1059592ar>

### Résumé de l'article

Cet article postule que les politiques nationales et supranationales facilitent la mobilité des migrants défunts alors qu'elles contraignent et limitent de plus en plus la mobilité des migrants vivants, surtout quand ils sont malades, marginaux ou originaires de pays pauvres. Cette hypothèse est défendue à partir de deux cas mexicains-étatsuniens en montrant : a) qu'une fois décédés, migrants et marginaux, placés en dehors de l'ensemble des citoyens de leur vivant, sont autorisés par les États à le réintégrer ; b) que, si les États se fondent sur les lois en vigueur pour la circulation des vivants, lorsqu'il s'agit de celle des morts, ils s'appuient sur des valeurs universelles qui rendent légitime l'appartenance des défunts à une communauté nationale plus large.

# La circulation facilitée des migrants défunts Réflexions à partir de la frontière mexicano-étatsunienne<sup>1</sup>

## Freedom of Movement of the Deceased Considerations from the Mexican-United States Border

**FRANÇOISE LESTAGE**

*Université Paris Diderot-URMIS, francoise.lestage@univ-paris-diderot.fr*

**RÉSUMÉ** ■ Cet article postule que les politiques nationales et supranationales facilitent la mobilité des migrants défunts alors qu'elles contraignent et limitent de plus en plus la mobilité des migrants vivants, surtout quand ils sont malades, marginaux ou originaires de pays pauvres. Cette hypothèse est défendue à partir de deux cas mexicains-étatsuniens en montrant : a) qu'une fois décédés, migrants et marginaux, placés en dehors de l'ensemble des citoyens de leur vivant, sont autorisés par les États à le réintégrer ; b) que, si les États se fondent sur les lois en vigueur pour la circulation des vivants, lorsqu'il s'agit de celle des morts, ils s'appuient sur des valeurs universelles qui rendent légitime l'appartenance des défunts à une communauté nationale plus large.

**ABSTRACT** ■ In this paper I argue that national and supranational policies facilitate the mobility of deceased migrants while increasingly constraining and limiting the mobility of live migrants, especially when they are sick, marginal or from poor countries. I defend this hypothesis using two Mexican-American cases that show that a) once dead, migrants and marginalized persons, placed outside the community of citizens during their lifetime, are authorized by states to become reintegrated; b) that, while states rely on the laws in force as regards the circulation of the living, for the mobility of the dead, they rely on universal values that legitimize the belonging of the deceased to a wider national community.

**MOTS CLÉS** ■ Migrants défunts, politiques migratoires, libre circulation, Mexique, États-Unis.

**KEYWORDS** ■ Deceased migrants, migration policies, freedom of movement, Mexico, United States.

**R**ÉFLÉCHIR AUX QUESTIONS posées par la sociologie et l'anthropologie des migrations à partir de la mobilité des restes des défunts ouvre de nouvelles perspectives pour redéfinir les concepts et les catégories d'analyse des mouvements migratoires. Dans cet article, l'étude du flux de migrants défunts constitue un outil méthodologique permettant de mettre l'accent sur un paradoxe qui sera développé et examiné : celui de la facilitation, par les États recevant des migrants, de la mobilité des morts par rapport à l'empêchement de celle des vivants, en particulier quand ils sont pauvres et marginaux<sup>2</sup>. En effet, les États contraignent de plus en plus ces mobilités par des politiques nationales et supranationales rigides, alors qu'ils tendent à être indifférents à la mobilité des migrants défunts, y compris ceux qui sont pauvres et marginaux, et même à la faciliter. Certes, celle-ci est régulée par des règlements sanitaires et administratifs nationaux et internationaux qui la ralentissent, mais elle est rarement empêchée.

Cet article examinera dans une première partie la place des morts dans le paradigme de la circulation des migrants et, dans une deuxième partie, la préférence des États, ici les États-Unis, à légitimer le transfert des morts plutôt que celui des vivants, à partir de deux études de cas.

## **Méthodologie**

Ces études de cas ont des statuts différents du point de vue méthodologique. L'une est un des résultats d'un travail de terrain mené de 2006 à 2018 dans l'État d'Oaxaca, au Mexique, et sur la frontière mexicano-états-unienne à Tijuana et à San Diego, traitant de la mort des migrants et, de façon plus générale, de tous les événements de la vie d'un migrant et de son entourage pouvant entraîner une souffrance (maladie, séparation/divorce, emprisonnement). Depuis 2010, cette enquête est réalisée dans un service de l'État fédéré, l'Institut Oaxaqueño d'aide aux migrants (IOAM), qui accompagne les familles dans la résolution des problèmes engendrés par le fait de vivre dans deux pays à la fois, le Mexique et les États-Unis (Lestage 2013). J'ai mené des entretiens auprès des fonctionnaires du service et des usagers, qui sont des parents de personnes émigrées aux États-Unis confrontés à l'un des problèmes cités plus haut.

Certains entretiens ont été filmés. Ils ont eu lieu pour la plupart dans un cadre administratif où les familles des migrants (père, mère, frère et sœur, enfants) venaient demander une aide et donnaient leur propre version des faits, et non pas celle du migrant aux États-Unis. Plusieurs entretiens ont aussi été menés auprès du directeur d'une entreprise de pompes funèbres qui s'occupe du transfert des défunts à Oaxaca, un autre auprès d'une personne transférant les défunts sur la frontière du Mexique et des États-Unis. J'ai suivi plusieurs transferts de corps dans la dernière partie du trajet de l'aéroport d'Oaxaca jusqu'au domicile. Enfin, depuis 2005, j'ai mené plusieurs entretiens formels et informels auprès des fonctionnaires du Secrétariat des relations extérieures (SRE) à Mexico, auprès de deux vice-consuls à San Diego (États-Unis) et de fonctionnaires du consulat de San Diego. Cette enquête de longue durée a permis de reconstituer les flux des défunts des États-Unis vers le Mexique (Lestage 2008a), de retracer et d'étudier les étapes de transfert des défunts (Lestage 2008b), ainsi que d'analyser le fonctionnement des entreprises de pompes funèbres (Lestage 2012).

La deuxième étude de cas choisie n'est pas le produit d'une enquête de terrain, mais celui de la lecture des journaux locaux dans la région frontalière californienne, complétée par le seul article publié à ce jour sur le sujet par une juriste, et par les informations d'une collègue de Tijuana qui m'a parlé de ce cas. Ces journaux se font les témoins de la demande d'une association de vétérans mexicains de l'armée étatsunienne, créée en 2013, pour obtenir que ces hommes expulsés des États-Unis à la suite de petits délits y soient réintégrés et jouissent des mêmes droits que les autres vétérans, notamment le droit à une assurance médicale. Les articles sont extraits de journaux mexicains (*El Sol de Tijuana*, *La Jornada Baja California*) et américains (*San Diego Union Tribune*, *Los Angeles Times*, *La Opinión*) et ont été rédigés à l'occasion d'événements politiques organisés par l'association des vétérans au Mexique, telle une cérémonie pour le jour des Morts ou pour l'inauguration d'un bureau. Ces articles de journaux permettent de reconstituer l'historique de la fondation de cette association, soutenue par l'association étatsunienne *Veteran for Peace*, qui a pris de l'ampleur depuis 2013 puisqu'une maison de soutien aux vétérans déportés a été créée en novembre 2017 à Ciudad Juárez, la première ayant été ouverte en 2013 à Tijuana. La lecture de ces journaux informe aussi sur la rhétorique de cette association de vétérans, c'est-à-dire sur son positionnement politique par rapport aux États-Unis (seul pays pour lequel ils manifestent de l'intérêt, le Mexique n'étant jamais mentionné; du reste, ils ne parlent qu'en anglais) et ses revendications. Les journaux donnent aussi des informations factuelles sur la position de députés étatsuniens par rapport à cette situation, en relatant la visite de

quelques-uns d'entre eux à Tijuana. Bien entendu, il existe des biais propres à ce type de données, tout comme il y a des biais dans les données recueillies directement sur le terrain. Dans le cas des journaux, les faits ont été vérifiés par recoupement avec plusieurs publications des mêmes dates. Les journalistes qui ont écrit sur ce sujet semblent ressentir une forte empathie pour ces vétérans et relaient leurs discours sans aucune distance.

J'utiliserai les deux cas comme une illustration du traitement différent des migrants vivants et morts par les États, ici par les États-Unis, dans des situations de mobilité opposées : dans le premier cas, la mobilité souhaitée par les familles se ferait vers le Mexique alors que, dans le second, elle se ferait vers les États-Unis.

### **La mobilité des personnes et le paradigme de la circulation**

Depuis le dernier quart du 20<sup>e</sup> siècle, les migrations ont été analysées non pas comme des allers et retours entre deux ou plusieurs lieux, mais comme un système régi par la mobilité, conçu sous l'angle de la circulation dans les sciences sociales françaises (Cortes et Faret 2009 ; Faret 2003 ; Ma Mung *et al.* 1998 ; Simon 2002) et du transnationalisme dans les sciences sociales anglo-saxonnes (Basch *et al.* 1994 ; Levitt 2001 ; Levitt et Glick Schiller 2004 ; Massey *et al.* 1994 ; Portes 1999). Ces deux points de vue se situent au croisement de plusieurs disciplines et s'opposent à la représentation préalable de la migration comme une rupture dans le temps, dans l'espace et dans les constructions sociales. Comme l'ont souligné de nombreux chercheurs, il ne s'agit pas exactement du même point de vue. Dans cet article, j'adopterai celui de la circulation qui met l'accent sur la mobilité et qui permet de penser les migrants dans un territoire qui n'est pas politiquement déterminé par les frontières des États-nations et dans lequel se développent toutes sortes de flux : personnes, objets, idées et pratiques. Il permet aussi de penser les migrants dans leurs trajectoires, avec toutes les personnes avec lesquelles ils interagissent, y compris celles qui sont immobiles, et, donc, de voir migrants et non-migrants comme faisant partie d'un seul système migratoire.

Or, ce paradigme de la circulation des migrants soulève des questions dans la mesure où je défends ici l'hypothèse que les politiques migratoires actuelles ont tendance à produire des déplacements autoritaires des populations par les États, qualifiés de « retours », parfois de « retours volontaires », ou des situations de blocages aux frontières. Peut-on, malgré tout, continuer à se situer dans cette optique de la circulation pour analyser les flux migratoires actuels des vivants et des morts, et les pratiques et les rites qui entourent les défunts ?

## Les défunts dans le paradigme de la circulation

Tout d'abord, qu'en est-il des défunts dans cette perspective de mobilité et de circulation? À la lecture des travaux en sciences sociales sur la mobilité des défunts, on distingue plusieurs formes de mobilité: une mobilité physique, qui amène à déplacer le cadavre ou une partie des restes (les cendres) des défunts (Esquerre 2011; Lestage 2008b; Zirh 2012); une mobilité par substitut comme dans certaines sociétés africaines, où les proches du défunt renvoient ses effets, et non pas ses restes, dans son lieu d'origine (Petit 2002; Saraiva et Mapril 2012); une mobilité par manipulation du lieu de sépulture comme au Mexique, où les parents du défunt conservent la photo de la tombe sur la commode du salon avec les photos des vivants et des morts (Lestage 2008b); une mobilité imaginaire dans toutes les sociétés où les défunts ont le pouvoir de se déplacer et de rendre visite aux vivants (*ibid.*). Ces diverses formes de mobilité des défunts ont la faculté de diviser ou de dupliquer leurs restes, leur image ou leurs effets personnels, tout comme celle d'inscrire symboliquement leurs proches dans la permanence en les situant dans l'espace (le ou les lieux où reposent les défunts) et dans la lignée (qui repose avec qui). Cette permanence subsiste même si le défunt a une sépulture hors du caveau familial, puisqu'il est possible de manipuler l'immobilité d'un lieu ou de diviser les restes humains.

Par ailleurs, les pratiques relatives aux défunts constituent à leur tour un ensemble de flux qui contribuent à produire de la mobilité, comme les déplacements des vivants pour les obsèques des défunts ou pour les honorer le jour des Morts, ou encore le transfert des cadavres. Ces flux participent également au système global de circulation et structurent la mobilité en unifiant l'espace et le temps grâce à la multiterritorialisation des rites funéraires ou de certains de leurs éléments. En effet, les rituels funéraires sont accomplis dans plusieurs endroits, simultanément ou successivement, et transposés dans les lieux de migration (Lestage 2009). Parallèlement, le rapport entre vivants et défunts est lui-même structuré par la mobilité des personnes de façon individuelle, familiale et collective: il est endommagé quand les pratiques sont oubliées ou mal réalisées; il est modifié si le lieu de sépulture est abandonné au profit du nouveau lieu de résidence et de la création d'un nouveau tombeau familial et, donc, d'une nouvelle lignée; il est renforcé par la migration et par l'isolement socioculturel de certains migrants plus attachés à la reproduction des rites du jour des Morts que s'ils avaient continué à vivre dans leur région d'origine (*ibid.*).

## Faciliter la mobilité des défunts

Depuis les années 1980, les politiques migratoires étatiques et supra-étatiques ainsi que les programmes des organisations internationales ont rendu de plus en plus difficile la circulation des migrants vivants, en dehors des programmes de travail temporaire ou de la recherche de catégories précises de travailleurs. Ces politiques restrictives s'exercent sur un territoire de plus en plus étendu, puisqu'elles contrôlent les flux dans les pays d'arrivée de migrants (Union européenne, États-Unis, Canada), mais aussi dans les pays par lesquels ils transitent (Maroc, Libye, Niger, Mexique). Ces pays dits de transit ont des accords avec les États-destination des migrants pour arrêter les flux qui traversent leur territoire (Salvador et Honduras pour le Mexique; pays d'Afrique de l'Ouest pour le Maroc ou la Libye) (Boyer et Mounkaila 2018; Paris Pombo 2018). Depuis 2005, l'Office international des migrations utilise le terme *stranded migrants* pour désigner ces blocages. En 2006, Amnesty internationale a attiré l'attention sur ces « migrants bloqués » dans des pays de transit ou de destination qui ne peuvent ni rentrer dans leur pays d'origine ni rester dans le pays de destination (Dowd 2011). Collyer (2010) fait référence à des « voyages fragmentés », « découpés en un grand nombre d'étapes ».

Même si l'on adhère à la notion de carrière migratoire (Martiniello et Réa 2011) qui tient compte tant des effets des politiques sur le migrant que de son réseau et de ses caractéristiques personnelles, on ne peut que constater que cette carrière peut stagner longtemps à cause des blocages attribuables aux politiques migratoires, quels que soient le réseau et les caractéristiques personnelles du migrant. Il est fréquent que les Centraméricains qui tentent de rejoindre les États-Unis aient des parcours « non linéaires » (Faret 2017) et refassent la même route plusieurs fois de suite (Paris Pombo 2017, 2016a, 2016b). *L'Enquête de migrations à la frontière sud du Mexique* mesure en pourcentage le nombre de migrants d'Amérique centrale reconduits à la frontière et qui ont l'intention de retenter la traversée du Mexique vers les États-Unis. Ainsi, en 2015, 53,9 % des Guatémaltèques reconduits à la frontière avaient l'intention de repartir; comme 49,1 % des Honduriens et 59,1 % des Salvadoriens<sup>3</sup>. Dans une enquête réalisée dans le sud du Mexique en mars 2018, j'ai rencontré des migrants du Honduras et du Salvador qui en étaient à leur quatrième tentative consécutive de traversée du Mexique pour gagner les États-Unis<sup>4</sup>.

Or, une tout autre logique que celle du blocage guide l'attitude des États-nations face à la mobilité des migrants défunts, qu'ils contrôlent autant, mais en la rendant possible. Si la mobilité des défunts reste lente à cause des processus administratifs mis en place de part et d'autre (cer-

tificat d'embaumement obligatoire pour le transport aérien, certificat du département de santé publique de l'État de départ, certificat sanitaire dans l'État d'arrivée, etc. [Lestage 2008]) et à cause du processus commercial (réunir l'argent pour payer le transfert, payer les pompes funèbres des deux pays, organiser le transport en fonction des vols des compagnies aériennes), pendant toutes mes années de terrain au Mexique je n'ai jamais rencontré un seul cas où elle aurait été empêchée. Elle y est au contraire facilitée par le Mexique, qui participe activement, depuis le milieu des années 2000, pour des raisons politiques (Lestage 2017), au transfert des défunts des États-Unis vers son territoire, en facilitant les démarches administratives aux familles des défunts et en finançant certaines parties du transfert, notamment au Mexique. L'État mexicain utilise parfois les transferts de certains défunts emblématiques, comme peut l'être un migrant mexicain tué par un policier étatsunien et qui devient alors le symbole d'un Mexique dominé par les États-Unis, pour valoriser la nation et se poser en défenseur de son peuple contre le pays voisin, une rhétorique qui n'a pas d'effet pratique, mais qui émeut les citoyens mexicains<sup>5</sup>.

### **Légitimer la mobilité des défunts plutôt que celle des vivants**

En partant de deux cas présentant des demandes de mobilité géographiquement opposées, nous verrons que la mobilité des migrants défunts semble plus légitime aux yeux des États-Unis que celle des vivants, qui est conditionnée par la légalité de leur statut.

#### *Transférer des migrants mexicains défunts plutôt que malades*

M'intéressant aux défunts et aux malades migrants et à la façon dont les familles au Mexique gèrent concrètement ces situations douloureuses, j'ai pu constater que, dans le cas où un migrant est gravement malade et hospitalisé, la famille au Mexique tente soit d'envoyer un membre lui rendre visite (son épouse, sa mère), soit de faire transférer le malade au Mexique. Les États-Unis favorisent en effet exceptionnellement la mobilité des étrangers sur leur sol pour qu'un parent résidant hors du territoire national puisse rendre visite à un proche malade. Cela se fait dans un cadre reconnu internationalement, celui du visa humanitaire. Pour en obtenir un, le demandeur doit répondre à plusieurs critères : être capable de prendre des décisions ou de se charger du malade et ne pas avoir été expulsé par les États-Unis après y être entré illégalement. Ces visas sont difficiles à obtenir et sont chers par rapport au salaire moyen mexicain (560 \$), sauf si c'est l'État mexicain qui s'en occupe directement. Les visas font parfois l'objet de conflits au sein de la famille, car ils sont perçus

comme des ressources puisqu'ils permettent de séjourner aux États-Unis légalement et sécuritairement pendant un certain temps. Ce fut le cas pour Faustina, qui n'a pas pu se rendre au chevet de son époux mourant car sa belle-mère a souhaité utiliser le visa humanitaire pour rendre visite également à tous ses enfants aux États-Unis<sup>6</sup>.

En revanche, quand des migrants mexicains aux États-Unis se trouvent dans un état de santé très précaire (coma, phase terminale de cancer), il est rare qu'ils soient transférés vivants au Mexique, y compris quand leur famille en fait la demande. Dans la plupart des cas, ils sont transférés après leur décès. Dans la mesure où mon enquête a été réalisée au Mexique, je ne peux que témoigner de ce que les familles rencontrées souhaitent pour le malade, pas de la volonté du défunt, que j'ignore et que la famille ignore aussi. Il est possible que le malade n'eût pas souhaité revenir dans son pays d'origine, mais cela n'a jamais été dit clairement à sa propre famille et il ne m'a été fait mention dans aucune enquête de la possibilité pour le migrant de reposer aux États-Unis.

En janvier 2016, dans l'État d'Oaxaca, les parents d'un homme mexicain d'une quarantaine d'années, dans le coma aux États-Unis à la suite d'un accident du travail, voulaient à tout prix le faire revenir chez eux pour s'occuper de lui. Ils étaient soutenus par la Municipalité, qui avait payé un avocat pour monter le dossier administratif afin de transférer le malade dans une structure spécialisée au Mexique, dans une ville située près du village. Finalement, le malade est décédé au bout de quelques mois, mais les parents n'ont pas eu gain de cause, malgré les démarches de l'avocat, l'appui de la municipalité et l'aide active de la fonctionnaire responsable à l'IOAM. Leur fils n'a pas été renvoyé au Mexique de son vivant ; il l'a été quelques semaines plus tard, une fois mort (entretiens et notes de terrain, janvier 2016).

La fonctionnaire qui s'occupe de ces cas à l'IOAM, qui dépend de l'État fédéré d'Oaxaca, très dévouée aux usagers qui viennent chercher de l'aide, me confia lors d'un entretien qu'il est plus facile de transporter un mort. En effet, ce sont les agences de pompes funèbres qui s'occupent de tout, alors que transférer un grand malade requiert des conditions particulières, telles qu'une équipe médicale, des soins, une institution médicale d'accueil, qui sont difficiles à réunir sans risquer la vie de la personne.

*Il vaut mieux qu'un membre de la famille aille les voir [les malades] et que là-bas, il prenne la décision qu'il y aura à prendre plus tard, même si c'est très triste, de transférer le mort à sa communauté d'origine, ce qui malheureusement est plus facile parce qu'ici, ce sont les pompes funèbres qui gèrent tout ça, que se charger du transfert d'une personne en vie, avec tout le soin que cela demande, notamment une équipe médicale, et la nécessité de s'assurer qu'ici, à Oaxaca, une institution médicale va la prendre en charge,*

*avec les mêmes soins qu'elle reçoit aux États-Unis, que les mêmes médicaments et traitements existent, bref, c'est une affaire très complexe de garantir que les conditions du passage d'un lieu à l'autre ne vont pas affecter la personne au point qu'elle perde la vie* (Carmen Muñoz, responsable du service juridique, IOAM).

En effet, le rapatriement des corps est réalisé par les compagnies de pompes funèbres qui sont en contact aux États-Unis et au Mexique et qui s'occupent de toutes les formalités légales et pratiques évoquées plus haut (certificat d'embaumement obligatoire pour le transport aérien; certificat du département de santé publique de l'État de départ; certificat sanitaire dans l'État d'arrivée; voiture de l'aéroport au domicile; fourniture éventuelle d'un deuxième cercueil si la famille le souhaite; ensemble comprenant des cierges, une croix, destiné à la présentation du cercueil) (Lestage 2012, 2008b). Cette responsable du service juridique, Carmen Muñoz, qui est mon informatrice depuis dix ans, a commencé à y travailler en 2000 et connaît parfaitement les ressources juridiques disponibles et les obstacles de chaque démarche qu'elle a faite quotidiennement pour des milliers de personnes. En 2016, elle a fondé une association d'aide aux démarches à réaliser aux États-Unis pour favoriser un rapprochement familial, obtenir un visa humanitaire ou régler toute autre question traitée dans le service où elle travaille pour les Mexicains de l'État d'Oaxaca. Je cite plus haut un entretien enregistré avec elle, mais j'ai assisté à plusieurs reprises aux mêmes scènes et je l'ai entendue répondre aux mêmes questions de nombreuses fois. De plus, l'IOAM garde des dossiers et tient un registre sur tous les cas traités. Il m'a donc été possible de vérifier ses affirmations.

Selon la même fonctionnaire, certains malades sont malgré tout transférés, mais cela reste très rare. Dans la ville d'Oaxaca, une seule clinique reçoit les malades transférés des États-Unis au stade terminal, mais je n'ai pas pu obtenir d'informations plus précises auprès des responsables des lieux, qui ont refusé de m'en donner malgré mon insistance. De même, les visas humanitaires pour rendre visite à un parent très malade restent rares: l'IOAM en comptabilise une quinzaine par an, alors que les transferts de défunts des États-Unis vers le Mexique sont réguliers et nombreux. Le même IOAM en a compté 3 200 de 1999 à 2015, comme on le constate dans le tableau 1 (voir annexe), qui ne concerne pas les décès ayant eu lieu au moment de la traversée de la frontière mexicano-étatsunienne. Ceux-ci sont recensés à part et il n'y a généralement pas de cadavre mais des cendres, tout le processus étant financé directement par le consulat mexicain correspondant au lieu de découverte du défunt dans la zone frontalière aux États-Unis. Les membres de la famille du migrant défunt font appel à l'IOAM pour prendre en charge la dernière

partie du transfert du corps depuis l'aéroport de Mexico jusqu'au domicile dans l'État d'Oaxaca, entre six et douze heures de transport, selon l'éloignement et l'isolement du lieu d'origine du mort. Seuls ces transferts de défunts sont recensés dans le tableau 1. Ceux que les familles financent totalement n'y apparaissent pas non plus et sont impossibles à quantifier.

### **Réintégrer des migrants marginaux défunts plutôt que vivants**

Sont également bloqués aux frontières des États-Unis certains migrants expulsés du pays à la suite de comportements jugés délictueux et qui ont la particularité de s'être engagés dans l'armée des États-Unis, d'avoir fait la guerre pour eux, mais de n'avoir pas demandé à régulariser leur situation légale quand il en était encore temps. La plupart de ces migrants croyaient, à tort, que le fait de s'engager dans l'armée et de faire la guerre pour les États-Unis suffisait pour obtenir la citoyenneté. C'est le cas des vétérans mexicains de l'armée étatsunienne à Tijuana. À la suite de délits considérés comme mineurs par la loi et commis aux États-Unis, tels la possession de drogue ou le fait de s'être livrés à des bagarres dans la rue, des hommes nés au Mexique mais possesseurs d'une carte de séjour, vétérans de plusieurs guerres menées par les États-Unis (Afghanistan, Kosovo, Irak, golfe Persique, Vietnam), ayant combattu avec la promesse, selon eux, qu'ils seraient un jour citoyens de ce pays, ont été expulsés vers le Mexique où certains vivent depuis 1996 dans les villes de la frontière nord (París Pombo *et al.* 2017). Ils ont fait ce choix pour rester près de leur famille qui réside, le plus souvent, aux États-Unis. Ils ne se considéraient ni comme Mexicains ni comme migrants. Ils ont un statut de résidents permanents légaux aux États-Unis où ils se sont beaucoup investis en s'engageant dans l'armée et en risquant leur vie. Pourtant, d'un point de vue juridique, ce sont aussi des migrants nés au Mexique, y compris ceux qui sont arrivés, comme Jason Madrid, à l'âge de 20 jours, et qui a été expulsé à 37 ans vers le Mexique (Michaelson 2017). Du reste, la langue dans laquelle s'expriment ces vétérans est l'anglais, certains ne parlant pas espagnol.

En 2013, l'un de ces vétérans, Hector Barajas, a fondé une maison de soutien aux vétérans expulsés<sup>7</sup>. Il s'occupe activement d'obtenir des autorisations spécifiques pour le retour de ces vétérans grâce à une demande de « permis humanitaire ». Il s'agit du même type de visa que celui évoqué précédemment pour qu'un membre de la famille rende visite à un malade. Ces permis humanitaires sont destinés à autoriser les soins d'une personne aux États-Unis<sup>8</sup>. En effet, les vétérans exigent des soins, en particulier des soins psychologiques dont ils n'ont jamais bénéficié et dont l'absence est, selon eux, à l'origine des délits commis : ils estiment qu'étant

livrés à eux-mêmes après avoir subi le traumatisme de la guerre, ils sont devenus délinquants (*ibid.*). Leur argument est inspiré des « *dreamers* », étudiants également expulsés vers le Mexique, pays où ils sont nés mais qu'ils ont quitté très jeunes avec leurs parents pour les États-Unis, et aussi pays auquel ils s'identifient. La plupart des vétérans manifestent une totale incompréhension face à cette expulsion alors qu'ils étaient prêts à tout pour les États-Unis. « *I was willing to give up my life for the country and then they just get rid of me when I'm no good for them no more* », explique Edwin Salgado au journal *ABC News* (*ibid.*), affirmant penser tous les jours à sa fille qui vit en Californie, de l'autre côté de la frontière.

Les vétérans sont soutenus par une association basée aux États-Unis, Veterans for Peace. Alejandra Martinez, une juriste ayant rédigé le seul texte de sciences sociales sur le sujet, estime à 3 000 les vétérans expulsés des États-Unis depuis 2007, une soixantaine à Tijuana. Certains d'entre eux ont réussi à revenir dans le pays de façon illégale. D'autres ont amorcé une mobilisation pour y revenir légalement, comme le souligne Juan Miguel Hernández (2016b) dans le quotidien *El Sol de Tijuana* le 12 août 2016. En mars 2016, ces vétérans expulsés mobilisés écrivent une lettre aux membres du Congrès américain pour être entendus. Le 30 mai 2016, ils protestent devant le bâtiment étatsunien situé sur la frontière à San Ysidro. Le 7 juillet 2016, neuf d'entre eux demandent « l'asile humanitaire » aux États-Unis pour faire soigner leurs blessures de guerre physiques et traumatiques. Tous ont une trajectoire identique : au retour de la guerre, sans soins médicaux ni psychiatriques, ils tombent dans la drogue et commettent un délit qui entraîne leur expulsion des États-Unis. En 2017, le mouvement des vétérans atteint les politiques : le gouverneur de Californie, Jerry Brown, pardonne leurs infractions à trois d'entre eux, dont le fondateur de la maison des vétérans (Deported Veterans Support House) à Tijuana. En juin 2017, le mouvement atteint aussi le Sénat et les grands journaux étatsuniens s'intéressent à cette histoire : la même journaliste, Sandra Dibble, rédige deux articles (Dibble 2017a, 2017b), dans le *San Diego Union Tribune* le 3 juin, puis dans le *Los Angeles Times* le 4 juin, rendant compte de la visite de sept membres du Congrès américain. Démocrates et appartenant au groupe hispanique, ils représentent le Nouveau-Mexique, le Texas, l'Arizona et la Californie. Ils sont reçus à Tijuana par le fondateur de la maison des vétérans, en uniforme et arborant ses décorations.

En 2016, certains de ces vétérans ont manifesté à plusieurs reprises leur volonté de revenir aux États-Unis, « vivants et non pas morts ». En effet, si le pays les maintient hors du territoire national de leur vivant, il accepte de leur y donner une sépulture après leur décès, ce que les vétérans estiment tout à fait légitime, dans la droite ligne de leur engagement

dans l'armée, où ils avaient accepté de donner leur vie pour le pays. Le 23 mars 2016, les cendres de Gonzalo Chaidez, un vétéran décédé à Tijuana et qui fut volontaire pour la guerre du Vietnam, ont été remises à sa mère dans le parc « de l'amitié », situé à cheval sur les deux pays, entre Tijuana et San Diego. La photo du journal étatsunien en espagnol *La Opinión*, cédée par la Deported Veterans Support House, montre la mère du vétéran défunt, une urne funéraire dans les bras et un petit bouquet de fleurs à la main. L'urne est enroulée dans un drapeau américain dont on distingue les étoiles (Marrero 2015). La cérémonie, organisée par les vétérans de Tijuana, est celle de l'adieu à un soldat : le drapeau qui entoure l'urne, les uniformes de soldat des vétérans qui y assistent sont là pour montrer que le mort est bien un soldat étatsunien. L'article commence ainsi : « Gonzalo Chaidez, un vétéran, volontaire pour se battre au Vietnam, est revenu enfin la semaine dernière aux États-Unis après avoir été expulsé au Mexique pendant des années. Mais il l'a fait dans une urne funéraire<sup>9</sup> » (*ibid.*, ma traduction). Dans le quotidien *La Jornada, Baja California* du 22 mars 2015, le leader qui a fondé la maison de soutien aux vétérans déclare au journaliste :

« Au cours des cinq dernières années, nous avons enterré cinq camarades qui étaient aussi des vétérans et qui ont quand même été expulsés. Ce manque de loyauté avec laquelle on nous traite n'a aucun sens. Nous avons combattu, on nous vire, et quand nous mourons, la loi nous permet de revenir... ça sert à quoi ? » se lamente Barajas<sup>10</sup> (Martinez 2015, ma traduction).

De même, dans *El Sol de Tijuana* du 19 avril 2016 (Hernández 2016a), à côté de la photo de Daniel Torres dans l'exercice de son travail de soldat, l'article commence par la phrase suivante : « Avant, les vétérans revenaient seulement une fois morts<sup>11</sup> » (ma traduction), car Daniel Torres est le premier à revenir aux États-Unis après cinq ans de bannissement au Mexique et à obtenir la citoyenneté dans la foulée (EFE 2016). Dans cette affaire, la mobilisation des vétérans bannis se fait à partir des morts. Pour être réintégrés par les États-Unis, ils orientent leur argumentation sur ce contraste entre le traitement des vivants et celui des morts. Puisque les États-Unis ont pardonné leurs crimes aux vétérans défunts et reconnu leur américanité profonde, ils doivent faire de même avec les vivants. Or, du côté des États-Unis, la logique est différente et purement legaliste, comme le remarque Martinez (2017), puisque les combattants dans l'armée américaine étaient admissibles à la citoyenneté étatsunienne, ce qui les aurait protégés de toute expulsion, mais alors qu'ils devaient accomplir les démarches pendant leur service ou dans un certain délai après leur engagement militaire, ils ne l'ont pas fait, n'ayant pas compris le fonctionnement.

## **Un élargissement de la communauté des citoyens à des défunts qui ne sont plus des sujets politiques ?**

Dans les deux cas de figure, on voit que les restes des migrants et des marginaux décédés sont traités selon les mêmes règles que ceux des autres citoyens : ils peuvent être transportés d'un lieu à un autre et reposer dans le territoire de leur choix. Dans le cas des malades migrants décédés, il s'agit de les transférer vers leurs pays d'origine et vers leur famille qui les réclamait déjà sans succès de leur vivant. Dans celui des vétérans décédés, le transfert se fait vers leur pays d'adoption, celui qu'ils ont choisi, pour lequel ils ont engagé leur vie et qu'ils tentent de rejoindre depuis leur expulsion.

Ce traitement différent des vivants et des morts semble montrer que, du point de vue des États, la circulation des uns et des autres n'est pas considérée sur un pied d'égalité. En effet, la première est empêchée par de multiples politiques migratoires de plus en plus restrictives, s'étendant à des territoires de plus en plus vastes, mais aussi par des considérations pratiques, comme la difficulté de transporter un grand malade d'un pays à l'autre, ou par un manque de clarté des règles juridiques qui complique l'obtention de la citoyenneté par des soldats étrangers. À l'inverse, la seconde est facilitée, bien qu'elle passe nécessairement et successivement par des étapes administratives et sanitaires qui la ralentissent, mais la garantissent aussi. Que nous disent ces attitudes opposées ? Voici quelques pistes de réflexion.

Tout d'abord, ces attitudes indiquent que les migrants et les marginaux, placés de leur vivant en dehors de la communauté des citoyens, réintègrent celle-ci sans aucun obstacle une fois morts. Il s'agit peut-être alors de ce qu'Esquerre (2011 : 308) nomme une « communauté morte-vivante », c'est-à-dire « composée de tous les morts et de tous les vivants d'un même ensemble », dont l'unité serait sans cesse réaffirmée et défendue par l'État (*ibid.*). Ainsi, les migrants défunts peuvent être transférés vers leur pays d'origine. De même, si les marginaux vivants se trouvent temporairement placés en dehors du collectif national, une fois morts, ils sont en quelque sorte lavés des crimes qui avaient provoqué leur expulsion et peuvent réintégrer cette « communauté morte-vivante ».

Ou bien, il se peut qu'une fois morts, ces vétérans étatsuniens-mexicains, dont la citoyenneté demeure ambiguë, ne paraissent plus menaçants pour l'État-nation et pour la collectivité de ses citoyens et qu'ils soient réintégrés dans un État qui ne peut pas les rejeter tout à fait à cause de leur engagement pour le pays.

Il semble également qu'une « communauté nationale morte-vivante » (ici étatsunienne ou mexicaine) ne répond pas aux mêmes règles que la

communauté nationale des vivants, régie par des lois sur l'immigration qui stigmatisent plusieurs catégories d'étrangers et les bloquent dans leur mobilité : les sans-papiers/résidents illégaux, les résidents légaux qui ont enfreint certaines lois, les grands malades. C'est à la nature des vivants et des morts que l'on doit cette différence. Bien que l'État agisse aussi sur les morts, son action ne suit pas les mêmes règles, car ce ne sont plus des corps vivants que l'État doit contrôler, ce ne sont plus des « sujets politiques ». Quand il s'agit de circulation, l'État se fonde sur la légalité. Pour les migrants vivants empêchés de circuler à cause de leur statut légal, les choses sont plus complexes puisque ce n'est pas le cas de tous les vivants, mais seulement de ceux qui viennent des pays les plus pauvres ou de pays dominés politiquement. Quant aux défunts, soit leurs déplacements sont légitimés par des valeurs qui répondent à un principe moral supérieur et dépassent les questions de légalité, comme pour les vétérans mexicains qui deviennent, une fois morts, uniquement des vétérans (et plus des Mexicains), soit ils sont considérés comme des objets-marchandises qui ont perdu leur contenu politique, car même si les défunts sont « matière à politique », comme le souligne Bondaz (2011), ils peuvent aussi être traités comme de simples objets.

## Notes

1. Je remercie les participants au symposium « Mobilités et morts : connecter des savoirs et des pratiques pour faire avancer les connaissances » ayant eu lieu à Montréal en novembre 2016 pour leurs commentaires, ainsi que Marie-Laure Coubès, chercheuse au Colef (Tijuana), pour ses informations sur les vétérans expulsés de Tijuana, et Carmen Muñoz, de l'Institut Oaxaqueño d'Aide aux Migrants (Instituto Oaxaqueño de atención al migrante [IOAM]), pour son aide précieuse depuis des années. Je remercie également les évaluateurs et les évaluatrices anonymes pour leurs suggestions et leurs commentaires.
2. Depuis les années 2010, de nombreux travaux traitent de la fermeture des frontières et du blocage des migrants. On pourra lire notamment : Brachet (2018, 2012), Clochard (2017), Odgers Ortiz et Campos-Delgado (2014), Ritaine (2009), Wihtol de Wenden (2010) et Wyss et Borrelli (2014).
3. *Encuesta sobre migración en la frontera sud de México, informe anual de resultados 2015*, <https://www.colef.mx/emif/resultados/informes/2015/EMIF-ANUAL-SUR2015.pdf>.
4. Notes de terrain, Oaxaca, mars 2018.
5. Dans des travaux précédents, j'ai analysé cette participation administrative et financière de l'État mexicain dans les transferts des migrants défunts des États-Unis vers le Mexique et, dans une moindre mesure, du Mexique vers les États-Unis comme étant l'une des facettes de la « gestion de la souffrance migratoire » par l'État (Lestage 2013).
6. Entretien Faustina, 28 février 2017, Ejutla, Oaxaca.
7. Deported Veterans Support House : <http://www.deportedveteranssupporthouse.org/>.

8. «Humanitarian parole is “discretionary authority that allows for the temporary entry of individuals into the United States for urgent humanitarian reasons for significant public benefit”» (Martinez 2017: 358).
9. «Gonzalo Chaidez, un veterano que fue voluntario para la guerra de Vietnam, regreso por fin a Estados Unidos la semana pasada luego de años de haber sido deportado a México: pero lo hizo en una urna.»
10. «En los últimos cinco años hemos enterrado a cinco compañeros que también eran veteranos y de todas formas los deportaron. No tiene sentido esta deslealtad con la que nos tratan. Peleamos, nos sacan, y ahora... cuando ya estamos muertos, es cuando la ley nos permite volver... Ya para qué.»
11. «Antes los veteranos solo regresaban muertos.»

## Bibliographie

- American Civil Liberties Union, 2016. «ACLU Report Details How U.S. Failed Deported Vets. “This is a Tragic, Disgraceful Example of how Broken our Immigration System Is”» («C’est un exemple tragique et honteux de notre système d’immigration en panne»), *ACLU of San Diego & Imperial Counties*, 6 juillet. <https://www.aclusandiego.org/deported-veterans-report/> [consulté le 27 mai 2018].
- Basch, L., N. Glick Schiller et C. Szanton Blanc, 1994. *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*. Londres et New York, Routledge.
- Bondaz, J., 2011. «Le cadavre et le politique. La vie sociale des restes humains», *La vie des idées*. <http://www.laviedesidees.fr/Le-cadavre-et-le-politique.html> [consulté le 25 mai 2018].
- Boyer, F. et H. Mounkaila, 2018. «La fabrique de la politique migratoire au Niger: les approches sécuritaires et humanitaires au service de la fermeture d’un couloir migratoire», in F. Boyer, F. Lestage et M. D. Paris Pombo (dir.), *Routes et pauses des parcours migratoires: Afrique-Amérique*. Mexico, Cahiers du CEMCA.
- Brachet, J., 2018. «Manufacturing Smugglers. From Irregular to Clandestine Mobility in the Sahara», *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 676, n° 1, p. 16-35.
- Brachet, J., 2012. «Stuck in the Desert. Hampered Mobility among Transit Migrants in Northern Niger», in J. Streiff-Fénart et A. Segatti (dir.), *The Challenge of the Threshold: Border Closures and Migration Movements in Africa*. Lanham, Lexington Books, p. 91-113.
- Clochard, O., 2017. *Atlas des migrants en Europe. Approches critiques des politiques migratoires*. Paris, Armand Collin.
- Collyer, M., 2010. «Stranded Migrants and the Fragmented Journey», *Journal of Refugee Studies*, vol. 23, n° 3, p. 273-293.
- Cortes, G. et L. Faret, 2009. *Les circulations transnationales. Lire les turbulences migratoires contemporaines*. Paris, Armand Colin.
- Dibble, S., 2017a. «Congressional Visit Gives a Boost to Deported U.S. Veterans in Tijuana» («La visite des membres du congrès donne un coup de fouet aux vétérans américains expulsés à Tijuana»), *San Diego Union Tribune*, 3 juin. <http://www.sandiegouniontribune.com/news/border-baja-california/sd-me-veterans-deported-20170603-story.html> [consulté le 27 mai 2018].

- Dibble, S., 2017b. « U.S. Military Veterans Deported to Mexico Say They Want to Come Back Home » (« Des vétérans militaires américains expulsés au Mexique disent qu'ils veulent rentrer à la maison »), *Los Angeles Times*, 4 juin. <http://www.latimes.com/local/lanow/la-me-deported-vets-20170604-story.html> [consulté le 27 mai 2018].
- Dowd, R., 2011. *Trapped in Transit. The Plight and Human Rights of Stranded Migrants*. Policy Development and Evaluation Service, United Nations High Commissioner for Refugees. <http://www.unhcr.org/afr/486c92d12.pdf> [consulté le 27 mai 2018].
- EFE, 2016. « Marine indocumentado se convierte en ciudadano tras regresar al país » (« Un Marine sans papier devient citoyen une fois rentré au pays »), *Chicago Tribune*, 22 avril. <http://www.chicagotribune.com/hoy/ct-hoy-8604350-marine-indocumentado-se-convierte-en-ciudadano-tras-regresar-al-pais-story.html> [consulté le 27 mai 2018].
- Esquerre, A., 2011. *Les os, les cendres et l'État*. Paris, Fayard.
- Faret, L., 2017. « Mobilités internationales et ressources en contexte métropolitain : trajectoires centraméricaines à Mexico », *EchoGéo*, n° 39. <http://echogeo.revues.org/14915> [consulté le 27 mai 2018].
- Faret, L., 2003. *Les territoires de la mobilité. Migrations et communautés transnationales entre le Mexique et les États-Unis*. Paris, Éditions du CNRS.
- Hernández, J. M., 2016a. « Daniel, el primer veterano deportado en volver a Estados Unidos » (« Daniel, le premier vétéran expulsé à revenir aux États-Unis »), *El Sol de Tijuana*, 19 avril.
- Hernández, J. M., 2016b. « Veteranos deportados regresan ilegalmente » (« Des vétérans expulsés reviennent illégalement »), *El Sol de Tijuana*, 12 août.
- Lestage, F., 2017. « L'État mexicain et ses émigrants (20-21<sup>e</sup> siècle) : de l'abandon à la captation, de l'oubli à la reconnaissance », in C. Fernandes (dir.), *D'oublis et d'abandons, notes sur l'Amérique latine*. Binges, Éditions Orbis Tertius, p. 25-42.
- Lestage, F., 2015. « ¿Regreso o activación de la circulación? Descripción y análisis de la gestión cotidiana de políticas públicas a favor de los migrantes de regreso y de sus familiares ». Communication présentée au 55<sup>e</sup> Congreso Internacional Americanistas, 12-17 juillet, San Salvador.
- Lestage, F., 2013. « Les politiques publiques en faveur des citoyens à l'étranger : la gestion de la souffrance des migrants mexicains », *Problèmes d'Amérique latine*, vol. 89, n° 2, p. 69-86.
- Lestage, F., 2012. « Entre Mexique et États-Unis : la chaîne entrepreneuriale de la mort des migrants », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 28, n° 3, p. 71-88.
- Lestage, F., 2009. « Vivants et morts dans les migrations mexicaines : un système de relations inscrit dans la mobilité », in V. Baby-Collin, G. Cortes, L. Faret et H. Guétat-Bernard (dir.), *Migrants des Suds. Acteurs et trajectoires de la mobilité internationale*. Marseille, Presses universitaires de la Méditerranée, p. 431-452.
- Lestage, F., 2008a. « Apuntes relativos a la repatriación de los cuerpos de los mexicanos fallecidos en Estados Unidos », *Migraciones Internacionales*, vol. 4, n° 4, p. 217-228.
- Lestage, F., 2008b. « Le dernier voyage des migrants mexicains. Ethnographie du retour des défunts », *Caravelle*, n° 91, p. 131-147.
- Levitt, P., 2001. *The Transnational Villagers*. Berkeley et Los Angeles, University of California Press.

- Levitt, p. et Glick Shiller, N., 2004. « Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society », *International Migration Review*, vol. 38, n° 3, p. 1002-1039.
- Ma Mung, E. et al., 1998. « La circulation migratoire, bilan des travaux. Synthèse », *Migrations études, revue de synthèse sur l'immigration et la présence étrangère en France*, n° 84, p. 1-12.
- Marrero, P., 2015. « Veteranos deportados se presentaran en la frontera pidiendo permiso humanitario » (« Des vétérans déportés se présenteront à la frontière »), *La Opinion*, 31 mars. <https://laopinion.com/2016/03/31/veteranos-deportados-se-presentaran-en-la-frontera-pidiendo-permiso-humanitario/> [consulté le 27 mai 2018].
- Martinez, A., 2017. « Veterans Banished. The Fight to Bring them Home », *The Scholar, Saint Mary Law Review on Race and Social Justice*, vol. 19, n° 3, p. 321-360.
- Martinez, G., 2015. « Realiza misa con honores a veterano deportado » (« Une messe est célébrée en l'honneur d'un vétéran déporté »), *La Jornada. Baja California*, 22 mars. <http://jornadabc.mx/tijuana/22-03-2015/realizan-misa-con-honores-veterano-deportado> [consulté le 27 mai 2018].
- Martiniello, M. et A. Réa, 2011. « Des flux migratoires aux carrières migratoires », *SociologieS*, Dossier : Migrations, pluralisation, ethnicisation des sociétés contemporaines. <https://journals.openedition.org/sociologies/3694> [consulté le 27 mai 2018].
- Massey, D. S., L. Goldring et J. Durand, 1994. « Continuities in Transnational Migration: An Analysis of Nineteen Mexican Communities », *American Journal of Sociology*, vol. 99, n° 6, p. 1492-1533.
- Michaelson, E., 2017. « Lawmakers Meet with Deported Veterans in Tijuana, Mexico » (Des législateurs rencontrent des vétérans expulsés à Tijuana, Mexique), *ABC News*, 5 juin. <http://abc7.com/politics/lawmakers-meet-with-deported-veterans-in-mexico/2067673/> [consulté le 27 mai 2018].
- Ogders Ortiz, O. et A.-E. Campos-Delgado, 2014. « Figés dans le mouvement : périodes et espaces d'attente des migrants mexicains expulsés des États-Unis », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 30, n° 2, p. 113-135.
- París Pombo, M. D., 2018. « Le Mexique, pays de transit ou pierre d'achoppement des migrants centraméricains en route vers les États-Unis ? », in F. Boyer, F. Lestage et M. D. París Pombo (dir.), *Routes et pauses des parcours migratoires : Afrique-Amérique*. Mexico, Cahiers du CEMCA.
- París Pombo, M. D., 2017. *Violencias y migraciones centroamericanas en México*. El Colef.
- París Pombo, M. D., 2016a. « Políticas migratorias restrictivas y violencia institucional contra los migrantes », *Ecuador Debate*, n° 97, *Migraciones y violencias*, p. 85-105.
- París Pombo, M. D., 2016b. « Trayectos peligrosos: movilidad humana e inseguridad en el corredor migratorio Centroamérica-México-Estados Unidos », *Papeles de Población* (CIEAP-UAEM), vol. 22, n° 90, p. 145-172.
- París Pombo, M. D., D. Buenrostro Mercado et G. Pérez Duperou, 2017. « Trapped at the Border: The Difficult Integration of Veterans, Families, and Christians in Tijuana », in B. Roberts, C. Menjívar et N. P. Rodríguez (dir.), *Deportation and Return in a Border-Restricted World. Experiences in Mexico, El Salvador, Guatemala, and Honduras*. Cham, Springer.

- Petit, A., 2002. *La mort au loin. Les pratiques funéraires des migrants africains en France*. Thèse de doctorat, d'ethnologie et d'anthropologie sociale, EHESS, Marseille.
- Portes, A., 1999. « La mondialisation par le bas. L'émergence des communautés transnationales », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 129, p. 15-25.
- Ritaine, E., 2009. « Des migrants face aux murs d'un monde-frontière », in C. Jaffrelot et C. Lequesne (dir.), *L'enjeu mondial. Les migrations*. Paris, Presses de Sciences Po, p. 155-164.
- Saraiva, C. et J. Mapril, 2012. « Le lieu de la "bonne mort" pour les migrants guinéens et bangladais au Portugal », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 28, n° 3, p. 51-70.
- Simon, G., 2006. « Migrations, la spatialisation du regard », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 22, n° 2, p. 9-21.
- Simon, G., 2002. « Migrations et frontières. Penser globalement les migrations », *Projet*, vol. 272, n° 4, p. 37-45.
- Wihtol de Wenden, C., 2010. *La question migratoire au 21<sup>e</sup> siècle. Migrants, réfugiés et relations internationales*. Paris, Les Presses de Sciences Po.
- Wyss, A. et L. M. Borrelli, 2014. « *Stuck in Mobility? Fragmented Journeys of Migrants without Chances of Admission in Europe* ». Communication présentée au MiReKoc 10<sup>th</sup> Year Symposium. *Borders, Mobility and Diversity: Old Questions, New Challenges*, 20-21 novembre 2014, Istanbul.
- Zirh, B. C., 2012. « Following the Dead Beyond the "Nation": A Map from Transnational Funerary Routes from Europe to Turkey », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 35, n° 10, p. 1758-1774.

## Annexe

TABLEAU 1

**Nombre de transferts de cadavres recensés par l'IOAM  
(janvier 1999-juin 2015)**

| Année        | Hommes      | Femmes     | Total       |
|--------------|-------------|------------|-------------|
| <b>1999</b>  | 58          | 7          | 65          |
| <b>2000</b>  | 98          | 33         | 131         |
| <b>2001</b>  | 145         | 18         | 163         |
| <b>2002</b>  | 174         | 32         | 206         |
| <b>2003</b>  | 189         | 27         | 216         |
| <b>2004</b>  | 175         | 37         | 212         |
| <b>2005</b>  | 213         | 46         | 259         |
| <b>2006</b>  | 198         | 42         | 240         |
| <b>2007</b>  | 211         | 37         | 248         |
| <b>2008</b>  | 198         | 40         | 238         |
| <b>2009</b>  | 166         | 40         | 206         |
| <b>2010</b>  | 151         | 40         | 191         |
| <b>2011</b>  | 133         | 43         | 176         |
| <b>2012</b>  | 124         | 37         | 161         |
| <b>2013</b>  | 171         | 43         | 214         |
| <b>2014</b>  | 167         | 42         | 209         |
| <b>2015</b>  | 58          | 7          | 65          |
| <b>Total</b> | <b>2629</b> | <b>571</b> | <b>3200</b> |

Source : Tableau IOAM, 2015

## Diversité urbaine



# La circulation des morts, l'ancrage des corps et le deuil sans frontières

## Circulation of the Dead, Anchoring of Bodies and Mourning without Borders

Marc-Antoine Berthod

Volume 18, 2018

Politiques des morts et pratiques des vivants : enjeux autour des morts en migration

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1059593ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1059593ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Groupe de recherche diversité urbaine

ISSN

1913-0708 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Berthod, M.-A. (2018). La circulation des morts, l'ancrage des corps et le deuil sans frontières. *Diversité urbaine*, 18, 87–104. <https://doi.org/10.7202/1059593ar>

### Résumé de l'article

Lorsque la mort survient, l'attention se focalise sur la façon dont les collectivités fixent le devenir du cadavre. Il est plus rare de s'intéresser à la mobilité des morts, non seulement lorsqu'ils vont de leur lieu de décès à leur lieu de sépulture, mais aussi lorsqu'ils transitent d'un cimetière à un autre, lorsqu'ils sont exposés dans des lieux publics ou lorsqu'ils franchissent des frontières. S'appuyant sur une série de références en la matière et reprenant des éléments tirés d'une recherche menée auprès de familles migrantes ayant rapatrié un proche défunt, ce texte apporte quelques éclairages sur les formes que revêtent la mobilité des dépouilles et leurs ancrages, sur de brèves et de longues périodes, pour remettre en perspective certaines conceptions de la mort et du deuil.

# La circulation des morts, l'ancrage des corps et le deuil sans frontières

## Circulation of the Dead, Anchoring of Bodies and Mourning without Borders

**MARC-ANTOINE BERTHOD**

*HES-SO, Haute école de travail social et de la santé, Lausanne,  
marc-antoine.berthod@eesp.ch*

**RÉSUMÉ** ■ Lorsque la mort survient, l'attention se focalise sur la façon dont les collectivités fixent le devenir du cadavre. Il est plus rare de s'intéresser à la mobilité des morts, non seulement lorsqu'ils vont de leur lieu de décès à leur lieu de sépulture, mais aussi lorsqu'ils transitent d'un cimetière à un autre, lorsqu'ils sont exposés dans des lieux publics ou lorsqu'ils franchissent des frontières. S'appuyant sur une série de références en la matière et reprenant des éléments tirés d'une recherche menée auprès de familles migrantes ayant rapatrié un proche défunt, ce texte apporte quelques éclairages sur les formes que revêtent la mobilité des dépouilles et leurs ancrages, sur de brèves et de longues périodes, pour remettre en perspective certaines conceptions de la mort et du deuil.

**ABSTRACT** ■ When death occurs, the focus is on how communities determine the destiny of the corpse. It is rarer for the mobility of the dead to be a concern; this includes not only the movement from where they died to their burial place, but also when they pass from one cemetery to another, when they are exposed in public places or when they cross borders. Based on documentary and field research conducted with migrant families who repatriated a deceased close relative, I seek to provide insight into the question of the forms of mobility of human remains and their anchorings, during short as well as long temporalities, so as to re-examine certain conceptions of death and mourning.

**MOTS CLÉS** ■ Mort, mobilité, corps, migration, deuil.

**KEYWORDS** ■ Death, mobility, bodies, migration, mourning.

## Introduction

Les morts circulent dans l'espace public plus souvent que l'on ne l'imagine. Transitant d'un point à un autre, les corps des personnes défunt·es ou des parties de leur corps occupent une diversité de lieux, de manière plus ou moins temporaire, selon les motifs familiaux, politiques, administratifs, juridiques, techniques ou encore économiques qui organisent leur circulation. S'intéresser à ce phénomène permet de jeter un éclairage original sur les enjeux liés aux mobilités contemporaines et de remettre en perspective certaines conceptions de la mort et du deuil, en particulier celles qui postulent la nécessité de conduire un mort à sa dernière demeure, de fixer son statut et de le laisser en paix. Pour y parvenir, les réflexions qui suivent se nourrissent d'un ensemble de lectures, d'observations et d'entretiens menés dans le cadre de plusieurs recherches sur la fin de vie et sur le deuil. Elles prennent plus particulièrement appui sur une étude ethnographique portant sur le rapatriement des défunts en contexte migratoire<sup>1</sup>.

Ces réflexions empruntent un itinéraire en trois étapes. La première souligne l'importance d'observer les nombreuses situations lors desquelles les défunts, les cadavres, les corps, les cendres et les restes transitent d'un point à un autre. La deuxième met en évidence les sensibilités politiques qui sous-tendent la mobilité des morts et leur ancrage dans un lieu précis, notamment à travers les rituels. La troisième éclaire la tension qui existe entre ces composantes politiques et les conceptions personnelles et familiales relatives à cet ancrage. Suivant cet itinéraire, l'objectif est d'explorer les articulations entre la présence physique d'un cadavre et le sentiment d'être en présence d'un mort, en allant au-delà du seul registre funéraire.

## Les morts et les territoires

L'historien Fustel de Coulanges a publié en 1864 son ouvrage le plus connu, *La Cité antique* (1984), dans lequel il analyse le fonctionnement de la Grèce et de Rome. Il s'applique à montrer comment ces sociétés se sont créées et modifiées avant de disparaître, en retraçant leur origine et

leur histoire. Dans sa démonstration, il accorde une place centrale aux croyances qui seraient au fondement même de l'organisation sociale de ces deux entités politiques. De Coulanges soutient en effet que la mort était appréhendée comme un changement de vie et non pas comme une dissolution. Il en a découlé une nécessité de sépulture et de rituel, le culte des ancêtres, sans lesquels les vivants subiraient les représailles des défunts. La famille a été instituée et soutenue par une organisation sociale qui l'englobe afin d'assurer la production et la perpétuation du culte. En d'autres termes, c'est le tombeau familial, là où le mort est enterré, qui a induit le sentiment de propriété, régulé et garanti par la collectivité, celle-ci étant chargée de mettre en place les conditions favorables à la bonne tenue du culte des morts.

Si cette association entre famille, propriété et sépulture a été contestée dès la parution du livre et semble de nos jours rejetée – comme le note François Hartog dans sa préface à l'édition publiée chez Flammarion en 1984 –, je me contenterai d'apprécier et de commenter ici l'idée selon laquelle la mort et son ancrage dans un lieu précis constituent le moteur et le garant d'une importante sociabilité via le deuil. Pour Fustel de Coulanges, ce moteur de la sociabilité dépend étroitement des conceptions selon lesquelles les âmes vivaient littéralement sous terre et restaient dans la proximité des dépouilles. Dans la Cité antique, l'âme était comme enfermée avec le corps dans le tombeau. Fustel de Coulanges écrit à ce propos : « De cette croyance primitive dérivait la nécessité de la sépulture. Pour que l'âme fût fixée dans cette demeure souterraine qui lui convenait pour sa seconde vie, il fallait que le corps, auquel elle restait attachée, fût recouvert de terre » (1984 : 10). Autrement dit, sans tombeau, pas de demeure pour les défunts !

La perspective développée par Fustel de Coulanges fait de la croyance un élément qui précède et qui génère tout rituel. Cette idée, qu'il convient également de nuancer (Berthod 2015), a marqué bon nombre de travaux de sciences humaines, notamment des travaux ethnologiques, dès la moitié du 19<sup>e</sup> siècle. Elle se retrouve dans un ensemble de descriptions contemporaines postulant que les croyances guident les rituels funéraires, ces derniers étant interprétés comme le moyen mis collectivement en œuvre pour offrir aux morts leur dernière demeure sur la terre familiale d'origine, non seulement physiquement, mais aussi dans l'ordre des générations ou dans le monde des ancêtres.

Ce type d'approche part du principe selon lequel, dans les cas où les rituels ne sont pas effectués, les morts vont errer et hanter les vivants. Et, si les morts erraient dans des mondes souterrains dans la Grèce et la Rome antiques, bien d'autres formes d'errance ont été rapportées dans les collectivités d'ici et d'ailleurs, par le passé et jusqu'à nos jours. Il suffit de

penser aux innombrables histoires de fantômes, de revenants et d'autres esprits qui attendent d'être fixés à leur dernière demeure pour trouver la paix, souvent sans que l'on sache ce qu'il est advenu du corps, ni même que l'on s'en préoccupe, d'ailleurs.

Faire reposer la réflexion sur le principe d'un nécessaire ancrage des morts à un lieu ou à un territoire induit la conséquence suivante: leur errance est considérée comme un risque. L'errance, qu'elle soit souterraine ou, de manière plus contemporaine, ubiquë, s'écarte de l'idéal de fixité et s'appréhende comme un problème à régler: il faudra y mettre un terme<sup>2</sup>. Ce risque d'errance des morts se pose avec d'autant plus d'acuité lorsque les individus sont inscrits dans des processus migratoires, car plusieurs ancrages territoriaux sont en concurrence. Le cas échéant, il peut devenir tentant de considérer que les rites d'enterrement, et les rapports aux morts dans leur ensemble, ne se déploient qu'en fonction des deux pôles qui détermineraient le «ici» et le «là-bas».

Ces pôles constitueraient alors l'alpha et l'oméga de l'articulation entre la migration, la mobilité, la mort et le deuil. C'est à partir d'eux que le risque d'errance des morts va être interprété et contrôlé. Dans cette perspective, le «ici» et le «là-bas», soit la terre d'origine et la terre d'accueil, s'apparentent à des points de référence allant de soi, à des lieux atemporels qui ne sont pas soumis à l'érosion du temps et aux changements. Brièvement dit, cela permet d'entretenir l'idée selon laquelle les morts sont appelés à reposer éternellement dans leur terre d'origine et, plus précisément, dans le tombeau familial, comme l'a suggéré Fustel de Coulanges.

Il est clair pourtant que les points d'arrivée et d'origine, de départ et d'installation sont eux-mêmes fugaces, hybrides et affectés par de multiples formes de mobilité (Chambers 1994; Clifford 1997; Farman 2012). Ils sont marqués par des successions de générations et des rituels qui ne sont jamais immuables. Il convient donc d'appliquer cette notion de fluidité et de mobilité aussi aux rapports que les vivants entretiennent avec les morts, ce qui implique de ne pas centrer l'attention sur deux points fixes non questionnables, souvent incarnés par les funérailles pratiquées «ici» et celles qui ont lieu «là-bas».

Pour apprécier l'articulation entre la mort, la migration et le deuil, il importe au contraire de prendre en considération les dynamiques qui se laissent observer non seulement dans tous les «entre-deux», mais aussi, et surtout, en deçà et au-delà des rituels qui seraient propres aux divers pôles de départ et d'arrivée des migrants, dans la multiplicité des sphères sociales et de la vie quotidienne (Berthod 2016). Autrement dit, il convient d'inverser la perspective et de mettre en évidence la circulation des morts, sur de longues périodes, parfois, pour apprécier à leur juste mesure

l'hybridité et l'inventivité des pratiques individuelles et sociales qui la sous-tendent, dans l'ensemble des lieux, les nécrogéographies, ou *death-scapes*, pour reprendre l'expression anglaise, où s'inscrivent et se déploient ces pratiques<sup>3</sup>.

Pour illustrer cette inversion, évoquons brièvement l'exemple de *Dracula*, le roman de l'écrivain irlandais Bram Stoker (2003), qui s'inscrit dans le même esprit du temps que l'ouvrage de Fustel de Coulanges. Je ne pense pas ici aux nombreuses déclinaisons cinématographiques de ce personnage, mais au livre original qui est, parmi de nombreuses autres interprétations possibles, un excellent témoignage de la naissance de la psychiatrie, de l'accompagnement en fin de vie et des actions à entreprendre pour donner un statut au mort et pour l'attacher à un territoire avec un arrière-plan de migration.

Pour tuer un vampire, et en particulier le comte Dracula, qui se déplace en permanence (à noter que le titre prévu du livre était encore, quelques semaines avant son impression, en mai 1897, *The Un-dead*, soit le « non-mort »), il convient de lui couper la tête et de ficher un pieu dans sa poitrine. Le point intéressant avec ce geste tient moins dans la volonté assassine qui le motive que dans la nécessité de transpercer le corps avec le pieu pour le ficher dans la terre. Stoker signale, en effet, que le cercueil qui transporte le corps de Dracula est recouvert d'une couche de sa terre d'origine; le pieu doit s'y planter.

Ce détail déterminant rappelle l'importance de l'articulation entre la terre d'origine, le cadavre et la conception de la personne qui le transcende. Il est produit ici de manière fort singulière, car cette articulation ne s'opère pas en fonction de deux pôles fixes, mais entre divers éléments mobiles et synchrétiques, là où se trouve le défunt. Une telle articulation apparaît alors comme une solution en transit, clairement détachée du sentiment de propriété que Fustel de Coulanges mettait de l'avant. L'exemple de *Dracula* permet d'associer la circulation des corps et des morts à l'espace public dans des contextes qui outrepassent le temps et l'espace des rites funéraires. Il met l'accent sur le fait que la question de la mort et du deuil, et le rapport à tel mort en particulier, s'ouvre et se ferme à de nombreuses occasions, en fonction de contextes singuliers, et jamais de manière définitive.

Dans un autre registre, les archéologues Andrew Chamberlain et Michael Pearson (2001) partent justement de cette perspective inversée. Ils rappellent que la plupart des gens pensent que les corps sont traités avec dignité et respect et que les morts reposent définitivement en paix. Or, quiconque a eu l'occasion d'assister au changement d'affectation d'un cimetière sait que tel n'est pas le cas: les cercueils, les corps et les squelettes, comme le relèvent ces deux archéologues, sont passés au bulldozer

et déplacés. Après plusieurs années, la plupart des restes humains sont relocalisés ou incinérés ; les dépouilles ne reposent jamais pour l'éternité. Leurs destins sont par ailleurs très diversifiés. Pour s'en rendre compte, il suffit de lire le livre de la journaliste Mary Roach (2003) consacré au devenir des cadavres. Ces derniers se retrouvent chez les étudiants en médecine, dans des *crash tests* ou dans des expérimentations scientifiques sur la décomposition. Ils sont aussi sollicités pour des transplantations ou encore embaumés, voire répartis en plusieurs lieux, après avoir été réduits en cendres.

Si l'utilisation des dépouilles, des restes ou des parties de corps se décline de multiples façons, elle demeure toutefois confinée à des espaces peu accessibles au public (Robben 2004). Il est rare de voir de « vrais cadavres », ce qui peut laisser à penser que les morts ne circulent pas ou peu. Il arrive néanmoins que les morts soient transportés et exhibés dans des espaces accessibles au grand public ; pensons aux momies présentées dans les musées et aux reliques dans les églises. La mise en scène des corps « plastinés » par l'anatomiste allemand Günther von Hagens dans de grandes salles d'exposition est certainement l'exemple le plus connu du grand public<sup>4</sup>. Est-il possible de parler d'errance des morts quand leurs corps et des parties de leurs corps circulent dans plusieurs pays ? Et qu'advient-il du risque de leur errance quand le rapport au cadavre semble coupé du deuil ? Ces exemples mettent en évidence le fait que les processus migratoires ne sont qu'une facette de la circulation et de la présence des morts dans les espaces publics et privés. Ils montrent que leur souvenir ne saurait être complètement dissocié de cette mobilité des corps, ni uniquement déterminé par l'idée d'un lieu de sépulture définitif et clairement situé, deux aspects allant souvent de pair.

### **Les sensibilités politiques de la mobilité post-mortem**

Ces constats conduisent à l'étape suivante de mon itinéraire, dont l'objectif est de faire ressortir les sensibilités politiques qui conditionnent cette circulation physique des morts et son articulation au deuil. Il convient de noter à cet égard que l'exposition des corps, ou leur simple présence dans des espaces accessibles à un public soit de professionnels, soit de curieux, est toujours susceptible de monstration excessive – pensons aux théâtres anatomiques à la fin du 19<sup>e</sup> siècle (Sappol 2004) – et d'offuscation – pensons au scandale qui a suivi la découverte en France de 351 fœtus dans la chambre mortuaire de l'hôpital Saint-Vincent-de-Paul en 2006 (Wolf 2012).

Si les États administrent cette circulation des corps et des parties de corps ainsi que leur mise en scène (Esquerre et Truc 2011), il convient

d'aller au-delà des dimensions juridique, administrative et technique pour comprendre ces deux réactions. La circulation des morts recèle une force politique susceptible de déterminer son articulation au deuil, en particulier dans les situations de crise, lors de catastrophes naturelles ou d'épidémies et quand les décès surviennent en masse à la suite de migrations forcées ou de guerres. La présentation des corps morts et leur mise en circulation témoignent autant des enjeux de pouvoir qui prévalent au sein d'une collectivité que des excès de pouvoir dont une administration peut faire preuve. Comme le souligne Valérie Souffron (2015 : 14) : « qu'ils les abandonnent ou qu'ils les encadrent, les États gouvernent les corps et tentent de les maîtriser. Ce qui ne va pas sans poser problème. Si le cadavre est politique, c'est aussi par ce qu'il pourrait incarner ».

Le fait de posséder et de faire circuler des reliques permet d'éclairer cette composante politique rattachée aux fragments de dépouilles. Entre le 9<sup>e</sup> et le 11<sup>e</sup> siècle, le vol et le déplacement de reliques étaient fréquents, comme l'a décrit Patrick Geary (1993). Cet historien rappelle que la relique n'est pourtant rien sans son contexte : il faut lui attribuer des valeurs, en l'occurrence la guérison ou les vertus chrétiennes. Il s'agit d'attacher des récits aux morts et de les faire parler. La dimension politique se loge dans cette association entre le corps ou la partie de corps, ce qui en est dit ou montré, et les personnes qui parlent en leur nom et les font circuler.

Un millénaire plus tard, la question des reliques reste d'actualité. En 2013, l'archéologue Nevzat Çevik s'est par exemple adressé au Vatican pour réclamer le retour des ossements de saint Nicolas – évêque de Myre, mort en 345, dont les restes ont été pillés en 1087 puis dispersés et entreposés à Bari en Italie, à Fribourg en Suisse et à Saint-Nicolas-de-Port en France – dans sa ville d'origine en Turquie. Relayée par la presse, cette information n'a pas plu au prévôt de la cathédrale de Fribourg, qui jurait qu'il n'allait jamais restituer les reliques de saint Nicolas<sup>5</sup>.

Parmi de nombreux autres, cet exemple atteste de la fragilité des modes de gouvernance des corps et en particulier des corps morts visant à articuler la présence physique du cadavre (ou une partie seulement) à un contexte social significatif, dont la mise en scène est susceptible d'être disputée sur de très longues périodes par diverses instances qui vont au-delà des appareils administratifs et étatiques. Cette sensibilité politique des corps morts et de leur circulation oscille entre exhibition et offuscation au nom d'une autorité et d'une légitimité potentiellement contestables.

À l'instar des reliques, les corps morts font en effet l'objet de nombreuses revendications. Les réenterrements de personnalités politiques ou religieuses après l'effondrement de l'ancien bloc socialiste de l'Europe de l'Est, au tournant des années 1990, en sont emblématiques. L'anthropologue Katherine Verdery a montré combien « la matérialité d'un corps

peut être déterminante pour son efficacité symbolique» (1999 : 27, ma traduction). Si les corps ont l'avantage de la concrétude, leur signification a toutefois moins à voir avec celle-ci qu'avec la façon dont les gens pensent à leur propos : « Les morts arrivent avec un *curriculum vitae* » (*ibid.* : 28, ma traduction), sans pouvoir parler en leur propre nom.

Se demandant pourquoi le corps mort comme symbole provoque tant d'émotions, Verdery suggère que les restes humains comportent une dimension identificatoire et affective, dans la mesure où chacun possède un corps. Elle soutient de surcroît que la composante politique des corps morts s'intrique avec des représentations collectives plus larges, d'ordre transcendantal. Dans cette perspective, les corps morts apparaissent comme « d'excellents moyens pour accumuler des éléments essentiels aux changements politiques : le capital symbolique. Les corps morts, en résumé, peuvent faire l'objet d'un profit politique » (*ibid.* : 33, ma traduction).

Autrement dit, réclamer le rapatriement d'un corps permet d'affirmer ou de combattre des identités nationales, voire religieuses. Ceux qui le font estiment que ces « trésors culturels », ossements, cendres, corps momifiés, requièrent un enterrement digne et décent au nom d'une nation ou d'une patrie<sup>6</sup>, indépendamment des chroniques familiales susceptibles de tisser le souvenir de la personne défunte. Ils cherchent à affirmer, sinon à redessiner, des zones d'appartenance et contribuent à façonner ainsi les liens sociaux. Les réenterrements analysés par Verdery ne servent donc pas qu'à légitimer les nouvelles politiques postcommunistes : ils remodèlent des visions du monde.

L'usage de ces corps et leur circulation relèvent de processus anthropologiques qui touchent à la moralité d'une communauté, aux changements spatio-temporels et à la définition des liens entre les individus et les groupes : « Du début à la fin du livre, mes arguments s'intéressent à la façon dont nous pouvons penser la légitimité politique, moins en termes rationalistes et plus adéquatement en termes "cosmiques", pour montrer les processus riches, complexes et controversés de la politique comme action créatrice de sens, elle-même alimentée et animée par ce sens » (*ibid.* : 52, ma traduction). Citant Fustel de Coulanges, l'anthropologue estime que, si la présence des morts consacrait le lien entre lieu d'enterrement et système de parenté dans la Cité antique, elle institue un lien similaire avec l'idée de la nation.

Or, ces réflexions s'appliquent aux morts qui viennent avec un « *curriculum vitae* ». Restent-elles pertinentes quand cet usage concerne des corps anonymes ? Le cas échéant, les revendications de réenterrer ces morts, ou ne serait-ce déjà que de les enterrer, surviennent là où l'appartenance à une terre est ambiguë, impossible à déterminer, voire rejetée,

et là où le lieu de repos des corps est considéré comme impropre et, de ce fait, nécessairement temporaire. Dans ces contextes, la sensibilité politique inscrite au cœur de l'articulation entre le lieu d'inhumation, le territoire et le deuil ne disparaît pas.

Elle se dévoile, au contraire, avec d'autant plus de force que la mort vient briser, souvent de manière tragique, un parcours migratoire. Alexandra Délano Alonso et Benjamin Nienass (2016) ont édité à ce sujet le numéro de la revue *Social Research* intitulé « Borders and the Politics of Mourning ». Les différentes contributions qui le constituent montrent que le deuil des migrants disparus et inconnus peut être porté autant par des citoyens que par les familles. Les démarches visant à retrouver les corps et à les identifier afin de les enterrer dignement et, dans la mesure du possible, de les remettre à leurs proches et de les rapatrier sont analysées comme des actes de résistance aux limites concrètes des États-nations. Quand elles sont médiatisées, ces démarches tendent à désigner les responsabilités, tout particulièrement celles des administrations. Par conséquent, elles servent aussi à repenser le lien social.

Les performances réalisées par le collectif berlinois du Center for Political Beauty<sup>7</sup> sont révélatrices de ces démarches. Face aux nombreuses personnes tragiquement décédées en tentant de franchir l'une des frontières de l'Union européenne, les membres de ce collectif ont entrepris d'aller chercher des corps de victimes pour les enterrer dans la capitale allemande. Leur action, nommée *Les morts arrivent* et largement médiatisée, ambitionne d'offrir à ceux qui n'ont pas pu atteindre leur destination de le faire après leur mort. Une telle action est non seulement motivée par la volonté d'humaniser les tombes de fortune, parfois avec l'aide des familles, et d'enterrer dignement ces morts après les avoir identifiés, mais aussi de sensibiliser l'opinion publique sur la façon dont l'État gère le rapport à ces derniers, entre monstration excessive et offuscation.

Ainsi, en juin 2015, une mère syrienne décédée trois mois plus tôt en Méditerranée et enterrée dans un cimetière sicilien avec l'inscription « Inconnue n° 2 » a été exhumée et identifiée, puis transportée dans un cimetière berlinois par ce collectif. Elle a bénéficié de funérailles en présence d'une centaine de citoyens et de militants, d'officiants religieux et de journalistes. On avait disposé parmi eux des chaises vides portant les noms des membres du gouvernement, invités à la cérémonie. Celle-ci s'est déroulée avec l'aval du mari, qui a suivi les funérailles grâce à un lien vidéo, car il n'était pas autorisé à se déplacer librement dans le pays en tant que requérant d'asile<sup>8</sup>.

Présenté comme une performance, *Les morts arrivent* est une forme de « civisme forensique », ce qui correspond aux actions entreprises par des ensembles de citoyens engagés, des proches de disparus et des

organismes associatifs ou étatiques liés à la prise en charge des corps et à l'anthropologie médico-légale (Schwartz-Marin et Cruz-Santiago 2016). Créant des bases de données au sein des communautés migrantes, exhumant les corps qui bordent les frontières pour les identifier, les remettre à leurs familles et les enterrer dignement, ces groupes, parfois faiblement institués, témoignent de cette sensibilité politique qui caractérise la circulation des morts et qui configure ce lien entre les corps, le lieu d'inhumation et le territoire.

Ces actions rappellent par ailleurs que le deuil n'est pas qu'une affaire individuelle et psychologique ; c'est aussi une affaire collective et politique et il n'appartient pas qu'aux familles. Face aux restes d'un inconnu, le deuil devient acte de résistance pour que justice soit faite. C'est pour cette raison que certains proches de migrants s'opposent parfois à la tenue de funérailles officielles ou de cérémonies commémoratives, initiées même en l'absence des corps. Le cas échéant, la ritualisation induirait un sentiment de clôture du deuil alors que les proches attendent des éclaircissements sur une disparition ou sur une mort. Autrement dit, la présence des corps inhumés dans un territoire qui ne leur correspond pas devient un levier pour revendiquer une plus grande justice sociale et refonder les liens sociaux et communautaires à partir de la vulnérabilité que chacun ressent dans ces situations (Butler 2004).

### **Les familles migrantes et les deuils sans frontières**

De nombreuses initiatives citoyennes et politiques réclament l'inhumation des morts dans un lieu bien déterminé. Elles contribuent à faire du deuil une force susceptible de redéfinir ou de refonder le lien social lorsque le défunt est une figure publique éminente et lorsque le corps a disparu ou ne peut être identifié. Ces situations restent cependant rares. La plupart des morts qui transitent le font discrètement, dans des espaces transfrontaliers et dans des temporalités souvent plus brèves que dans les exemples évoqués jusqu'à présent. Que se passe-t-il quand les morts ne font l'objet d'aucune revendication, hormis celle qu'auraient formulée le défunt lui-même de son vivant ou ses proches ? Le cas échéant, comment se tisse ce lien entre le territoire, la présence des corps et le deuil ? Et comment se positionnent les proches dès lors que différentes conceptions de la nation ou de la patrie entrent en jeu ? La dernière partie de ce texte apporte quelques réponses à ces questions, en prenant appui sur les migrations transnationales, quand le corps est bel et bien présent et que la mort ne produit pas de sentiment d'injustice particulier.

L'intérêt de se focaliser sur les migrations transnationales tient dans le fait que cette articulation entre le territoire, la mort et la conception

de la personne ressort avec acuité, dans la mesure où une telle articulation s'institue dans des réseaux interétatiques souvent bien identifiables et analysables (Basch *et al.* 1994), ce qui est particulièrement le cas de la migration portoricaine aux États-Unis à laquelle je me réfère ici (Duany 2002 ; Grosfoguel 2003, ainsi que la note 1 pour une description du contexte de la recherche que j'ai menée). La question de la mort au sein de ces réseaux et les enjeux qu'elle soulève auprès des personnes, des familles et des collectivités ont d'ailleurs fait l'objet d'une attention grandissante ces dernières années (Koskinen-Koivisto *et al.*, à paraître).

Pour mon argument, il convient de signaler d'emblée que les points de vue des personnes décédées et des membres de leur famille ne correspondent pas toujours aux revendications politiques, citoyennes, nationalistes, religieuses, voire éducatives, scientifiques et artistiques ou encore militaires<sup>9</sup> des personnes impliquées dans la circulation des morts et dans la proclamation d'un lieu idoine d'inhumation (Berthod 2006b). Si la volonté des défunts et celle de leur famille se superposent avec ces revendications collectives, pour autant qu'elles existent, elles s'en distinguent également. En se concentrant sur les personnes concernées par leur mort ou par celle d'un proche, et en analysant leurs actions, leurs motivations ou leurs justifications du choix du lieu d'inhumation et plus largement leur deuil, d'autres conceptions apparaissent.

Pour ces sujets, les pôles de « départ » et d'« arrivée », comme cela a été évoqué auparavant, sont toujours plus flous, instables et changeants que ne le laissent entendre les appels à un rapatriement. Leurs contours fluctuent au fil des parcours de vie et les personnes en ont bien conscience<sup>10</sup>. Cette fugacité des points d'origine et des points d'arrivée mérite d'être prise en considération quand la question de la mort s'imbrique à celle de la migration, comme l'a bien décrit Milan Kundera (2003). Dans son roman *L'ignorance*, l'écrivain rappelle que le terme « nostalgie » vient du grec *nostos*, qui signifie « retour », et d'*algos*, qui signifie « mal » ou « douleur ». La nostalgie s'apparente à la souffrance causée par le désir inassouvi de rentrer dans son pays, dans sa patrie, dans sa nation, chez soi. Kundera attire l'attention sur le terme espagnol *añorar* qui signifie « avoir de la nostalgie » et qui dérive du latin *ignorare*, soit « ignorer ». Ici, la nostalgie est non seulement associée à la souffrance de l'absence et de l'éloignement, mais surtout à l'ignorance des chroniques familiales, culturelles et sociales qui se trament sur les lieux mêmes que l'on a quittés. La nostalgie est plus que la souffrance de la rupture des liens : elle est la crainte de l'oubli. Elle est la crainte d'oublier et de se faire oublier tout à la fois.

Kundera dépeint la façon dont ce sentiment tragique d'ignorance émerge, avec force et violence, à travers le personnage de Josef qui, après

plus de vingt ans d'exil, retourne pour la première fois dans sa ville natale de Prague. Dès son arrivée, Josef se rend dans un cimetière qu'il ne trouve pas tout de suite : la topographie s'est transformée depuis son départ. Quand il arrive enfin sur la tombe de ses parents, il mesure toute l'ignorance liée à son absence, en voyant la liste des personnes ajoutées sur la pierre tombale : « Il regarda la stèle ; le marbre était couvert de nombreux noms : apparemment, la tombe était devenue, entre-deux, un grand dortoir » (2003 : 61). Josef visualise les corps posés sur celui de sa mère, qu'il avait autrefois mis en terre. Il reste songeur en lisant les noms des personnes qu'il ne connaissait pas. Mais il est surtout frappé par la lecture des noms de celles qu'il connaissait, car il n'avait pas été averti de leur mort. À cet instant, ce défaut d'information devient le signe d'un oubli mutuel, le signe d'une ignorance qui traduit d'un seul coup le fossé temporel qui caractérise l'éloignement, la migration et l'exil.

La lecture de ce roman m'a été suggérée par Helena, une Portoricaine trentenaire établie à New York depuis cinq ans, lorsque j'ai mené un entretien avec elle en 2004 sur son parcours migratoire et sur sa conception des rapatriements posthumes. En se référant à Kundera, Helena souligne toute l'importance que revêt un tel sentiment d'étrangeté dans ses propres questionnements identitaires. Ce sentiment résulte de la distance temporelle que chacun ressent à l'égard de son parcours de vie, marqué par les déplacements et par les éloignements. À l'instar du personnage de Josef, Helena estime que le temps estompe autant sa représentation des relations familiales et interpersonnelles que sa représentation des lieux où elle a longtemps vécu, comme San Juan, la capitale de Porto Rico, avant de s'établir aux États-Unis. C'est la façon dont ces deux types de représentations se transforment au gré de l'expérience migratoire qui motivera le choix de son lieu d'inhumation.

L'écart entre le « maintenant » et le « auparavant » imprègne l'expérience intime de la migration. Il dépasse et englobe l'opposition entre le « ici » et le « là-bas ». Cet écart temporel se révèle lorsqu'il s'agit d'être confronté à sa propre mort ou à celle d'un proche<sup>11</sup>. Les personnes qui ne sont plus retournées dans leur pays d'origine depuis plusieurs décennies le ressentent avec force ; elles craignent d'être désillusionnées en cas de retour sur les lieux qu'elles ont quittés jadis. C'est le cas de Clara, qui était âgée de 82 ans lors de notre rencontre et qui réside dans un établissement médico-social pour personnes âgées dans le quartier de East Harlem. Elle a vécu plus de 60 ans à New York sans jamais être retournée à Porto Rico, une île dont elle ne conserve que des impressions fugaces, souvent idéalisées et même stéréotypées, selon sa propre perception. Elle n'y a d'ailleurs plus de famille : ses enfants, nés aux États-Unis, se sont installés dans diverses villes du pays. Si Clara souhaite reposer dans le cimetière

de son village natal, elle sait que son rapatriement posthume dépendra des coûts que cela engendrera, de la disponibilité des emplacements dans le cimetière et de la décision de ses enfants.

Ces considérations pragmatiques paramètrent le choix du lieu d'inhumation. Car encore faut-il, dans les cas où l'argent ne constitue pas un obstacle<sup>12</sup>, pouvoir disposer d'un emplacement dans le caveau familial ou à proximité de la tombe d'un parent – tout le monde ne peut pas reposer auprès du même être cher – ou tout simplement être autorisé à reposer dans le cimetière de son choix si l'on ne réside pas dans la commune qui l'administre. C'est pourquoi celui qui souhaite se faire rapatrier va anticiper et contrôler son destin posthume en achetant une tombe à l'avance, voire en payant déjà les frais de transport. Mais cela ne constitue pas toujours une garantie suffisante. Venu comme jeune adulte à New York, Pedro, à présent cinquantenaire, avait entrepris de telles démarches pour reposer auprès de sa mère, décédée à Porto Rico quelques années plus tôt. Or, il a dû céder son emplacement à l'une de ses tantes résidant dans l'île et décédée dans l'intervalle. C'est cette dernière qui repose désormais aux côtés de sa propre sœur; ce ne sera pas lui.

Selon l'âge du défunt, l'implication des familles dans le choix du lieu d'inhumation change. Une personne jeune, sans famille, qui décède accidentellement ou des suites d'une maladie verra les probabilités de se faire rapatrier augmenter considérablement par rapport aux personnes plus âgées (Berthod 2006b). Et le fait d'avoir soi-même un conjoint et surtout des enfants s'avère déterminant. Ces derniers peuvent ne pas prendre en considération le souhait du défunt d'être inhumé dans le lieu de son choix, non seulement pour des raisons liées aux frais occasionnés par le rapatriement et par le déplacement des proches pour suivre le corps et les cérémonies, mais aussi pour des questions pratiques de proximité entre le lieu d'inhumation et leur propre lieu de vie. La décision des proches de rapatrier ou non un corps leur incombe d'autant plus que la volonté du défunt n'a jamais été clairement exprimée ni répétée, ce qui est le cas dans de nombreuses familles.

Et parmi les personnes qui manifestent leur volonté de se faire rapatrier<sup>13</sup>, il est intéressant de noter que la dimension nationaliste et patriotique, si elle est fréquemment mentionnée et avérée dans bon nombre d'activités quotidiennes des Portoricains (Duany 2002; Flores 2000), constitue rarement la principale raison. C'est le rapport nostalgique entretenu avec un lieu et un environnement apprécié quelques années auparavant, situé parfois ailleurs, «là-bas», qui ressort comme l'élément le plus significatif chez les personnes que j'ai rencontrées. Pour Hector, ce sont les souvenirs d'une enfance heureuse et insouciante à Porto Rico qui alimentent son désir de retour posthume; pour Otilio, c'est l'attachement

à un paysage qu'il a autrefois connu et admiré, mais qu'il sait considérablement transformé depuis son départ.

Ces quelques exemples montrent que la définition du lieu de destination posthume s'articule à un imaginaire qui repose sur une base existentielle individuelle (Berthod 2007). La définition de ce lieu est néanmoins disputée quand le défunt est une personnalité publique, quand le décès génère un sentiment d'injustice, voire d'indignité. L'écart et surtout l'appréciation de cet écart entre un « maintenant » et un « auparavant » jouent donc un rôle important dans l'articulation entre la mort et le deuil dans les contextes migratoires, à l'instar de ce qu'a relevé Balkan (2015).

Il en résulte que le choix du lieu d'inhumation ne représente pas ici l'aboutissement d'une trajectoire migratoire ni le sommet du sentiment tragique de la vie immigrée, comme l'avance par exemple Yassine Chaïb dans *L'émigré et la mort* (2000) à propos des rapatriements des défunts Tunisiens depuis la France. Ce choix ne vise pas non plus à correspondre étroitement aux conceptions de la « bonne mort » ni aux croyances qui seraient propres au pays d'origine et nécessiteraient la mise en œuvre de rituels funéraires « authentiques », trop souvent associés à des pratiques culturelles immuables qui seraient distribuées de manière homogène au sein d'une collectivité donnée.

Le choix du lieu d'inhumation indique plutôt l'ampleur de cet écart temporel pour la personne qui se projette dans son destin posthume et pour les proches qui rapatrient le corps, au-delà des frontières étatiques, nationales ou idéologiques qui s'y combinent et qui cristallisent en certaines circonstances l'opposition, obligeant à des négociations (Hunter 2016), entre un « ici » et un « là-bas ». Ce choix révèle la façon dont les individus s'approprient un territoire et se positionnent par rapport à leurs délimitations tant légales que symboliques. Au fond, il constitue moins un enjeu national que citoyen, car il dénote des processus d'appartenance et des modes de participation à la vie collective dépassant les seuls critères légaux de résidence et d'assignation à un État (Berthod, à paraître).

De plus, il est à noter que les expériences vécues antérieurement par les individus face à la mort d'un proche et leurs perceptions du traitement du cadavre, que ce soit inscrit ou non dans des processus migratoires, peuvent revêtir plus d'importance que la difficulté à respecter la conformité d'un rituel funéraire, du moins en dehors des contextes musulmans qui sont souvent étudiés en la matière. Le simple fait d'exprimer une volonté de se faire rapatrier comporte le risque d'être très concrètement exposé à l'absence réelle de parentèle, de liens ou de ressources sur le lieu de destination posthume et de révéler au grand jour cette forme d'ignorance dépeinte par Kundera (2003).

Il convient, par conséquent, d'intégrer plus systématiquement ces éléments à la réflexion pour appréhender le rapport que les communautés migrantes entretiennent avec leurs morts. Il s'agit pour cela d'aller au-delà de la seule temporalité des funérailles dans les analyses, en considérant notamment la période de deuil (Rachédi *et al.* 2016). Il importe d'observer aussi les multiples actions individuelles et collectives entreprises dans d'autres sphères sociales : comment les migrants appréhendent-ils leur fin de vie, la plupart du temps dans des établissements médicalisés ? Ou, comment vivent-ils la mort et le deuil d'un proche sur leur lieu de travail, dans leurs cercles d'amis ou dans l'intimité de leur vie quotidienne ? S'intéresser à l'histoire des parcours migratoires permet enfin de saisir la façon dont chaque individu a vécu une ou des confrontations avec la mort au fil de ses expériences et de comprendre ainsi l'impact que ces confrontations ont sur le rapport concret à la mort. Cela permet de saisir également la façon dont les normes et pratiques collectives sont vécues, négociées et transformées, tout particulièrement dans les réseaux transnationaux.

C'est en combinant ces éléments qu'il devient possible de comprendre la façon dont l'articulation entre la circulation des morts, le deuil et l'ancrage à la terre déploie sa composante politique et caractérise la dynamique des liens sociaux qui se refondent, se recréent ou s'effacent dans une multiplicité de contextes (Berthod 2018, 2016). Cela peut se faire sans nécessairement postuler l'existence d'un système de croyances homogènes, comme le suggérait Fustel de Coulanges, ni d'une représentation sociale de la « bonne mort » qui guiderait *a priori* les pratiques autour de la mort et du deuil et qui s'incarnerait tout particulièrement dans les funérailles.

## Notes

1. Intitulée *Les territoires de la mort. Étude anthropologique des enjeux culturels vécus par les familles portoricaines établies à New York face à la mort*, cette recherche a été subventionnée par le Fonds national suisse de la recherche scientifique et réalisée entre octobre 2003 et septembre 2005. Des observations ont été menées au sein d'entreprises de pompes funèbres et lors de funérailles, à New York et à Porto Rico. Une cinquantaine d'entretiens approfondis ont été conduits avec des Portoricains de première, deuxième ou troisième générations établis à New York ainsi qu'avec des professionnels de l'accompagnement des personnes en fin de vie, des travailleurs sociaux, des employés de pompes funèbres, des responsables de morgues et de cimetières. Pour des détails sur le contexte politique particulier de Porto Rico et les mouvements migratoires entre cette île et le continent qui ne seront pas abordés ici, je me permets de renvoyer le lecteur à de précédents articles (Berthod 2007, 2006a, 2006b).
2. La problématique de l'errance n'est pas spécifique aux morts ; elle fait miroir à celle que rencontrent les « exilés » ou les « réfugiés » (Malkki 1992) et à la façon dont la

- mobilité des migrants, souvent fragmentée et non linéaire, reste perçue et conceptualisée (Collyer 2007).
3. Une sous-discipline a émergé pour analyser ces *deathscapes*: la nécrogéographie, soit l'étude des pratiques d'enterrement, des lieux où reposent les corps et de leur configuration ainsi que de l'inscription de la mémoire des défunts dans le paysage et dans l'espace public (Marjavaara 2012).
  4. Voir: [www.bodyworlds.com](http://www.bodyworlds.com) [consulté le 1<sup>er</sup> octobre 2018].
  5. Voir l'article de Yelmarc Roulet publié le 9 janvier 2013 dans le quotidien *Le Temps*, «Frisson pour la relique de saint Nicolas», <https://www.letemps.ch/suisse/2013/01/09/frisson-relique-saint-nicolas> [consulté le 1<sup>er</sup> octobre 2018].
  6. C'est notamment le cas du chef Sioux Long Wolf, rapatrié d'un cimetière londonien en septembre 1997 après y avoir reposé une centaine d'années, afin d'être enterré auprès de ses ancêtres dans le Dakota du Sud. Pour plus de détails à ce propos et sur les enjeux éthiques de l'archéologie funéraire en général, voir Williams et Giles (2016).
  7. *The Center for Political Beauty is an assault team that establishes moral beauty, political poetry and human greatness while aiming to preserve humanitarianism.* <http://politicalbeauty.com> [consulté le 1<sup>er</sup> octobre 2018]. Pour un commentaire critique sur leurs performances, voir l'article de von Bieberstein et Evren (2016).
  8. Voir l'article de Melissa Eddy publié le 16 juin 2015 dans le *New York Times*: «Migrant's Funeral in Berlin Highlights Europe's Refugee Crisis». [https://www.nytimes.com/2015/06/17/world/europe/migrants-funeral-in-berlin-highlights-europes-refugee-crisis.html?\\_r=1](https://www.nytimes.com/2015/06/17/world/europe/migrants-funeral-in-berlin-highlights-europes-refugee-crisis.html?_r=1) [consulté le 1<sup>er</sup> octobre 2018].
  9. Si ces différents points méritent une attention précise, je ne fais que les évoquer ici, dans la mesure où ils concernent moins directement les processus migratoires.
  10. Sans explicitement traiter de la mort ou du deuil à la suite d'un décès, l'ouvrage édité par André Aciman (1999) reflète très bien cette imbrication entre la permanence, la mémoire et la fugacité à travers le point de vue personnel de cinq écrivains qui commentent leur propre expérience de l'exil. Pour de plus amples développements sur ces imbrications, voir Eng et Kazanjian (2003).
  11. Ce point se révèle aussi dans le rapport que les individus entretiennent avec leur propre corps au fil du temps. Eduardo, affecté par le sida, a migré de Porto Rico à New York pour bénéficier de meilleurs soins. Durant notre entretien, il souligne vouloir être incinéré car il ne supporte plus de voir son corps se dégrader. Pour Eduardo, c'est ce rapport de soi à soi qui conditionne son approche de la mort. L'éventualité de se faire inhumer à Porto Rico, une ile qu'il ne souhaitait pas quitter, lui apparaît comme secondaire, notamment du fait que son homosexualité déclarée n'a pas été acceptée par tous ses proches qui y vivent encore.
  12. À noter que les rapatriements des défunts constituent désormais des niches commerciales bien développées (Lestage 2012).
  13. D'après le registre démographique du Département de la santé de Porto Rico, il y a eu 76 379 rapatriements dans cette ile entre les années 1951 et 2003. Selon les chiffres de l'office des statistiques de la ville de New York, le nombre de défunts retournés depuis cette ville vers Porto Rico correspondait à 14,5% environ de tous les décès des membres de cette communauté au début des années 2000. Ce pourcentage était quasiment identique entre les personnes décédées nées à Porto Rico et celles nées à New York de parents migrants.

## Bibliographie

- Aciman, A. (dir.), 1999. *Letters of Transit. Reflections on Exile, Identity, Language, and Loss*. New York, The New Press.
- Balkan, O., 2015. « Burial and Belonging », *Studies in Ethnicity and Nationalism*, vol. 15, n° 1, p. 120-134.
- Basch, L., N. Glick Schiller et C. Szanton Blanc, 1994. *Nations Unbound. Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*. Luxembourg, Gordon & Breach Publishers.
- Berthod, M.-A., à paraître. « Mort, territoires et citoyenneté », in G. Clavandier et F. Michaud-Nérard (dir.), *Que vont devenir les cimetières ?* Paris, Hermann.
- Berthod, M.-A., 2018. « Le deuil », in A. Piette et J.-M. Salanskis (dir.), *Dictionnaire de l'Humain*. Paris, Presses universitaires de Paris Nanterre, p. 101-108.
- Berthod, M.-A., 2016. « Le paysage relationnel du deuil », *Frontières*, vol. 26, n° 1-2. <https://www.erudit.org/fr/revues/fr/2014-v26-n1-2-fr02300/1034383ar/> [consulté le 1<sup>er</sup> octobre 2018].
- Berthod, M.-A., 2015. « L'indiscipline conceptuelle des rites: enjeux interprétatifs en thanatologie », in D. Jeffrey et A. Cardita (dir.), *La fabrication des rites*. Québec, Presses de l'Université Laval, p. 29-48.
- Berthod, M.-A., 2007. « Juan Sánchez, un artiste engagé en quête d'identité et de mémoire », *Ethnographiques.org*, n° 13. [http://www.ethnographiques.org/2007/Berthod\\_2](http://www.ethnographiques.org/2007/Berthod_2) [consulté le 11 avril 2017].
- Berthod, M.-A., 2006a. « De si beaux cadavres : réflexions sur les soins de conservation des morts », *L'autre. Cliniques, cultures et sociétés*, vol. 7, n° 3, p. 427-440.
- Berthod, M.-A., 2006b. « Expérience migratoire et identité dans la mort transnationale: les défunts portoricains rapatriés de New York », *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies / Revue canadienne des études latino-américaines et des Caraïbes*, vol. 61, n° 31, p. 145-168.
- Butler, J., 2004. *Precarious Lives. The Power of Mourning and Violence*. Londres, Verso.
- Chaïb, Y., 2000. *L'émigré et la mort. La mort musulmane en France*. Aix-en-Provence, Édisud.
- Chamberlain, A. et M. Pearson, 2001. *Earthly Remains. The History and Science of Preserved Human Bodies*. Londres, The British Museum Press.
- Chambers, I., 1994. *Migrancy, Culture, Identity*. Londres, Routledge.
- Clifford, J., 1997. *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth-Century*. Cambridge, Harvard University Press.
- Collyer, M., 2007. « In-Between Places: Trans-Saharan Transit Migrants in Morocco and the Fragmented Journey to Europe », *Antipode. A Radical Journal of Geography*, vol. 39, n° 4, p. 668-690.
- De Coulanges, F., 1984 [1864]. *La Cité antique*. Paris, Flammarion.
- Délano, A. et B. Nienass, 2016. « Introduction: Borders and the Politics of Mourning », *Social Research*, vol. 83, n° 2, p. XIX-XXXI.
- Duany, J., 2002. *The Puerto Rican Nation on the Move. Identities on the Island and in the United States*. Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- Eng, D. L. et D. Kazanjian (dir.), 2003. *Loss. The Politics of Mourning*. Berkeley, University of California Press.

- Esquerre, A. et G. Truc, 2011. « Les morts, leurs lieux et leurs liens », *Raisons politiques*, n° 41/1, p. 5-11.
- Farman, A., 2012. *Clerks of the Passage*. Westmount, Linda Leith Publishing.
- Flores, J., 2000. *From Bomba to Hip-Hop. Puerto Rican Culture and Latino Identity*. New York, Columbia University Press.
- Geary, P., 1993. *Le vol des reliques au Moyen Âge: furta sacra*. Paris, Aubier.
- Grosfoguel, R., 2003. *Colonial Subjects. Puerto Ricans in a Global Perspective*. Berkeley, University of California Press.
- Hunter, A., 2016. « Deathscapes in Diaspora: Contesting Space and Negotiating Home in Contexts of Post-Migration Diversity », *Social & Cultural Geography*, vol. 17, n° 2, p. 247-261.
- Koskinen-Koivisto, E., S. Saramo et H. Snellman (dir.), à paraître. *Transnational Death*. Helsinki, Finnish Literature Society.
- Kundera, M., 2003. *L'Ignorance*. Paris, Gallimard.
- Lestage, F., 2012. « Entre Mexique et États-Unis: la chaîne entrepreneuriale de la mort et des migrants », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 28, n° 3, p. 71-88.
- Malkki, L., 1992. « National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees », *Cultural Anthropology*, vol. 7, n° 1, p. 22-44.
- Marjavaara, R., 2012. « The final Trip. Post-Mortal Mobility in Sweden », *Mortality*, vol. 17, n° 3, p. 256-275.
- Rachédi, L., C. Montgomery et B. Halsouet, 2016. « Mort et deuil en contexte migratoire: spécificités, réseaux et entraide », *Enfances, Familles, Générations*, n° 24. <http://www.erudit.org/fr/revues/efg/2016-n24-efg02827/1038114ar/> [consulté le 1<sup>er</sup> octobre 2018].
- Roach, M., 2003. *Stiff. The Curious Life of Human Cadavers*. New York, W. W. Norton & Company.
- Robben, A. (dir.), 2004. *Death Mourning and Burial: A Cross-Cultural Reader*. Malden, Blackwell Publishing.
- Sappol, M., 2004. *A Traffic of Dead Bodies. Anatomy and Embodied Social Identity in Nineteenth-Century America*. Princeton, Princeton University Press.
- Schwartz-Marin, E. et A. Cruz-Santiago, 2016. « Pure Corpses, Dangerous Citizens: Transgressing the Boundaries between Experts and Mourners in the Search for Disappeared in Mexico », *Social Research*, vol. 83, n° 2, p. 483-510.
- Souffron, V., 2015. « Chairs disparues », *Communications*, n° 97, p. 7-15.
- Stoker, B., 2003 [1897]. *Dracula*. Londres, Penguin Classics.
- Verdery, K., 1999. *The Political Lives of Dead Bodies. Reburial and Postsocialist Change*. New York, Columbia University Press.
- Von Bieberstein, A. et E. Evren, 2016. « From Aggressive Humanism to Improper Mourning: Burying the Victims of Europe's Border Regime in Berlin », *Social Research*, vol. 83, n° 2, p. 453-479.
- Williams, H. et M. Giles (dir.), 2016. *Archeologists and the Dead. Mortuary Archeology in Contemporary Society*. Oxford, Oxford University Press.
- Wolf, J., 2012. « Le travail en chambre mortuaire: invisibilité et gestion en huis clos », *Sociologie du travail*, vol. 54, n° 2, p. 157-177.

## Diversité urbaine



# L'expérience du deuil chez les migrants centraméricains en transit au Mexique

## Experiences of Mourning among Central American Migrants in Transit through Mexico

Philippe Stoesslé et Ana Victoria Rodriguez-Maroun

Volume 18, 2018

Politiques des morts et pratiques des vivants : enjeux autour des morts en migration

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1059594ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1059594ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Groupe de recherche diversité urbaine

ISSN

1913-0708 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Stoesslé, P. & Rodriguez-Maroun, A. V. (2018). L'expérience du deuil chez les migrants centraméricains en transit au Mexique. *Diversité urbaine*, 18, 105–127. <https://doi.org/10.7202/1059594ar>

### Résumé de l'article

Le Mexique est un point de passage obligé pour les migrants centraméricains en situation irrégulière qui tentent d'atteindre les États-Unis. En intégrant des contributions de la psychologie sociale et de la sociologie, notre étude exploratoire se concentre sur un sous-groupe extrêmement vulnérable de cette population. Nous avons mené dix entretiens en profondeur avec des migrants qui ont vécu le deuil d'un être cher du premier cercle familial pendant leur transit au Mexique. Après avoir analysé leurs stratégies d'adaptation au deuil et l'importance des réseaux de soutien social, nous avons observé une association entre le capital social des migrants et leur capacité de résilience. Ce travail fournit des informations qui peuvent servir de base pour de plus amples recherches liées au thème de la mort en contexte de mobilité.

# L'expérience du deuil chez les migrants centraméricains en transit au Mexique

## Experiences of Mourning among Central American Migrants in Transit through Mexico

**PHILIPPE STOESSLÉ**

*Département de sciences sociales, Universidad de Monterrey,  
philippe.stoessle@udem.edu*

**ANA VICTORIA RODRIGUEZ-MAROUN**

*Gestionnaire de programme, Center for International Policy, Mexico,  
ana.rodriguez.m22@gmail.com*

**RÉSUMÉ** ■ Le Mexique est un point de passage obligé pour les migrants centraméricains en situation irrégulière qui tentent d'atteindre les États-Unis. En intégrant des contributions de la psychologie sociale et de la sociologie, notre étude exploratoire se concentre sur un sous-groupe extrêmement vulnérable de cette population. Nous avons mené dix entretiens en profondeur avec des migrants qui ont vécu le deuil d'un être cher du premier cercle familial pendant leur transit au Mexique. Après avoir analysé leurs stratégies d'adaptation au deuil et l'importance des réseaux de soutien social, nous avons observé une association entre le capital social des migrants et leur capacité de résilience. Ce travail fournit des informations qui peuvent servir de base pour de plus amples recherches liées au thème de la mort en contexte de mobilité.

**ABSTRACT** ■ Mexico has become a crucial crossing point for migratory flows of Central American migrants who use it as a way to enter the United States. Integrating contributions from social psychology and sociology, we focus on a sector of this population that is in a situation of extreme vulnerability. We carried out ten in-depth interviews with migrants who had to deal with grief as a result of the loss of a loved one within the close family circle while in transit through Mexico. After analyzing their coping strategies for mourning and the importance of social support networks, we observe that there is an association between migrants' social capital and their capacity for resilience. Our study offers empirical evidence that can serve as a basis for further research related to issues of death and migration.

**MOTS CLÉS** ■ Immigration irrégulière, mort, deuil, réseaux, Mexique.

**KEYWORDS** ■ Irregular migration, death, mourning, networks, Mexico.

## **Introduction<sup>1</sup>**

### ***Pertes et deuils, éléments intrinsèques de l'expérience migratoire***

Toute migration constitue une « rupture vitale » (Bar de Jones 2001 : 10). L'acte d'émigrer, plus qu'un simple déplacement humain, suppose un processus qui renferme des espoirs et des illusions personnelles et collectives (Estrada 2012), mais qui génère aussi des incertitudes, des peurs, des angoisses, de la dépression et de l'anxiété (Achotegui 2009).

De nombreuses études montrent les effets traumatisants de la migration sur les personnes qui vivent le deuil de leur pays, lorsque se produit une tension entre un passé angoissant géographiquement lointain et un futur supposément meilleur, bien que, par définition, incertain (Akhtar 1999, cité par Kogan 2010 ; Bertrand 1990 ; Casado et Leung 2001 ; Grinberg et Grinberg 1986).

Joseba Achotegui (2009, 2004) regroupe en sept catégories de « deuils migratoires » les multiples pertes symboliques et physiques, temporelles ou permanentes qu'affrontent les migrants à partir du moment où ils partent de chez eux : le deuil de la famille et des êtres chers, de la langue, de la culture, de la terre, du statut social, du contact avec le groupe national et de l'intégrité physique. Le deuil lié à la mort d'un être cher est probablement le plus douloureux, car il est irréversible (Achotegui 2004).

### ***Le deuil pendant le parcours migratoire***

Cette étude exploratoire aborde le thème du deuil lié à la perte d'un parent proche chez les migrants centraméricains en situation irrégulière au Mexique et en transit vers les États-Unis. Notre objectif est de relever les principaux facteurs de protection et de risque associés au deuil et de discuter du rôle des stratégies observées et des réseaux de soutien social dans ce processus.

Les trajectoires migratoires s'inscrivent dans un contexte d'extrême vulnérabilité. Aussi, une connaissance approfondie des ressources et des comportements sociaux construits par les migrants endeuillés durant leur transit par le Mexique pourra fournir les informations nécessaires

au développement et à l'amélioration des pratiques d'accompagnement offertes par les organisations de la société civile et les autorités locales ou nationales.

En effet, l'adaptation des personnes, au cours du processus migratoire, à la perte d'un parent proche constitue un phénomène complexe et peu étudié. Il existe des travaux dans plusieurs disciplines et dans plusieurs pays sur le deuil des immigrés, soit ceux qui sont arrivés à leur destination (Chéron-Leboeuf *et al.* 2016; De la Revilla *et al.* 2011; Falicov 1999; Rachédi *et al.* 2016). Cependant, il y en a peu sur les personnes migrantes qui perdent un membre de leur famille *pendant* leur parcours migratoire, et encore moins sur les migrants irréguliers qui vivent dans un contexte de forte marginalisation sociale liée à leur situation migratoire.

Ce voyage dure plusieurs semaines, voire des mois, et la perte s'effectue dans un nouvel espace culturel (le Mexique), où les migrants irréguliers affrontent un contexte de violence, de pénurie de ressources économiques et de manque d'aide médico-sociale et juridique (Comisión Nacional de los Derechos Humanos 2011; Fernández de Castro 2012; Infante *et al.* 2012; Kuhner 2011; Mejía et Cruz 2014; Médicos Sin Fronteras 2014; Organisation internationale pour les migrations 2010). Ce « processus inclut des niveaux de stress tellement intenses qu'ils dépassent la capacité d'adaptation des êtres humains » (Achotegui 2004: 46, notre traduction), créant une perception intense et abrupte de la perte de l'être cher. Le peu de possibilités d'affronter les circonstances qui émanent de la nouvelle configuration familiale après la mort du parent proche (comme la disparition d'une source de revenus ou le besoin de travailler pour maintenir sa famille restée seule) avive la nécessité pour les migrants en transit de chercher des réseaux de soutien (qu'ils soient gouvernementaux, religieux ou civils).

Dans ces conditions, le processus du deuil est logiquement plus complexe et contient plus de souffrances que dans le cas d'un deuil régulier, en raison de la désorientation culturelle que peut éprouver l'endeuillé. Comme l'affirme Cabodevilla (2007: 165, notre traduction): « La manière dont nous comprenons le processus de deuil est liée à la manière dont nous nous comportons face à la mort dans le milieu culturel auquel nous appartenons. »

En effet, la clandestinité dans laquelle vivent ces migrants renforce la dépendance qu'ils ont envers les réseaux d'aide et d'entraide, sans lesquels les conséquences des troubles psychosociaux dont ils souffrent seraient potentiellement destructrices. Très souvent, l'abus d'alcool, de tabac et de substances constitue un recours pour surmonter la solitude, l'éloignement des repères familiaux et les situations traumatisantes que l'angoisse de la perte d'un être cher en contexte de mobilité peut encore renforcer (Bennegadi 1984; Bhugra et Bhui 2018; Michel 2015).

Cadre méthodologique

Les participants

La présente étude a été approuvée par l’Universidad de Monterrey (Mexique) dans le cadre du projet UIN15012 « Accès à la santé des migrants en transit au Mexique ». Nous nous sommes entretenus avec dix personnes migrantes originaires d’Amérique centrale, toutes en situation irrégulière et ayant plus de 18 ans. Les entretiens se sont déroulés de juillet à octobre 2016 dans deux refuges (*casas del migrante*)<sup>2</sup> : Hermanos en el Camino, situé dans la ville de Ciudad Ixtepec, au sud du Mexique, et Casanicolás, de Guadalupe, au nord-est du pays. Ces dix personnes vivaient toutes un deuil lié à la perte d’un être cher membre de leur famille. Pour les participants le temps écoulé depuis le décès variait entre 7 et 459 jours, avec une durée moyenne de 77 jours. Le tableau 1 présente le profil sociodémographique des participants.

TABEAU 1  
Profil sociodémographique des participants

| Variable                     | Fréquence        |
|------------------------------|------------------|
| Sexe                         |                  |
| Femmes                       | 3                |
| Hommes                       | 7                |
| Âge                          | 18-42 (M = 30,2) |
| Religion                     |                  |
| Catholique                   | 5                |
| Protestant                   | 3                |
| « Sainte Mort <sup>3</sup> » | 1                |
| Indéfinie                    | 1                |
| Pays d’origine               |                  |
| Honduras                     | 6                |
| Salvador                     | 4                |
| État civil                   |                  |
| Célibataire                  | 5                |
| Union libre                  | 3                |
| Marié                        | 1                |
| Marié et union libre         | 1                |

### **Les motifs et les trajectoires**

La migration irrégulière est un phénomène complexe dont les déterminants sont nombreux et échappent parfois au discours des personnes migrantes. Nous nous contenterons de présenter ici les motifs d'émigration évoqués lors des entretiens. Bien que les dix sujets interviewés soient originaires de pays différents, le principal point commun entre eux est la violence qui sévit dans leur pays d'origine et qui a été signalée comme principal motif d'émigration (dans neuf cas sur dix). Par ailleurs, deux participants ont mentionné l'extrême pauvreté en plus de l'insécurité généralisée. Seul un participant a quitté son pays de manière volontaire, pour trouver de meilleures possibilités ailleurs, même si son récit faisait constamment référence à la violence qui règne en Amérique centrale<sup>4</sup>.

Ainsi, toutes les personnes interrogées ont relaté une trajectoire de vie caractérisée par la violence structurelle, par la souffrance et par la douleur ; leur existence est marquée par un environnement mortifère depuis leur plus jeune âge. Cette violence objective imprègne aujourd'hui leurs relations sociales et familiales. Elle s'explique aisément par les guerres civiles qui sévissent dans la région, laissant de nombreuses personnes sans emploi et donnant un accès facile aux armes. Ceci se reflète dans les témoignages qui font référence aux *Maras*. En effet, tous les participants ont vécu des épisodes d'extorsion de leurs biens par les *Maras* ou ont perdu des parents et des amis assassinés par ces gangs.

Les *Maras* sont des groupes de dizaines de milliers de personnes impliquées dans des activités criminelles telles que le trafic de drogue ou l'extorsion : des petites entreprises et des résidents des zones qu'ils contrôlent, des compagnies de transports, des vendeurs ambulants, des personnes qui reçoivent de l'argent de l'étranger ou encore de personnes qui manquent de loyauté, selon la *Mara*. Les *Maras* imposent à la population des codes tacites de conduite. Les personnes peuvent voir, écouter, mais ne peuvent jamais dénoncer ce qui se passe ou en parler, au risque d'être torturées ou assassinées (Jimenez 2016).

### **Les procédures d'entretien et la méthode d'analyse**

La situation de deuil des participants a été identifiée par les employés des refuges lors de l'entretien de bienvenue auquel toutes les personnes doivent se soumettre à leur arrivée. Ils ont été approchés le jour suivant et invités à participer à un entretien en profondeur de 90 à 150 minutes. Cet instrument nous a permis d'explorer en détail les perceptions et les représentations des migrants par rapport au deuil, ainsi que de comprendre leur vision du monde et les dilemmes vécus lors de leurs expériences migratoires.

Tous ont accepté volontairement et de manière éclairée de répondre à nos questions dans les espaces communs des refuges (salle à manger, jardin, cuisine, salle de jeux), après avoir été instruits sur l'importance de leur participation, la garantie du respect de leur anonymat, la confidentialité de l'étude et la possibilité de s'en retirer à tout moment.

Les questions portaient sur leur profil sociodémographique et sur leur histoire familiale, sur les motifs de leur émigration, leurs expériences positives et négatives de voyage dans un nouvel espace culturel (spécialement en relation avec les « sept deuils symboliques » d'Achotegui), leur expérience du deuil (type de mort, annonce, contacts avec la famille, stratégies de résilience, réajustement du projet migratoire, religiosité et pratiques spirituelles), sur leur gestion du stress, le rôle des différents acteurs (en intégrant le niveau de confiance et la fréquence des contacts), sur les soutiens sociaux dont ils ont bénéficié et sur la manière dont ils ont utilisé l'aide reçue.

Les entretiens ont été transcrits, codés et analysés pour définir les catégories d'analyse présentées ci-dessous. Par cette démarche, nous avons dégagé un sens des récits des participants et identifié les ressources construites au cours de leur périple.

## Résultats et discussion

Pour comprendre l'expérience du deuil des migrants centraméricains en transit au Mexique, nous avons fondé notre analyse sur les trois dimensions du deuil qu'identifient Stroebe et Schut (2001) dans leur livre *Handbook of Bereavement Research: Consequences, Coping and Care* : le type de décès, les facteurs individuels et les facteurs interpersonnels.

La première dimension fait référence aux conditions de la mort, selon qu'elle est subite ou anticipée, par exemple dans le cas d'une maladie, mais aussi au lien et à la proximité généalogique avec le défunt. La deuxième dimension concerne les facteurs individuels, qui incluent l'intégration préalable à un groupe social (amical, religieux, sportif ou professionnel, entre autres), la stabilité émotionnelle de la personne, ses croyances religieuses, ses caractéristiques sociodémographiques et ses expériences avec les institutions dans le pays de transit. Enfin, la dernière dimension regroupe les réseaux de soutien social et émotionnel que représentent la famille, les amis et d'autres institutions avec lesquelles la personne est liée. Selon les auteurs, ces dimensions peuvent avoir un rôle protecteur quand elles impliquent un soutien social, mais elles peuvent aussi présenter des risques si la personne endeuillée a de la difficulté à faire face aux circonstances de la mort ou si elle n'a pas suffisamment de soutien.

TABLEAU 2

## Type de décès, facteurs individuels et pratiques transnationales multilatérales

|                                          |                      |                                                        | Juan Carlos | Miguel | Javier | Francisco | Gabriel | Rosa | Ana | Rigoberto | Damián | Magdalena |
|------------------------------------------|----------------------|--------------------------------------------------------|-------------|--------|--------|-----------|---------|------|-----|-----------|--------|-----------|
| Type de décès                            | Subit                |                                                        | ✓           | ✓      |        | ✓         | ✓       | ✓    | ✓   | ✓         | ✓      | ✓         |
|                                          | Anticipé             |                                                        |             | ✓      |        |           |         |      |     |           |        |           |
|                                          | Violent              |                                                        | ✓           |        | ✓      |           | ✓       |      |     |           | ✓      |           |
| Facteurs individuels                     | de protection        | Religiosité                                            | ✓           | ✓      | ✓      | ✓         |         |      | ✓   | ✓         | ✓      |           |
|                                          |                      | Migration forcée                                       | ✓           | ✓      |        | ✓         | ✓       | ✓    | ✓   | ✓         | ✓      | ✓         |
|                                          | de risque            | Victime de mauvais traitement de la part des autorités | ✓           | ✓      | ✓      | ✓         | ✓       | ✓    | ✓   | ✓         | ✓      | ✓         |
| Pratiques transnationales multilatérales | type d'aide apportée | Famille aux É.-U.                                      | ✓           | ✓      | ✓      |           |         | ✓    |     |           | ✓      | ✓         |
|                                          |                      | Famille dans le pays d'origine                         | ✓           | ✓      | ✓      | ✓         | ✓       | ✓    | ✓   |           | ✓      | ✓         |
|                                          |                      | Compagnons de voyage                                   |             | ✓      |        |           |         | ✓    | ✓   |           | ✓      | ✓         |
|                                          |                      | Refuge                                                 | ✓           | ✓      |        | ✓         |         | ✓    | ✓   | ✓         | ✓      | ✓         |
|                                          | réseaux de soutien   | Économique                                             | ✓           | ✓      | ✓      |           | ✓       | ✓    |     |           | ✓      |           |
|                                          |                      | Émotionnel                                             | ✓           | ✓      |        | ✓         | ✓       | ✓    | ✓   |           | ✓      | ✓         |
|                                          |                      | Psychologique ou juridique                             | ✓           | ✓      |        | ✓         | ✓       |      |     | ✓         | ✓      | ✓         |
|                                          |                      | Santé                                                  |             |        |        |           |         | ✓    |     |           |        | ✓         |
|                                          |                      | Religieux                                              |             |        |        | ✓         | ✓       |      | ✓   |           |        | ✓         |

Le tableau 2 montre les pratiques transnationales multilatérales existant dans les familles des participants. En effet, tous les participants ont des membres de leur famille ayant déjà émigré vers d'autres pays, bien que seulement six d'entre eux aient bénéficié de leur soutien actif. Par exemple, Rosa (femme, 34 ans) appartient à un véritable réseau transcontinental car, en plus du soutien matériel de ses sœurs installées aux États-Unis, sa mère reçoit au Honduras de l'argent d'un parent en Espagne, qu'elle lui renvoie ensuite au Mexique. Cette « intégration simultanée » que conceptualisent Glick Schiller *et al.* (1995 : 48) se retrouve également, bien que de manière plus traditionnelle, chez Juan Carlos (homme, 33 ans), Miguel (homme, 29 ans) et Damián (homme, 39 ans), qui reçoivent

chacun une aide de parents à la fois dans leur pays d’origine et dans leur pays de destination. De son côté, Javier (homme, 24 ans) reçoit de l’argent de ses oncles et de ses cousins des États-Unis, mais il en renvoie une partie à sa famille au Salvador.

*Les circonstances du décès*

Type de mort

Le type de mort est significatif, car il détermine ce que sera l’expérience du deuil (Ayers *et al.* 2008 ; Rachédi *et al.* 2010). Les morts violentes et inattendues laissent d’importantes séquelles chez les migrants et les rendent vulnérables à la dépression (Folkman 1997 ; Fonnegra 2001 ; Rojas et Tuñón 2012 ; Yoffe 2013). Le tableau 3 rend compte des types de décès que les participants ont affrontés pendant leur processus migratoire.

TABEAU 3  
Expérience du deuil

| Relation avec le défunt |   |
|-------------------------|---|
| Père/mère               | 2 |
| Enfant                  | 1 |
| Grand-père/grand-mère   | 4 |
| Cousin                  | 3 |
| Beau-père               | 1 |
| Beau-frère              | 1 |
| Type de décès           |   |
| Assassinat              | 7 |
| Maladie                 | 3 |
| Mort naturelle          | 1 |
| Perdu dans le désert    | 1 |

Un premier commentaire s’impose sur la relation entre le migrant endeuillé et le défunt. Les témoignages ne dénotent pas de différences dans l’impact émotionnel selon qu’il existe ou non un lien de sang avec le défunt (comme dans le cas d’un beau-père ou d’un beau-frère).

Cela s’explique par le fait que les familles d’Amérique centrale affrontent les difficultés du quotidien (crises et adaptations socioéconomiques permanentes) en développant des solidarités familiales et de fortes relations interpersonnelles qui vont plus loin que la famille nucléaire. La famille est conçue comme un groupe de personnes unies par une histoire

sociale commune, elle-même traversée par des liens affectifs, qui se solidarisent dans leur relation aux institutions et à l'économie. En ce sens, la proximité affective est souvent puissante avec les membres qui n'ont pas de liens de sang, à partir du moment où ils partagent leur quotidien et s'intègrent et renforcent la structure d'entraide familiale, comme la belle-famille (d'ailleurs appelée de manière évocatrice « famille politique » en espagnol).

En contexte de migration, ces réseaux familiaux reposent souvent sur des ententes visant à aider celui qui émigre afin qu'il contribue par la suite au bien-être du reste de la famille, en mobilisant le capital social produit dans le lieu de destination et au lieu de provenance (Glick Schiller *et al.* 1992). Ces liens d'entraide matérielle ou émotionnelle se maintiennent malgré l'éloignement géographique et l'expérience du deuil peut même servir à les réactiver ou à les renforcer (Rachédi *et al.* 2016).

Par ailleurs, il convient de souligner que deux des participants ont connu des décès multiples dans leurs familles, ce qui complique le processus de deuil. Ainsi, le grand-père de Francisco (homme, 21 ans) est mort de manière « naturelle » (un arrêt cardiaque), mais à ce premier deuil s'est ajouté l'assassinat de son cousin lors d'une bagarre dans une fête. Dans des circonstances similaires, Rosa a connu deux morts violentes dans sa famille, l'une après l'autre. Tout d'abord son beau-frère a été assassiné deux semaines avant l'entretien, puis elle a perdu son cousin dans des circonstances traumatisantes : il a été exécuté devant son épouse et sa fille.

De plus, et bien que cela paraisse paradoxal, toutes les morts à la suite d'une maladie chronique ne sont pas forcément anticipées. Damián, par exemple, a vécu la mort de son père à la suite d'un cancer comme s'il s'agissait d'une mort soudaine, sa famille lui ayant caché sa maladie.

Ces témoignages concordent avec les résultats d'autres recherches antérieures qui associent une mort subite ou violente à un deuil complexe (Lundin 1984 ; Parkes 2001). Le migrant qui vit un deuil peut même voir sa santé physique et mentale affectée (Stroebe *et al.* 1993). Lorsqu'il vit des pertes inattendues, l'individu court le risque d'expérimenter une tristesse accrue et un sentiment de vide qui peuvent générer de l'anxiété et mener à la dépression. Aussi, l'absence lors des derniers moments du défunt peut engendrer un état émotionnel qui, à son tour, mène à ce qu'Achotegui appelle un « niveau de complication extrême du deuil » (2009 : 16). Il s'ensuit une difficulté à s'adapter à la vie sans la personne décédée, ce qui complique le deuil et peut même provoquer un sentiment de culpabilité (Barral 2002 ; Lundin 1984), comme dans le cas de Juan Carlos, qui se sent coupable de ne pas avoir trouvé la manière de convaincre son cousin du danger qui le menaçait :

*Ils lui ont fait la même menace qu'ils m'ont faite à moi, [...] je lui ai dit que quand ces malosos [délinquants] menacent, c'est du sérieux, je lui ai dit « Allons-nous-en ! » et il m'a répondu « Non, je vais rester un peu, je n'ai pas d'argent pour le moment. » « Allons-nous-en tout de même, on verra bien ce qu'on fera. » Et six jours plus tard, ils l'ont tué. [...] Je ressens beaucoup de tristesse parce que je n'ai pas réussi à le convaincre de me suivre. [...] Plus que tout parce que j'ai perdu un être cher que j'aimais trop... Je n'arrive toujours pas à m'en remettre.*

Rosa ressent la même culpabilité, dans son cas pour ne pas avoir pu éviter la mort de son beau-frère, assassiné parce qu'il l'a aidée à s'échapper du Honduras :

*Ils ont assassiné celui qui m'a aidée à m'en aller. [...] Ils m'ont même envoyé une photo de lui, et je la regarde tout le temps, et cela me fait très mal. Je me sens comme si c'était arrivé hier et je me sens coupable de savoir que c'est de ma faute, que pour m'avoir aidée ils l'ont assassiné. Sa famille ne le sait pas, mais même cela me fait peur : que sa famille sache un jour que pour m'avoir aidée il a été assassiné et qu'ils [les membres de sa famille] veulent me faire quelque chose.*

De la même manière, un groupe de délinquants a mitraillé la grand-mère de Damián, en représailles contre lui :

*Un gang l'a tuée [...]. Ils voulaient que je leur paye un « loyer » [extorsion] et ils m'avaient averti que sinon ils allaient tuer un membre de ma famille, mais jamais je n'aurais imaginé que ce serait ma grand-mère. [...] Ils l'ont tuée chez elle, ils sont entrés et lui ont tiré dessus.*

Nous constatons que neuf des dix participants ont vécu un deuil traumatisant, qu'il ait été anticipé ou non. Seul Javier a rapporté la mort prévisible de son grand-père, malade depuis longtemps :

*Quand je suis parti, sa santé était déjà très détériorée et les médecins ne lui donnaient plus d'espoir. [...] Il y a un moment où il faut prendre des décisions et si on les prend pour une raison spéciale, je pense qu'à la fin, le sacrifice aura sa récompense. C'est ce que j'ai pensé au moment de sa mort, et c'est pour ça que je suis encore ici. [...] C'était le mieux pour lui parce qu'il avait beaucoup souffert de cette maladie qui le détruisait de son vivant.*

De manière attendue, l'adaptation et la continuation du projet migratoire ont été plus faciles pour lui que pour les autres participants, puisque dans le cas d'une maladie le processus de deuil commence dès le diagnostic (Yoffe 2013).

### Les stratégies d'adaptation

Quel mécanisme et quelles ressources les migrants utilisent-ils pour faire face à leur deuil ? En nous basant sur les informations recueillies, nous observons que chaque participant tend à construire sa propre stratégie d'adaptation à la perte selon l'évaluation qu'il effectue de la situation et des ressources qu'il a à sa portée. Ces stratégies vont de l'isolement social (essayer de s'éloigner du problème) à l'autocontrôle (tenter de contrôler ses propres réponses émotionnelles), en passant par la fuite (abus d'alcool ou de drogues) ou la réévaluation positive des événements (se convaincre que tout ira bien).

Nous avons regroupé ces stratégies en deux catégories : celles qui engagent un changement de comportement et celles qui impliquent un processus de régulation émotionnelle.

La première catégorie implique une modification des comportements. Plusieurs migrants ont mentionné avoir essayé de substituer leurs pensées douloureuses par des activités, nouvelles ou non, mais pas forcément saines pour eux : elles servent seulement à éluder l'événement tragique. Ainsi, les participants ont mentionné que leur consommation de drogues légales et illégales, en particulier d'alcool et de marijuana, a augmenté considérablement.

Dans un autre type de stratégie comportementale, Rosa raconte avoir ajusté ses activités quotidiennes pour s'immerger totalement dans le travail et ne pas penser à ce qui était arrivé, essayant ainsi d'éluder son sentiment de culpabilité : *« Mon travail m'a beaucoup aidée, me maintenir occupée m'aide à ne pas trop penser. [...] C'est très important de me maintenir occupée, parce que si je m'enferme, je me sens seule et je pense à la réalité de la situation. Ça m'affecte plus. »*

Miguel, de son côté, exprime un sentiment d'impuissance qui l'a amené à s'isoler : *« Je n'arrive pas à trouver une sortie et des forces. [...] Pour m'en sortir, je veux être seul et ne voir personne. [...] Je ne me suis approché de personne. »* Pour certains migrants comme Miguel, l'isolement sert de protection contre la souffrance et l'incompréhension. Par ailleurs, la plupart d'entre eux sont déjà habitués à la solitude, car elle les protège des risques de la migration irrégulière, dans laquelle le migrant est doublement stigmatisé : d'une part, il est jugé comme délinquant alors qu'il fuit justement la violence, et d'autre part, on exige constamment qu'il justifie sa décision d'émigrer sans documents valides.

Sur le plan symbolique, l'émotion liée à la perte d'un être cher réactive aussi le sens des origines et de l'attachement à la famille. Ainsi, Magdalena (femme, 38 ans) rapporte qu'après la mort de son fils, elle parlait tous les jours au téléphone avec sa mère restée au Honduras, malgré les difficultés

et le coût de la communication. Dans ce cas, le deuil a fait office d'élément fédérateur et régénérateur pour le groupe social dans son ensemble et a permis de renforcer les relations avec la parentèle restée au pays.

Le second type de stratégie se fonde sur une tentative de régulation de la profonde tristesse que tous les participants ont exprimée, comme Gabriel (homme, 25 ans), qui met l'accent sur « *la préoccupation, le stress, la dépression. [...] [La préoccupation] pour les enfants, pour nous, pour mes neveux* » et la nostalgie du défunt, comme sa mère qui lui envoyait chaque jour « *dix, quinze messages, des messages audio, qui me demandaient pourquoi je n'avais pas donné de nouvelles* ».

Nous avons observé un mécanisme de lutte contre l'angoisse : la conviction que tout va bien se passer et la négation du besoin d'aide, même lorsque celui-ci est évident. Alors qu'un psychologue lui a recommandé et proposé de suivre une thérapie pour pouvoir supporter la double perte soudaine de son grand-père et de son cousin, Francisco a refusé : « *J'ai été face à la mort, je n'en ai pas peur. D'ailleurs, j'y suis préparé. À n'importe quels jour, lieu et moment. Je ne m'en fais pas pour la mort, sincèrement. [...] Je n'ai pas besoin de soutien émotionnel ni de psychologue, je vais bien.* »

Cette négation du besoin d'aide va de pair avec un certain fatalisme menant à accepter la perte telle qu'elle est arrivée. C'est ainsi que Magdalena affirme : « *C'est le destin de la vie. Tout est écrit d'avance. Mon sort est de me résigner, d'accepter, même si c'est dur.* »

### ***Les facteurs individuels de protection et de risque***

#### Une forte religiosité...

En plus des stratégies d'adaptation au deuil, certains facteurs individuels peuvent avoir un effet protecteur ou, au contraire, un effet générateur de risque pour la personne qui les expérimente. Dans notre étude, les croyances religieuses et l'appartenance à un groupe religieux se sont démarquées comme facteurs de protection. En effet, tous les participants, sauf un, ont déclaré pratiquer une religion, et sept d'entre eux ont montré des marqueurs prononcés de croyances religieuses, dont ils ont fait leur principale source d'acceptation de la perte d'un proche, comme l'illustre le témoignage de Javier : « *Si Dieu me donne un poids à porter, c'est parce que je peux le supporter, et si j'en suis là, c'est parce que je vais m'en sortir. Je fais des efforts avec l'âme un peu frappée, mais je continuerai.* »

Les croyances religieuses servent de « soupape thérapeutique » pour les migrants endeuillés et leur permettent d'exprimer par la prière la douleur qu'ils ont souvent du mal à verbaliser : « *Je me déclare catholique*

à 100 %. [...] J'implore constamment Dieu et j'ai totalement confiance en lui. Je me sens bien quand je prie. Je crois en Dieu. » (Ana, femme, 31 ans)

Même Miguel, qui affirme ne pratiquer aucune religion, dit craindre Dieu : « Je ne pratique aucune religion [...], mais je crains Dieu ; je sais que Dieu existe et que c'est lui qui nous donne la vie, que c'est lui qui m'a maintenu et protégé jusqu'à ce moment précis de ma vie. » Ce témoignage nous rappelle que même si nous observons que les pressions de la globalisation dans les sociétés modernes tendent à effacer les caractéristiques religieuses et culturelles, le deuil en contexte de migration renforce les valeurs et les croyances traditionnelles.

Le cas de Rigoberto (homme, 18 ans) attire l'attention, car cet homme voue un culte à la *Santa Muerte*, qui lui donne confiance et force dans l'adversité : « Pour moi, la mort est ce qu'il y a de plus saint [...] parce qu'elle me donne tout. Pour les autres non, parce que c'est la mort et ils ont peur d'elle, par contre moi non. La mort me donne tout ce que je lui demande, parce que moi, je fais tout ce qu'elle me demande. »

Nous constatons donc que pour affronter la douleur de l'éloignement de la famille et des amis, la religiosité occupe un rôle fondamental (même quand il s'agit de croyances populaires, comme dans le cas de Rigoberto). Très présente dans les sociétés hondurienne et salvadorienne (dont les habitants se déclarent religieux à 93 % et 83 % respectivement), la religion sert de catalyseur de résilience personnelle aux migrants, leur fournissant des outils de réconfort et de résignation. Les pratiques socioreligieuses permettent alors de faire face à la souffrance et donnent un sens symbolique à la séparation, de même qu'elles assurent la cohésion sociale du groupe en contexte de migration (Kokou-Kpolou *et al.* 2017).

#### ... qui se traduit dans des rituels transnationaux

Pour les migrants, malgré leur forte religiosité, il est difficile de maintenir leurs pratiques religieuses dans le contexte dynamique de la migration, en raison d'un manque de temps et de l'éloignement de leur lieu de culte habituel. Comme les contacts avec la communauté religieuse d'origine sont sporadiques ou inexistantes, la religion constitue une ressource difficile à mobiliser. Or, une partie importante du deuil est l'acceptation de la mort, qui se vit au moyen des rites funéraires qui permettent de faire les adieux au défunt (Chéron-Leboeuf *et al.* 2016). Face à l'impossibilité d'assister aux funérailles (en raison de la distance, du coût, du risque ou du renoncement au projet migratoire que cela impliquerait), certains migrants adaptent leurs pratiques religieuses à leur situation du moment.

Nous avons mis en évidence des pratiques rituelles transnationales « multisites » et simultanées entre la cérémonie dans le pays d'origine et

la cérémonie du lieu de transit, donnant ainsi des «bricolages rituels» (Petit 2002, citée par Rachédi *et al.* 2010), comme ce fut le cas après la mort du fils de Magdalena. En effet, au moment même où avaient lieu ses funérailles au Honduras, une messe était célébrée dans la paroisse mexicaine à laquelle appartenait le refuge où Magdalena se trouvait à ce moment-là. «*Cela m'a aidée à trouver la paix*», explique-t-elle. On voit bien ici que les rituels constituent des mécanismes de défense et que leur fonction symbolique est de «donner un sens» à l'absence du défunt (Kokou-Kpolou *et al.* 2017).

Par ailleurs, Gabriel et Francisco ont réussi à déjouer la distance en utilisant la technologie, qui leur a permis de conserver un lien actif avec des acteurs stratégiques de leur communauté religieuse au Honduras. De cette façon, Gabriel maintient un contact avec un «groupe de développement» de son église d'origine, ses membres l'ayant toujours soutenu :

*[J'appartiens à] un groupe de développement. Nous passons beaucoup de temps ensemble, physiquement là-bas et maintenant ici. [...] Ils se réunissent pour tout. Si par exemple c'est ton anniversaire, ils te font une fête, te rendent visite. [...] Ils prennent de mes nouvelles, font attention à moi. Ils se rendent compte de tout ce dont j'ai besoin.*

Le témoignage de Francisco va dans le même sens. Il maintient une communication régulière avec un prêtre de l'armée hondurienne :

*Dans le bataillon, quand j'y étais, il y avait un prêtre. Il nous fournissait des enseignements sur l'église et ce genre de choses. J'avais une grande confiance en lui et c'est avec lui que je parle par internet. Il me donne beaucoup de conseils, me dit ce que je dois faire et pas faire, que je dois réfléchir avant d'agir. [...] [Je parle] très souvent avec lui.*

Francisco le dit explicitement : s'il continue à parler avec son prêtre du Honduras, c'est parce qu'il a «une grande confiance en lui». Les prêtres ne manquent pourtant pas sur son chemin au Mexique, en particulier parce que la quasi-totalité des refuges par lesquels il est passé sont liés à une église qui offre un soutien spirituel, mais ils ne suscitent pas ce sentiment de confiance qui caractérise son prêtre du Honduras. De ce fait, nous constatons que la confiance détermine la qualité et l'utilité des réseaux de soutien social ; ce n'est pas nécessairement la taille ou l'extension du réseau qui compte, mais la perception qu'en a le migrant.

### ***Les facteurs interpersonnels de protection***

La présence d'organisations de la société civile est fondamentale pour que les migrants trouvent les moyens de vivre leur deuil sans renoncer à leur projet migratoire. Il existe de nombreuses études sur l'effet positif des

réseaux sociaux dans la construction de la résilience (Armstrong *et al.* 2005 ; Black et Lobo 2008 ; Walsh 2006). De la même manière, l'insuffisance de soutien social explique pourquoi certaines personnes ne parviennent pas à dépasser un événement traumatisant (Brewin *et al.* 2000 ; Echeburúa *et al.* 2011 ; Ozer *et al.* 2003 ; Yoffe 2013).

### Les effets du décès sur les réseaux familiaux

Les personnes migrantes appartiennent à « un ensemble de réseaux entrelacés » (Levitt et Glick Schiller 2004 : 1006) dont la famille constitue la base. Dans le contexte du transit, elles ne bénéficient que de très peu de soutien émotionnel et matériel, particulièrement celles qui sont en situation irrégulière et qui n'ont accès à aucun service social. Le soutien émotionnel de la famille est alors déterminant, car il donne aux migrants le sentiment d'être aimés, protégés et valorisés (Worden 2004). Voilà pourquoi, en cas de deuil, leurs solidarités familiales et leurs réseaux d'entraide se raffermissent de manière bien plus vigoureuse que lors de deuils de non-migrants.

La famille peut même constituer l'unique source de soutien pour des migrants isolés, comme dans le cas de Damián, qui explique n'avoir « *aucun ami, juste [s]a famille* ». Dans des cas extrêmes, le soutien familial se résume à une seule personne, comme le relate Rigoberto : « *Ma mère, c'est tout ce que j'ai dans la vie [...], et c'est dur quand tu es loin d'elle, sans savoir de quoi demain sera fait.* »

On voit ici que le deuil entraîne parfois des tensions, voire des fragmentations dans toute la structure familiale, ce qui peut modifier la trajectoire migratoire (Fernández *et al.* 2016). Ce fut le cas de Francisco, de Miguel et de Javier, qui ont dû réajuster leurs projets pour aider leurs familles en cherchant de nouvelles sources de revenus. Ce changement est encore plus radical quand le défunt occupait une fonction centrale dans le réseau transnational (Ariza 2014), comme dans le cas de Rigoberto, qui a dû interrompre son projet d'aller vers les États-Unis pour travailler au Mexique et substituer l'unique source de revenus de sa mère. L'expérience du deuil est collective et elle peut transformer les liens familiaux et les relations entre chaque membre. La disparition du défunt redéfinit donc les stratégies familiales collectives et oblige les membres du réseau familial à réviser leurs fonctions respectives pour couvrir les besoins de la famille d'une nouvelle façon.

Ces témoignages montrent l'impact qu'a la mort d'un parent proche sur l'ensemble de la famille, celle-ci fonctionnant comme un réseau transnational interdépendant dans lequel la disparition d'un élément affecte l'ensemble du réseau, tant les personnes qui migrent que celles qui ne migrent pas (De Haas 2010 ; Diminescu 2002 ; Stark et Bloom 1985).

### Les refuges, piliers des réseaux de soutien de la société civile

Dans les témoignages recueillis, les refuges apparaissent comme des institutions productrices de capital social. En effet, les dix personnes interrogées ont mentionné spontanément que ce sont les institutions en lesquelles ils ont le plus confiance. Comme nous l'avons vu avec Ana, en plus de l'assistance humanitaire qu'ils fournissent (une auberge pour se restaurer et se reposer en sécurité), les refuges dynamisent les liens sociaux des migrants, car ils représentent un capital social que ces derniers ne pourraient pas constituer eux-mêmes et qui leur est utile au moment d'affronter les conséquences économiques (comme le coût de l'organisation d'une cérémonie religieuse) et psychologiques associées à la mort d'un parent. C'est particulièrement vrai quand le migrant endeuillé choisit l'isolement comme stratégie de protection contre l'angoisse causée par l'absence de l'être cher (Kokou-Kpolou *et al.* 2017).

Ainsi, les refuges constituent des relais sociaux, familiaux, religieux et juridiques qui servent de contrepoids à la clandestinité et compensent les responsabilités que l'État ignore ou ne peut prendre en charge (par manque de ressources, de capacités ou de volonté). De la même manière, ils proposent des services que l'État offre bel et bien aux personnes en situation irrégulière (comme le service médical par l'intermédiaire du *Seguro Popular*<sup>5</sup>), mais que les migrants ne souhaitent pas utiliser par crainte d'une dénonciation ou d'une détention.

Là encore, le facteur « confiance » est fondamental. On le retrouve dans le témoignage d'Ana, qui a modifié ses projets initiaux à la suite d'une promesse faite par un prêtre rencontré dans le refuge de Ciudad Ixtepec : « *Nous avions tout d'abord un lieu où aller à Colima, mais un prêtre nous aide et il va nous fournir un emploi à Mexico.* » Les refuges, en grande majorité dirigés par des religieux, donnent accès à de nombreuses ressources qui dépassent le soutien spirituel. Ainsi, Ana est tout d'abord entrée en contact avec ce prêtre pour trouver un soutien purement religieux après la mort de son beau-père. Paradoxalement, cet événement tragique lui aura permis, par l'entremise du prêtre, de renforcer sa capacité « à mobiliser en [sa] faveur le capital d'un groupe plus ou moins institutionnalisé et riche en capital » (Bourdieu 2000 : 149, notre traduction).

En complément à sa dimension spirituelle, l'aide fournie par ces institutions religieuses a une dimension sociale. Les femmes et les hommes d'Église représentent un soutien déterminant pour ceux qui, en raison de leur situation irrégulière, n'ont pas accès à d'autres types de services. Le prêtre cristallise la confiance et devient un personnage stratégique, un point d'interconnexion avec d'autres instances qui permet de satisfaire

les nécessités fondamentales des migrants: rencontrer un avocat qui les guidera dans leurs démarches (cinq participants ont bénéficié d'un appui juridique par cet intermédiaire); voir un médecin ou un psychologue qui les accompagnera dans le processus d'adaptation à la perte d'un proche, ou trouver un emploi qui leur permettra de subvenir à leurs besoins et de couvrir éventuellement les frais occasionnés par le décès.

L'histoire de Magdalena illustre parfaitement le rôle compensateur du refuge qui l'a aidée à faire face à son manque d'intégration sociale, plus encore que sa propre famille: «*[La coordinatrice du refuge] m'a aidée avec tout. [...] Aux États-Unis, nous n'avons plus personne qui nous aide. Nous avons bien de la famille mais ils ne nous aident plus, parce que, soi-disant, ils n'ont plus d'argent.*»

Lorsque son fils est mort dans le désert de Sonora après s'être perdu alors qu'il essayait de faire passer un sac plein de drogue du côté des États-Unis, le refuge a aidé Magdalena avec le rapatriement du corps au Honduras. Durant cet événement, la coordinatrice du refuge a fait office de lien entre les différentes instances nationales et internationales: le consulat du Honduras à Dallas pour obtenir l'acte de décès, la *Comisión Nacional de Derechos Humanos* pour l'aider à obtenir un visa temporaire, et la compagnie funéraire du Honduras qui avait oublié d'apposer son tampon sur le certificat de sépulture. Après cela, lorsque la fille de Magdalena est née au Mexique, la coordinatrice l'a également orientée vers le bureau d'état civil.

Loin de nous l'idée de dépeindre cette migrante comme passive et dépendante des actions d'une autre personne détentrice de l'information: au contraire, Magdalena nous a révélé que, grâce à ces contacts, elle peut maintenant suivre elle-même, et de près, ses propres procédures en cours, montrant de la sorte des signes d'émancipation:

*Je me suis mise en contact avec la consule du Honduras à Dallas, elle m'a dit qu'elle me tiendrait au courant. [...] Ici, ils [le personnel du refuge] m'ont aidée à entrer en contact avec les services de santé. [...] J'y suis allée seule, ils m'ont prise en charge et le docteur m'a envoyé au Seguro Popular pour m'y inscrire. Je suis alors allée me faire enregistrer à l'hôpital où j'ai accouché. [La coordinatrice] m'a aidée avec l'état civil de ma fille. [...] Elle m'a emmenée à l'édifice de l'état civil. [...] Grâce à elle, je suis allée aux Droits de l'Homme [bureau de la Comisión Nacional de Derechos Humanos], où j'ai pu m'entretenir avec une responsable.*

Le refuge a donc joué un rôle de transmetteur et de canalisateur d'informations pour Magdalena, lui permettant ainsi d'améliorer sa situation par la création de capital social. Il s'agit donc d'un réseau crucial, qui se combine avec les réseaux transnationaux (notamment la famille),

car il oriente et conseille les migrants et leur fournit de l'aide en cas d'urgence (Chéron-Leboeuf *et al.* 2016).

## Conclusions

### *Sur le deuil*

Notre travail présente une perspective exploratoire des conditions d'accompagnement des migrants endeuillés au Mexique, au moyen d'une analyse descriptive des principaux facteurs de risque et de protection associés au deuil, ainsi qu'une discussion sur le rôle des réseaux de soutien social durant ce processus. Cette recherche apporte une contribution à un nouveau champ de réflexion sur l'expérience du deuil chez les migrants *en transit*, population sur laquelle il est nécessaire de mener plus de recherches afin d'en comprendre les besoins spécifiques.

En effet, nous avons vu que tout immigrant endeuillé souffre d'un « cumul de deuils » (Rachédi *et al.* 2016). La souffrance des personnes *en situation irrégulière et en transit* est plus difficile à reconnaître que celle des immigrants réguliers ou arrivés à destination, car celles-ci souffrent en plus de la crainte permanente d'être déportées, ce qui les oblige à vivre dans la clandestinité.

De manière concordante avec les recherches antérieures, nous constatons qu'il n'y a pas un facteur déterminant pour les migrants qui ont à s'adapter à la perte d'un être cher, mais plutôt une somme de facteurs de protection et de risque (Sameroff *et al.* 2003). Dans le cas spécifique des migrants clandestins, les facteurs de risque abondent (en raison de leur forte marginalisation sociale) et ils sont plus nombreux que les facteurs de protection qui déterminent la capacité individuelle de résilience.

Évaluer ces facteurs en profondeur requiert donc d'étudier l'histoire, la trajectoire et les réseaux des migrants transnationaux au travers desquels ils construisent de nouveaux champs sociaux et un « mode de vie transnational » (Guarnizo 2003 : 669). En ce sens, il ne faut pas concevoir le processus de deuil comme un absolu, résolu ou non, assimilé ou encore cause de souffrance : les deuils des migrants sont partiels et de natures variées. Comme l'explique Bonanno (2004 : 20), « there are multiple and sometimes unexpected pathways to resilience ».

### *Sur les réseaux de soutien social*

Ainsi, penser le deuil en contexte de mobilité implique de ne pas seulement se concentrer sur le comportement de l'individu migrant, mais aussi sur les liens qu'il maintient avec sa famille, avec ses amis et avec ses

communautés d'appartenance. Nous avons mis en lumière de véritables stratégies familiales transnationales, indispensables à cause de l'absence partielle des États, qui n'interviennent que dans les aspects matériels de la mort (le rapatriement du corps, par exemple), mais qui n'accompagnent pas les survivants. Les réseaux de soutien social transnationaux renforcent donc la capacité d'adaptation des migrants et compensent en partie la « relation directe et sans équivoque » que présente Achotegui (2004 : 39) entre la migration et l'ensemble des deuils symboliques.

Les refuges sont souvent le principal soutien des participants. Ils offrent un espace social où ces derniers peuvent exprimer librement leur douleur, et ils aident à réduire les coûts sociaux, psychologiques et économiques de la migration irrégulière. Ils jouent un rôle fondamental dans la gestion du stress et de l'angoisse du deuil, ainsi que dans l'accompagnement socioreligieux, et ils ont un impact positif sur la qualité de vie des sujets durant leurs trajectoires migratoires. À la différence du capital culturel ou économique, le capital social qu'offrent les refuges est accessible pour les personnes les plus vulnérables.

Enfin, les réseaux sociaux sont des facteurs qui peuvent moduler l'impact du décès de manière favorable, mais aussi de façon défavorable. L'histoire du fils de Magdalena, mort après s'être rapproché d'un groupe de trafiquants de drogue pour aider sa mère, confirme ce que Krissman (2005) avance : un groupe délinquant constitue aussi un réseau social, ce qui montre bien que tous les réseaux n'ont pas forcément un effet positif.

### *La construction de capital social, une solution ?*

Nous avons constaté que les participants qui se sont le mieux adaptés à la perte d'un parent proche sont tous passés par la construction d'un capital social important. Au moment d'établir des contacts stables et de confiance avec des réseaux de soutien, ces migrants ont commencé à reprendre le contrôle de leur vie et à assimiler la réalité de la perte.

Notre étude a mis l'accent sur l'importance de la confiance dans cette construction. La confiance est un facteur déterminant au moment d'utiliser les relations comme ressource, puisqu'elle « facilite la coordination et la coopération » (Putnam 1995 : 172). Il s'agit là d'une tâche difficile toutefois, car, comme l'expliquent Sacipa *et al.* (2007), la migration forcée renforce la tristesse et la méfiance des migrants.

## Notes

1. Les auteurs souhaitent remercier chaleureusement les personnes migrantes qui ont participé à la recherche, les refuges qui leur ont ouvert leurs portes, ainsi que Joseba Achotegui pour ses recommandations au moment de commencer cette étude.
2. Ces refuges, généralement administrés par des églises, sont présents sur toutes les routes qu'utilisent traditionnellement les migrants au Mexique. Ils offrent un hébergement temporaire sûr pour les personnes en processus de migration.
3. Le culte à la Santa Muerte est un culte d'origine populaire qui s'est développé durant les dernières années et qui est considéré par ses adeptes comme la réponse à leurs besoins et à leurs problèmes qu'ils n'ont pas trouvée dans leur religion d'origine. Il est généralement associé aux actes délictueux de certains de ses dévots, bien que la majeure partie de ses adeptes provienne de diverses classes sociales (Reyes 2011).
4. Selon des données d'*Insight Crime*, le Salvador présentait le taux d'homicide le plus élevé du monde en 2015 (103 pour 100 000 habitants), tandis que le Honduras figurait aussi au plus haut de ce sinistre classement, avec 57 homicides pour 100 000 habitants (Insight Crime 2016).
5. Le *Seguro Popular* est un programme de couverture universelle de santé que le gouvernement mexicain a lancé en 2001 et qui a été étendu en 2015 à toutes les personnes présentes sur le territoire mexicain, indépendamment de leur nationalité ou de leur statut migratoire.

## Bibliographie

- Achotegui, J., 2009. « Migración y salud mental. El síndrome del inmigrante con estrés crónico y múltiple (síndrome de Ulises) », *Zerbitzuan*, n° 46, p. 163-169.
- Achotegui, J., 2004. « Migrar en condiciones extremas: El síndrome de Ulises », *Revista Norte de salud mental*, n° 21, p. 39-52.
- Ariza, M., 2014. « Care Circulation, Absence and Affect in Transnational Families », in L. Baldassar et L. Merla (dir.), *Transnational Families, Migration and the Circulation of Care. Understanding Mobility and Absence in Family Life*. New York, Routledge, p. 94-115.
- Armstrong, M. I., S. Birnie-Lefcovitch et M. T. Ungar, 2005. « Pathways Between Social Support, Family Well-Being, Quality of Parenting, and Child Resilience: What We Know », *Journal of Child and Family Studies*, vol. 14, n° 2, p. 269-281.
- Ayers, T., I. Sandler et S. Wolchik, 2008. « Resilience rather than Recovery: A Contextual Framework on Adaptation Following Bereavement », *Death Studies*, vol. 32, n° 1, p. 59-73.
- Bar de Jones, G., 2001. « La migración como quiebre vital ». Communication présentée au *II Congreso Argentino de Psicoanálisis de familia y pareja*, Buenos Aires, Argentina. [http://www.bazenbehin.net/kulturartean/pictures/cajaherramientas/la\\_migracion.pdf](http://www.bazenbehin.net/kulturartean/pictures/cajaherramientas/la_migracion.pdf) [consulté le 28 décembre 2016].
- Barral, M., 2002. « La Psicología del Migrante ». [http://www.vicariadepastoral.org.mx/social/comision\\_migrantes/anexos/PSICOLOGIA\\_del\\_Migrante.pdf](http://www.vicariadepastoral.org.mx/social/comision_migrantes/anexos/PSICOLOGIA_del_Migrante.pdf) [consulté le 14 février 2017].
- Bennegadi, R., 1984. « Alcoolisation des travailleurs migrants en Europe », *Migrations Santé*, vol. 38, p. 19-22.

- Bertrand, D., 1990. «Projet d'exil et acquisition de la langue étrangère», *Cahiers du CERESI*, n° 4, p. 139-147.
- Bhugra, D. et K. Bhui (dir.), 2018. *Textbook of Cultural Psychiatry*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Black, K. et M. Lobo, 2008. «A Conceptual Review of Family Resilience Factors», *Journal of Family Nursing*, vol. 14, n° 1, p. 33-55.
- Bonanno, G., 2004. «Loss, Trauma and Human Resilience. Have we Underestimated the Human Capacity to Thrive after Extremely Aversive Events?», *American Psychologist*, vol. 59, n° 1, p. 20-28.
- Bourdieu, P., 2000. «Las formas del capital. Capital económico, capital cultural y capital social», in p. Bourdieu, *Poder, derecho y clases sociales*. Barcelona, Desclée, p. 148-149.
- Brewin, C. R., B. Andrews et J. D. Valentine, 2000. «Meta-Analysis of Risk Factors for Posttraumatic Stress Disorder in Trauma-Exposed Adults», *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, vol. 68, n° 5, p. 748-766.
- Cabodevilla, I., 2007. «Las pérdidas y sus duelos», *Anales del Sistema Sanitario de Navarra*, vol. 30, n° 3, p. 163-176.
- Casado, B. L. et p. Leung, 2001. «Migratory Grief and Depression among Elderly Chinese American Immigrants», *Journal of Gerontological Social Work*, vol. 36, n° 1-2, p. 5-26.
- Chéron-Leboeuf, L. et al., 2016. *Mort et deuil en contexte migratoire: guide d'informations*. SHERPA. <http://www.sherpa-recherche.com/wp-content/uploads/2016/11/GUIDE-Mort-deuil.pdf> [consulté le 19 octobre 2018].
- Comisión Nacional de Derechos Humanos, 2011. *Secuestros de personas migrantes centroamericanas en tránsito por México*. [http://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/Informes/Especiales/2011\\_secigrantes.pdf](http://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/Informes/Especiales/2011_secigrantes.pdf) [consulté le 17 avril 2017].
- De Haas, H., 2010. «Migration and Development: A Theoretical Perspective», *International Migration Review*, vol. 44, n° 1, p. 227-264.
- De la Revilla, L. et al., 2011. «Estudio del duelo migratorio en pacientes inmigrantes que acuden a las consultas de atención primaria. Presentación de un cuestionario de valoración del duelo migratorio, Atención Primaria», *Atención Primaria*, vol. 43, n° 9, p. 467-473.
- Diminescu, D., 2002. «Les migrations à l'âge des nouvelles technologies», *Hommes & Migration*, n° 1240, p. 6-9.
- Echeburúa, E., p. de Corral et P. J. Amor, 2005. «La resistencia humana ante los traumas y el duelo», Colegio Oficial de Trabajo Social de Badajoz, p. 339-359. [https://www.researchgate.net/publication/265248210\\_LA\\_RESISTENCIA\\_HUMANA\\_ANTE\\_LOS\\_TRAUMAS\\_Y\\_EL\\_DUELO](https://www.researchgate.net/publication/265248210_LA_RESISTENCIA_HUMANA_ANTE_LOS_TRAUMAS_Y_EL_DUELO) [consulté le 24 janvier 2019].
- Estrada, A., 2012. *Una aproximación a las reacciones psicológicas en la migración*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. <http://www.flacso.org/secretaria-general/una-aproximacion-reacciones-psicologicas-migracion> [consulté le 10 avril 2017].
- Falicov, C., 1999. «Clínica de las familias migratorias». Entretien réalisé par Ricardo Ramos Gutiérrez, *Perspectivas Sistémicas. La Nueva Comunicación*, n° 64, p. 3-4.
- Fernández, M., M. Orozco et D. Heras, 2016. «Familia y migración: las familias transnacionales», *Familia. Revista de ciencias y orientación familiar*, n° 53, p. 87-106.

- Fernández de Castro, R., 2012. «Transmigración y violencia en México», *Harvard Review of Latin America*. <https://revista.drclas.harvard.edu/book/transmigraci%C3%B3n-y-violencia-en-m%C3%A9xico> [consulté le 17 avril 2017].
- Folkman, S., 1997. «Positive Psychological States and Coping with Severe Stress», *Social Science and Medicine*, vol. 45, n° 8, p. 1207-1221.
- Fonnegra, I., 2001. *De cara a la muerte*. Editorial Andres Bello.
- Glick Schiller, N., L. Basch et C. Blanc-Szanton (dir.), 1992. *Towards a Transnational Perspective on Migration. Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*. New York, Annals of the New York Academy of Sciences.
- Glick Schiller, N., L. Basch et C. Blanc-Szanton, 1995. «From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration», *Anthropological Quarterly*, vol. 68, n° 1, p. 48-63.
- Grinberg, L. et R. Grinberg, 1986. *Psychanalyse du migrant et de l'exilé*. Lyon Césura Lyon Éditions.
- Guarnizo, L. E., 2003. «The Economics of Transnational Living», *The International Migration Review*, vol. 37, n° 3, p. 666-699.
- Infante, C. et al., 2012. «Violence Committed against Migrants in Transit: Experiences on the Northern Mexican Border», *Journal of Immigrant and Minority Health*, vol. 14, n° 3, p. 449-459.
- Insight Crime, 2016. *Balance de Insight Crime Sobre Homicidios en Latinoamérica en 2016*, Unidad Investigativa de Venezuela. <http://es.insightcrime.org/analisis/balance-insight-crime-sobre-homicidios-2016> [consulté le 30 octobre 2017].
- Jimenez, V., 2016. «La violencia en el Triángulo Norte de Centroamérica: una realidad que genera desplazamiento», *Papel Político*, vol. 21, n° 1 p. 167-196.
- Kogan, I., 2010. «Migration and Identity: Different Perspectives», *International Journal of Psychoanalysis*, vol. 91, n° 5, p. 1206-1208.
- Kokou-Kpolou, K. et al., 2017. «A Cross-Cultural Approach to Complicated Grief Reactions Among Togo-Western African Immigrants in Europe», *Journal of Cross-Cultural Psychology*, vol. 48, n° 8, p. 1247-1262.
- Krissman, F., 2005. «Sin Coyote ni Patrón: Why the "Migrant Network" Fails to Explain International Migration», *The International Migration Review*, vol. 39, n° 1, p. 4-44.
- Kuhner, G., 2011. «La violencia contra las mujeres migrantes en tránsito por México», *Dfensor. Revista de derechos humanos*, n° 6, p. 19-25. <http://www.corteidh.or.cr/tablas/r26820.pdf> [consulté le 9 mai 2017].
- Levitt, p. et N. Glick Schiller, 2004. «Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society», *International Migration Review*, vol. 38, n° 3, p. 1002-1039.
- Lundin, T., 1984. «Morbidity Following Sudden and Unexpected Bereavement», *British Journal of Psychiatry*, n° 144, p. 84-88.
- Médicos Sin Fronteras, 2014. *Casi el 60 % de los migrantes centroamericanos atendidos en México ha sufrido episodios de violencia*. [http://www.msf.mx/web/MSF-casi-el\\_60\\_de\\_los\\_migrantes\\_centroamericanos\\_atendidos\\_en\\_mexico\\_ha\\_sufrido\\_episodios\\_de\\_violencia](http://www.msf.mx/web/MSF-casi-el_60_de_los_migrantes_centroamericanos_atendidos_en_mexico_ha_sufrido_episodios_de_violencia) [consulté le 22 avril 2017].
- Mejía, S. et L. Cruz, 2014. «Violencia institucional contra los transmigrantes centroamericanos», *Revista trabajo social UNAM*, n° 6, p. 45-65.

- Michel, L., 2015. « Migration et addictions : aspects cliniques », *L'information psychiatrique*, vol. 91, n° 1, p. 21-28.
- Organisation internationale pour les migrations, 2010. *Documento de trabajo: migración y transnacionalismo*. [http://www.iom.int/jahia/webdav/shared/shared/main-site/microsites/IDM/workshops/migration\\_and\\_transnationalism\\_030910/background\\_paper\\_es.pdf](http://www.iom.int/jahia/webdav/shared/shared/main-site/microsites/IDM/workshops/migration_and_transnationalism_030910/background_paper_es.pdf) [consulté le 2 avril 2017].
- Ozer, E. J. et al., 2003. « Predictors of Posttraumatic Stress Disorder and Symptoms in Adults: A Meta-Analysis », *Psychological Bulletin*, vol. 129, n° 1, p. 52-73.
- Parkes, C., 2001. « A Historical Overview of the Scientific Study of Bereavement », in M. S. Stroebe et al. (dir.), *Handbook of Bereavement Research: Consequences, Coping, and Care*. Washington, American Psychological Association, p. 25-45.
- Petit, A., 2002. « L'ultime retour des gens du fleuve Sénégal », *Hommes & Migration*, n° 1236, p. 44-52.
- Putnam, R., 1995. « Bowling alone: America's Declining Social Capital », *Journal of Democracy*, n° 6, p. 65-78.
- Rachédi, L., C. Montgomery et B. Halsouet, 2016. « Mort et deuil en contexte migratoire : spécificités, réseaux et entraide », *Enfances Familles Générations*, n° 24. <https://journals.openedition.org/efg/1041#text> [consulté le 2 novembre 2018].
- Rachédi, L., J. Le Gall et V. Leduc, 2010. « Réseaux transnationaux, familles immigrantes et deuils », *Lien social et Politiques*, n° 64, p. 175-187.
- Reyes, C., 2011. « Historia y actualidad del culto a la Santa Muerte », *El Cotidiano*, n° 169, p. 51-57.
- Rojas, M. et p. Tuñón (dir.), 2012. *Género y Migración. Volumen I*. San Cristóbal de Las Casas, El Colegio de la Frontera Sur, El Colegio de la Frontera Norte, A. C., El Colegio de Michoacán, A.C., Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Sacipa, S. et al., 2007. « Psychological Accompaniment to Liberate the Suffering Associated with the Experience of Forced Displacement », *Universitas Psychologica*, vol. 6, n° 3, p. 589-600.
- Sameroff, A. J., L. M. Gutman et S. C. Peck, 2003. « Adaptation among Youth Facing Multiple Risks: Prospective Research Findings », in S. Luthar (dir.), *Resilience and Vulnerability: Adaptation in the Context of Childhood*. New York, Cambridge University Press, p. 364-391.
- Stark, O. et D. Bloom, 1985. « The New Economics of Labor Migration », *The American Economic Review*, vol. 75, n° 2, p. 173-178.
- Stroebe, M. S. et H. Schut, 2001. « Models of Coping with Bereavement: A Review », in M. S. Stroebe et al. (dir.), *Handbook of Bereavement Research: Consequences, Coping and Care*. Washington, American Psychological Association, p. 375-404.
- Stroebe, M. S., W. Stroebe et R. O. Hansson (dir.), 1993. *Handbook of Bereavement: Theory, Research and Intervention*. New York, Cambridge University Press.
- Walsh, F., 2006. *Strengthening Family Resilience*. New York, Guilford Press.
- Worden, W., 2004. *El tratamiento del duelo: asesoramiento psicológico y terapia*. Barcelone, Paidós.
- Yoffe, L., 2013. « Nuevas Concepciones sobre los Duelos por pérdidas de seres queridos », *Avances en Psicología: Revista de la Facultad de Psicología y Humanidades*, vol. 21, n° 2, p. 129-153.

## Pratiques funéraires et ressources de migrants en procédure d'asile confrontés à la mort d'un proche

## Funeral Practices and Resources of Migrants Seeking Asylum When Faced with the Death of a Close Relative

N'Dri Paul Konan et Khedidja Girardet

Volume 18, 2018

Politiques des morts et pratiques des vivants : enjeux autour des morts en migration

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1059595ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1059595ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Groupe de recherche diversité urbaine

ISSN

1913-0708 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Konan, N. P. & Girardet, K. (2018). Pratiques funéraires et ressources de migrants en procédure d'asile confrontés à la mort d'un proche. *Diversité urbaine*, 18, 129–147. <https://doi.org/10.7202/1059595ar>

### Résumé de l'article

Du fait de leur inscription dans le processus d'asile et à cause des statuts que leur confèrent les lois nationales dans le domaine, les migrants requérants d'asile ne peuvent que très difficilement quitter la Suisse en cas de décès d'un proche resté au pays. Aussi, dans cet article, nous présentons les résultats d'une étude qualitative exploratoire portant sur les pratiques mises en oeuvre et sur les ressources mobilisées par ces migrants confrontés à un tel événement. Les résultats témoignent d'un deuil mis parfois en suspens qui ne peut se comprendre que par la conjugaison des contraintes structurelles associées à leur statut juridique, d'une part, et par les ressources qu'ils sont à même de mobiliser dans ce temps d'attente qu'est l'asile, d'autre part.

# Pratiques funéraires et ressources de migrants en procédure d'asile confrontés à la mort d'un proche

## Funeral Practices and Resources of Migrants Seeking Asylum When Faced with the Death of a Close Relative

**N'DRI PAUL KONAN**

*HES-SO, Haute école de travail social et de la santé, Lausanne,  
ndripaul.konan@eesp.ch*

**KHEDIDJA GIRARDET**

*HES-SO, Haute école de travail social et de la santé, Lausanne,  
khedidja.girardet@eesp.ch*

**RÉSUMÉ** ■ Du fait de leur inscription dans le processus d'asile et à cause des statuts que leur confèrent les lois nationales dans le domaine, les migrants requérants d'asile ne peuvent que très difficilement quitter la Suisse en cas de décès d'un proche resté au pays. Aussi, dans cet article, nous présentons les résultats d'une étude qualitative exploratoire portant sur les pratiques mises en œuvre et sur les ressources mobilisées par ces migrants confrontés à un tel événement. Les résultats témoignent d'un deuil mis parfois en suspens qui ne peut se comprendre que par la conjugaison des contraintes structurelles associées à leur statut juridique, d'une part, et par les ressources qu'ils sont à même de mobiliser dans ce temps d'attente qu'est l'asile, d'autre part.

**ABSTRACT** ■ Because they are in the process of requesting asylum and because of the statutes that apply to them by national law, it is very difficult for asylum seekers to leave Switzerland in the event of the death of a relative in their native country. In this article, we present the results of an exploratory qualitative study on the practices implemented and the resources mobilized by these migrants to deal with such an event. The results show that mourning is sometimes put on hold because of a combination of structural constraints associated with their legal status on the one hand, and on the other, the resources they are able to mobilize while waiting for asylum.

**MOTS CLÉS** ■ Asile, mort, deuil, pratiques funéraires, ressources.

**KEYWORDS** ■ Asylum, death, mourning, funeral practices, resources.

## Introduction

Longtemps considérée comme un phénomène marginal ou ne concernant qu'une frange infime de la population immigrée, la question de la mort en contexte migratoire démontre une complexité et des ramifications qui dépassent de loin la seule réglementation sur le séjour (Samaoli 2011, 1998) et qui amènent les pouvoirs publics autant que les sciences sociales à s'y intéresser. En effet, il ne se passe presque pas un jour sans que l'actualité politique et les médias ne fassent état de la recrudescence du nombre de drames humains qui se jouent dans la Méditerranée, avec des qualificatifs comme « plus grand cimetière que l'humanité ait connu », « pire tragédie de l'histoire touchant les migrants », etc. Toutefois, plusieurs constats se dégagent de cet intérêt pour la mort en contexte migratoire. Premièrement, « au quotidien, tout reste dans le sensationnel et seuls les migrants qui périssent au cours du voyage suscitent cet intérêt, du reste très récent, pour les politiques et les journalistes » (Lestage 2017 : 5). Deuxièmement, seuls le décompte des migrants décédés aux frontières, l'affichage des photos de ces morts<sup>1</sup> et les récits des survivants obsèdent les politiques et font la une des journaux (Kobelinsky 2016 ; Kovras et Robins 2016 ; Rachédi et Halsouet 2017).

Et pourtant, de nombreuses recherches conduites depuis les années 2000 sur la question de la mort en contexte migratoire montrent que la plupart des migrants décèdent autrement – d'accident, de maladie ou de vieillesse – une fois établis dans leur pays d'accueil (Rachédi et Halsouet 2017). Autrement dit, l'Europe ne semble plus seulement un continent d'immigration, mais un continent des lieux de mémoires et d'histoires dans l'expérience de la mort et du deuil parmi les populations migrantes, autant à ses frontières (Kobelinsky 2016 ; Kovras et Robins 2016) qu'à l'intérieur de celles-ci (Aggoun 2006 ; Berthod 2006 ; Chaïb 2001, 2000 ; Duguet et Duchier 2015 ; Lestage 2012a, 2012b ; Mezzouj 2015 ; Rachédi *et al.* 2017 ; Rachédi *et al.* 2015 ; Rachédi *et al.* 2010).

Le présent article s'inscrit dans le prolongement des récents travaux menés par Rachédi et Halsouet (2017). Il décrit d'une part l'expérience du processus de deuil chez les migrants requérant l'asile en Suisse qui, de par leur inscription dans ce processus et à cause des statuts que leur

confèrent les lois nationales dans le domaine, ne peuvent pas ou que très difficilement quitter la Suisse en cas de décès d'un proche resté dans leur pays d'origine. Il examine d'autre part les ressources que ces personnes sont à même de mobiliser lorsque confrontées à un tel événement tragique dans ce « temps d'attente » qu'est l'asile.

## **La mort en contexte migratoire : entre représentations sociales et pratiques**

Depuis les années 2000, les résultats de plusieurs recherches donnent à penser que, à côté des travaux tendant à répondre aux questions du « comment vivre ensemble ? » et du « comment vieillir ensemble ? », les questions migratoires et les enjeux sociaux, politiques et économiques qu'ils comportent pour les sociétés d'accueil posent, sur une autre scène et à une autre échelle, une nouvelle question à laquelle il devient tout aussi essentiel de répondre, autant du point de vue de la recherche que des politiques de prise en charge : celle du « comment mourir ensemble ? » en contexte migratoire.

Certes, la mort et le deuil qui l'accompagne sont depuis de nombreuses années l'objet de recherches en sciences sociales et humaines, principalement en sociologie et en anthropologie (Ariès 1985 ; Berthod 2006 ; Clavandier 2009 ; Lenoir et de Tonnac 2004 ; Roudaut 2012). Toutefois, comme le suggèrent plusieurs recherches récentes (Hunter 2016a, 2016b ; Hunter et Ammann 2016 ; pour une revue récente, voir Rachédi et Halsouet 2017), leur articulation avec le domaine de la migration constitue ce que Zirh (2012 : 1759) nomme la « zone grise sous-étudiée ».

Pour l'essentiel, la plupart des travaux antérieurs peuvent être regroupés autour de trois axes principaux. Le premier a trait à ce que l'on pourrait appeler « les imaginaires de la mort », en ceci qu'ils ont porté sur les pratiques rituelles des migrants ainsi que sur leurs représentations sociales, croyances et attitudes à l'égard de la mort (Barou 2015 ; Cooley et Steffen 2009 ; Lestage 2012).

Ainsi, les résultats de plusieurs recherches réalisées en France montrent que la grande majorité des migrants de confession musulmane qui décèdent sur ce territoire sont rapatriés dans leurs pays d'origine (Aggoun 2006 ; Attias-Donfut et Wolff 2005 ; Chaïb 2001 ; Chaïb et Sayad 2000 ; Duguet et Duchier 2015 ; Mezzouj 2015). Selon ces auteurs, ce phénomène s'explique par le fait que pour ces personnes, le plus important réside dans la façon dont elles seront accompagnées vers la mort, notamment en ce qui concerne le respect des rites funéraires musulmans, ce qui reste difficile dans un pays de tradition judéo-chrétienne comme la France.

Dans la même ligne de pensée, Saraiva et Mapril (2012) montrent que le rapatriement du corps dans le pays d'origine semble le principe organisateur de la représentation de la « bonne mort » chez les migrants guinéens et bangladais au Portugal. Pour ces migrants, cette étape et les pratiques rituelles qui l'entourent se présentent comme un moyen de fédérer et de régénérer les groupes sociaux par le biais des rituels mortuaires et commémoratifs. Il s'agit également d'un symbole du désir de retour au pays d'origine et du renouvellement des liens, réels et symboliques, avec les communautés d'appartenance, les coutumes locales et l'assurance que le lien entre les vivants et les défunts est et sera préservé. Ainsi que le note Lestage (2012), qu'ils soient d'ordre historique, religieux ou mythique, les arguments avancés par les migrants pour rapatrier les défunts correspondent aux représentations sociales de la « bonne mort ».

Ces travaux scientifiques réalisés à des époques et dans des contextes différents donnent à voir la mort non pas simplement comme un état biologique de finition, mais aussi comme une « fabrication » culturelle à laquelle sont attribuées des significations et des pratiques. Par ailleurs, ces pratiques sont elles-mêmes soutenues par plusieurs facteurs, notamment en matière de choix de lieux de sépulture. Ces facteurs sont essentiels à prendre en compte dans les études conduites dans le domaine, car révélateurs des pratiques des migrants en matière de mort et de vécu du deuil.

Le deuxième axe regroupe des recherches qui portent sur la « gestion » de la mort, à savoir les politiques en matière d'inhumation dans les pays hôtes, la gestion des espaces funéraires et les modalités de transfert des corps par les institutions opérant dans le domaine funéraire lorsque le décès du migrant ou de son proche survient dans le pays de résidence (Bondaz 2011). Comme le notent Esquerre et Truc (2011 : 7) : « les restes issus de corps humains connaissent une pluralité de traitements, qui mobilisent une large variété d'acteurs, et constituent des enjeux majeurs pour des institutions, au premier rang desquelles les États ». En matière de gestion des espaces funèbres et de politiques d'inhumation dans le pays d'accueil, les études portent surtout sur les difficultés rencontrées par les migrants, notamment en lien avec la construction de carrés musulmans en Suisse (Burkhalter 2001 ; Fibbi et Maire 2011 ; Matthey *et al.* 2016), en France (Aggoun 2006 ; El Alaoui 2012), au Royaume-Uni (Ansari 2007 ; Hunter 2016a) et aux Pays-Bas (De Graaf 2016). En ce qui concerne le « retour post mortem des migrants » (Lestage 2012), les recherches montrent qu'il s'insère dans des « chaînes entrepreneuriales de la mort » (Attias-Donfut et Wolff 2005) impliquant différents acteurs, au nombre desquels les familles endeuillées, des réseaux d'entraide transnationaux (Rachédi et Halsouet 2017), des associations de migrants, des institutions

religieuses, des entreprises de pompes funèbres et les États concernés, régulateurs en dernière instance des flux de restes humains (Berthod 2006; Lestage 2012).

Finalement, le troisième axe regroupe les recherches qui se sont intéressées aux pratiques des immigrés et de leurs familles dans ce moment particulier qu'est la mort d'un des leurs en terre d'accueil ou dans le pays d'origine. Plus spécifiquement, ces recherches explorent les pratiques rituelles et funéraires des migrants, les ressources qu'ils sont à même de mobiliser dans ces moments singuliers de l'existence et la manière dont ils gèrent la mort d'un proche lorsqu'elle survient dans le pays de résidence. En ce qui concerne les pratiques en matière de mort et de deuil, la plupart de ces travaux montrent qu'elles ne sont pas reproduites à l'identique lorsque la mort d'un migrant survient en Occident. Elles sont plutôt l'objet de transformations et d'ajustements aux lois, aux réalités sociales et culturelles du pays d'accueil. Ainsi, dans une étude portant sur les rituels funéraires des Manjak en France, Petit (2005) montre que les rites funéraires de ce groupe de migrants ne semblent être ni une reproduction fidèle de ceux qui ont ou qui avaient cours dans les pays d'origine, ni une réplique des rituels pratiqués en milieu urbain en France. Pour cette auteure, les rituels funéraires de ce groupe se jouent dans un entre-deux culturel, spatial et temporel, aboutissant à une sorte de « bricolages rituels » (Rachédi *et al.* 2015 : 181). Ainsi que le notent Rachédi *et al.* (2015 : 4) à propos du contexte canadien, si « les pratiques rituelles qui guident le mourir et le deuil des familles immigrantes peuvent être difficilement réalisables » à l'identique, c'est en partie parce que « les lois relatives aux cultes, au soin des cadavres et au destin post-mortem des corps n'ont pas pris en considération les autres religions » dans des sociétés d'accueil qui se disent laïques, mais dont les bases historiques reposent sur des conceptions judéo-chrétiennes de la vie et de la mort. Dans ce contexte, on assiste à des compromis (Barou 2015), des adaptations, des concessions et des ajustements des pratiques des migrants (Rachédi *et al.* 2015) en contexte migratoire, autant en matière d'inhumation que de pratiques rituelles.

Plus récemment, Rachédi et Halsouet (2017) ont montré dans une série de recherches que, si certaines contraintes, notamment économiques, juridiques (statut légal), politiques, familiales (absence de proches dans le pays de résidence), etc., ne permettent pas toujours aux migrants d'assister à l'inhumation ou aux funérailles d'un proche décédé dans le pays d'origine, ceux-ci ne sont pourtant pas totalement « démunis » dans ces moments de deuil. Ils arrivent à vivre ce « deuil à distance » en mobilisant des ressources et en développant des stratégies nouvelles pour gérer ces moments de vie. Comme le constatent ces auteures dans leurs travaux

(voir aussi Montgomery *et al.* 2010), les migrants endeuillés développent des stratégies adaptatives, des « forces de vie » qui se déploient au travers de différents canaux lors de tels événements tragiques.

Il résulte de ce succinct état de la littérature différents enjeux qui constituent l'essence de cet article. Premièrement, la plupart des travaux antérieurs soulignent l'importance de plusieurs composantes exogènes (liées notamment aux lois des pays d'accueil) et endogènes (appartenance religieuse et origine culturelle) dans l'expérience de la mort et dans le vécu du deuil chez les migrants. Deuxièmement, soit les migrants ont souvent été traités comme un groupe homogène dans ces travaux, soit ceux-ci ont porté sur des immigrés jouissant d'un statut légal dans le pays d'accueil. Or, comme le soulignent Rachédi et Halsouet (2017 : 26) : « [i]l est important de bien saisir la singularité des parcours migratoires pour mieux comprendre la portée du deuil qui peut fragiliser davantage l'immigrant ». À cet égard, il ressort de cet état de la littérature qu'il n'existe, à notre connaissance, aucune recherche ayant explicitement porté sur le vécu du deuil auprès des requérants d'asile ; ces personnes qui, plus que toute autre catégorie de migrants, se caractérisent par l'absence de statut de citoyens et qui se trouvent dans la plupart des pays européens dans une sorte de *no man's land* juridique (Bolzman 2001). Cet article propose d'aborder l'expérience particulière de ce groupe en présentant les résultats d'une étude qui a porté sur les requérants d'asile en Suisse.

### **L'asile en Suisse : entre invisibilité sociale et silence**

Comme indiqué plus haut, l'objectif de cet article est d'examiner l'expérience de la mort et le vécu du deuil chez les migrants requérants d'asile en Suisse. Notre recherche s'est appuyée sur les résultats de nombreuses recherches réalisées dans le domaine en Suisse (Bolzman 2016, 2012, 2009, 2001 ; Bolzman et Golebiowska 2012 ; Efonayi-Mäder et Ruedin 2014 ; Fresia *et al.* 2013 ; Sanchez-Mazas 2011).

Il ressort de ces travaux que les requérants d'asile sont souvent considérés comme des « problèmes » ou des « indésirables » par les États de destination. En outre, leur inscription dans un statut juridique particulier n'affecte pas uniquement leur insertion sur le marché du travail et leur accès à la formation (Bolzman 2016, 2001) : elle touche aussi leur insertion sociale, leur interaction avec les membres de la société d'accueil, de même que leurs marges de manœuvre dans le pays d'accueil et les ressources qu'ils sont à même de mobiliser du fait de ce statut.

Ainsi, en analysant les processus d'intégration des requérants d'asile en Suisse, Bolzman (2001) montre que l'on est passé d'une politique d'asile

assez ouverte, caractérisée par l'octroi de l'asile à la grande majorité des exilés et de conditions d'accueil plutôt favorables, à une plutôt restrictive, caractérisée par le refus de l'octroi de l'asile à la grande majorité des demandeurs et des conditions d'accueil de plus en plus dissuasives<sup>2</sup>. Ainsi, alors que le taux d'acceptation des demandes d'asile était de plus de 70 % dans les années 1970, il est passé à environ 20 % dans les années 1980 et à moins de 10 % depuis les années 1990, alors même que le nombre de demandes ne cesse de croître, atteignant près de 70 000 en 2016 contre seulement 30 000 dans les années 1980. Pour Bolzman (*ibid.*: 138), la politique suisse d'asile, très sélective géographiquement et ethniquement, s'inscrit dans « une sorte de carte typographique à travers laquelle les acteurs sociaux peuvent circuler en fonction de leurs ressources et du contexte social » et qui donne aussi à lire les possibilités et les contraintes que connaissent les requérants d'asile du point de vue légal et institutionnel. Ainsi, aux restrictions administratives que rencontrent les demandeurs d'asile se juxtaposent, entre autres, des limitations de mobilité géographique et relationnelles. À titre illustratif, ces migrants n'ont en principe pas le droit de quitter le canton<sup>3</sup> qui leur a été attribué durant toute la période que dure leur procédure d'asile sans une autorisation préalable des autorités, même pour une visite à un parent ou à un ami (Bolzman 2009; Fresia *et al.* 2013; Sanchez-Mazas 2011). Ils n'ont pas droit au regroupement familial, et ceux qui ont des liens de parenté dans un canton s'en voient souvent attribuer un autre, différent de celui où résident la famille ou les proches (Bolzman 2001).

Fait plus marquant pour nos propos, ces travaux montrent que plus de 90 % des personnes sollicitant l'asile en Suisse obtiennent une réponse de non-recevoir et se retrouvent dans une zone d'exclusion à l'issue de la procédure. Dès lors, elles n'ont plus que deux options : quitter le pays ou tomber dans la clandestinité, pour devenir ceux qu'on appelle communément les « clandestins », les « sans-papiers » ou les « illégaux ». Alors qu'elles demeurent politiquement visibles (Boubeker 2011; Gomes Martin 2009), du moins dans les médias et aux frontières de l'Europe (Kobelinsky 2016), ces personnes entrent alors dans une période d'invisibilité à la fois sociale et matérielle plus ou moins longue, réduisant au minimum le soutien social et matériel et les ressources qu'elles sont à même de mobiliser du fait de leur statut (Sanchez-Mazas 2011).

Toutefois, comme le souligne cette dernière auteure, même dans ce contexte politique, institutionnel, administratif et social contraignant, face à la peur d'être découverts, à la peur des contrôles de police et à la crainte du faux pas générateur d'expulsion, auxquelles s'ajoutent les difficultés financières, sociales et sanitaires, ces migrants ne perdent pas toutes leurs capacités de « débrouillardise » (Bolzman 2001) et trouvent

des ressources pour faire face aux moments clés de leur existence, comme la disparition d'un proche dans leurs pays d'origine.

S'inscrivant dans cette ligne de réflexion, l'objectif général de cet article est de présenter les résultats d'une étude qualitative, exploratoire et interprétative visant à saisir l'expérience de la mort et le vécu du deuil des migrants requérants d'asile. Ces sujets d'étude ont fait l'objet de peu d'attention dans les travaux antérieurs, alors que l'actualité politique dans la plupart des pays européens ne cesse de les placer au-devant de la scène. En effet, en dépit des constats susmentionnés, la littérature reste encore silencieuse sur l'expérience de la mort parmi les migrants demandant l'asile qui arrivent à passer de l'autre côté de la Méditerranée. Notre étude cherchait à apporter des éléments de réponses à trois questions de recherche : 1) Comment les requérants d'asile vivent-ils la mort d'un proche décédé dans leur pays d'origine ? 2) Quelles pratiques funéraires mettent-ils en place ? et 3) Quelles ressources sont-ils à même de mobiliser dans ce moment singulier qu'est la mort d'un proche ?

Aussi, nous partons du postulat qu'au-delà de sa dimension psychologique et de rupture dans l'itinéraire biographique qu'elle constitue, l'expérience de la mort d'un proche, de même que le deuil qui en découle, peuvent se lire comme une activité sociale (Roudaut 2012) décrivant et définissant des manières de faire et d'être, mettant en jeu des actions, des relations, des significations vécues, des formes d'appropriation subjectives et symboliques. Cette activité sociale ne peut se comprendre qu'en se référant à la situation particulière dans laquelle se trouve la personne au moment où elle vit cet événement et aux croyances et aux visions culturellement ancrées de la mort, assorties de règles d'observation comme dans l'islam ou dans le judaïsme<sup>4</sup> et des pratiques rituelles auxquelles sont attachés ces migrants (Barou 2015 ; Lestage 2012).

Notre hypothèse de recherche repose sur l'idée que dans ce moment singulier de perte d'un proche dans le pays d'origine, les requérants d'asile ne perdent pas tous leurs capacités de « débrouillardise » (Bolzman 2001), nonobstant le fait qu'ils ne peuvent pas ou très difficilement quitter la Suisse, au risque de ne plus pouvoir y retourner. En outre, ils ne demeurent pas démunis face aux épreuves de la mort et de deuil d'un proche resté au pays. Ils trouvent des ressources pour vivre les événements significatifs de leur vie, ici la mort d'un proche resté dans leur pays d'origine. Aussi, la compréhension de leur vécu du deuil et l'exploration des ressources déployées dans ce moment constituant le cœur de nos premières investigations, nous présentons dans les lignes qui suivent quelques observations issues d'entretiens réalisés auprès de quatre migrants requérants d'asile qui ont vécu la mort d'un proche resté au pays. Ces données visent à démontrer que ces migrants qui, à cause de la situation juridique parti-

culière dans laquelle ils se trouvent, sont rendus « silencieux, sans parole, n'ayant ni la capacité ni le pouvoir de se faire écouter, de se faire entendre, sont placés devant l'alternative de se taire ou de se faire parler » (Bourdieu 1984 : 50), et parviennent néanmoins à mobiliser des ressources pour vivre ce « deuil à distance » (Rachédi et Halsouet 2017) dans ce « temps d'attente » qu'est l'asile.

## La démarche méthodologique

À l'instar des recherches récentes sur lesquelles elle s'appuie (*ibid.*), notre étude a privilégié une méthodologie de type qualitatif exploratoire, où la proximité avec le discours des acteurs est centrale (Anadon 2006). À cette fin, nous avons préféré la compréhension à la représentativité des données, en plaçant « les acteurs, leurs expériences, le sens qu'ils donnent à ces dernières, leurs stratégies et leurs processus adaptatifs ainsi que les contextes dans lesquels se déploient ceux-ci au centre de nos préoccupations » (Rachédi 2017 : 14).

En raison de l'absence de services touchant directement les migrants de façon générale et les requérants d'asile endeuillés de façon spécifique en Suisse, le recrutement des personnes s'est fait par le biais de contacts personnels auprès de travailleurs sociaux exerçant dans des organismes publics responsables de requérants d'asile et par la méthode boule de neige, qui a consisté à recruter grâce aux réseaux des premières personnes rencontrées.

Lors de la collecte des données, des entretiens semi-dirigés basés sur la technique du récit de vie (Bertaux 2010) ont été réalisés. Les entrevues individuelles ont duré en moyenne une heure et demie chacune, selon une grille d'entretien adaptée des travaux de Rachédi et Halsouet (2017).

Quatre personnes ayant vécu le deuil d'un proche dans le pays d'origine pendant leur procédure d'asile en Suisse au cours des dix dernières années ont été interviewées. Parmi celles-ci, deux ont pu retourner dans leur pays d'origine après avoir obtenu l'asile mais n'ont pas été en mesure de le faire lorsqu'elles ont appris la mort de leur proche. Les deux autres étaient en attente d'une décision quant à leur demande d'asile au moment de la rédaction de cet article.

Il s'agit de Issam, un homme de 53 ans, d'origine tunisienne, qui dit avoir fui son pays à la suite de menaces de mort et d'intimidations récurrentes du gouvernement sur sa personne et sur sa famille en raison de ses activités politiques. Issam a perdu son père pendant qu'il était en procédure d'asile en Suisse et n'a pas pu assister à son enterrement. Il n'a pu retourner en Tunisie qu'après avoir obtenu l'asile, après plus de dix ans.

Andréa est une femme de 69 ans d'origine chilienne qui a fui son pays avec son mari et ses deux enfants. Lors de son exil, Andréa a perdu ses deux parents sans jamais les avoir revus. Elle a pu retourner au Chili après que le statut de réfugiée lui ait été accordé, après plusieurs années de procédure.

Zerba est un jeune homme de 21 ans venu clandestinement de Géorgie avec son frère lorsqu'il avait 10 ans. Il a perdu sa grand-mère qui les a élevés. Il a toujours le statut de requérant d'asile et attend depuis près de dix ans que son statut soit régularisé.

Gédéon, âgé de 60 ans, est un requérant d'asile de nationalité angolaise, arrivé en Suisse en 1997 avec deux enfants. Toujours en attente d'une régularisation de sa situation, il a perdu son père en 2015, mais n'a toujours pas pu se rendre en Angola, puisqu'il a reçu une réponse négative des autorités suisses à sa demande de s'absenter du pays.

Par ailleurs, l'une de ces personnes ayant refusé d'être enregistrée, seules les entrevues de trois répondants ont été enregistrées sur un support audio et retranscrites de manière intégrale. Enfin, l'anonymat (par attribution de noms fictifs) et le traitement collectif des données recueillies ont été garantis aux participants de cette étude.

## Résultats et discussion

Les données recueillies ont été traitées selon la procédure de l'analyse thématique de contenu (L'Écuyer 1987 ; Miles et Huberman 2010). Suivant les objectifs de l'étude, il s'agissait d'examiner le vécu du deuil par les migrants requérants d'asile, de dégager les pratiques mises en œuvre et les ressources mobilisées face à la mort d'un proche resté dans le pays d'origine.

### *Le sentiment de « double injustice »*

Le principal invariant qui se dégage des entrevues réalisées tient à un sentiment de « double injustice » vécu par les requérants d'asile, soit leur non-reconnaissance dans le pays d'accueil et leur impossibilité de retourner au pays d'origine pour assister aux obsèques d'un proche décédé. En effet, outre les difficultés financières, administratives et professionnelles que peuvent rencontrer les migrants bénéficiant d'un statut légal en Suisse, envisager de se rendre dans leur pays d'origine signifie pour les requérants d'asile de prouver au préalable aux autorités suisses que les raisons pour lesquelles ils ont demandé l'asile dans ce pays ne sont plus de mise, notamment les persécutions subies (ou le risque d'en subir) en raison de leur race, de leur religion, de leur appartenance à un groupe

social ou de leur opinion politique. Or, produire une telle preuve, c'est devoir accepter un voyage au pays natal sans aucune garantie de retour en Suisse.

Ainsi que l'explique Gédéon, requérant d'asile d'origine angolaise :

*Cela fait sept ans que j'ai un permis F<sup>5</sup> mais que je suis sans travail. Quand j'ai appris la mort de mon père, je ne savais pas quoi faire. Je savais que sa maladie allait l'emporter un jour mais je n'avais pas imaginé qu'il allait mourir avant que j'aie les papiers ici pour me rendre au pays. Vous savez, chez nous les Africains, c'est important pour les enfants d'être présents dans ces moments-là. J'ai fait une demande auprès des autorités cantonales pour pouvoir me rendre au pays et ils m'ont répondu que c'était aux autorités fédérales de décider vu mon permis. Je pensais que cela allait prendre deux-trois jours, mais non. Ça a pris trois semaines pour avoir une réponse. Réponse négative me disant que si je pars, je ne pourrai plus revenir.*

Ce sentiment de double injustice est partagé par Gerba, requérant d'asile géorgien de 21 ans :

*Le plus difficile, c'est que je ne l'ai pas revue, je n'ai pas pu lui dire au revoir. J'ai fait les démarches pour partir mais c'était trop tard, trop compliqué et beaucoup trop cher. Même si la Suisse m'avait dit oui, je ne serai jamais arrivé à temps. J'ai en moi un sentiment d'injustice. Cette loi est inhumaine. J'ai été privé d'une chose vitale pour moi. Dire au revoir à ma grand-mère. C'est elle qui m'a élevé. Elle a toujours été là pour moi et moi, je n'ai même pas pu lui dire au revoir, assister à l'enterrement. C'est comme s'il me manquait quelque chose.*

Toutefois, les difficultés administratives rendent encore ce temps d'attente presque infini :

*Connaissant mon dossier, je pense que les assistants sociaux ne peuvent pas faire grand-chose. Peut-être les associations, mais elles aussi ne peuvent pas faire grand-chose. En fait, tout bloque à cause de votre statut. C'est votre statut qui détermine si vous pouvez ou pas partir assister aux obsèques de votre parent. J'ai fait la demande au canton, ils m'ont demandé le certificat de décès. Ils ont envoyé ma demande à Berne et là, réponse négative. Ça a été un vrai choc... (Gédéon)*

Chacune des personnes rencontrées vit cette double injustice à sa manière et à des intensités différentes. Ainsi, Andréa évoque une étape essentielle à sa vie : « *Le plus difficile a été d'être si loin d'eux, loin de ma famille. J'avais un sentiment d'être écartelée, d'étouffer. Si vous n'êtes pas présents à la mort de vos siens, à quoi ça rime, tout ça ? J'ai le sentiment qu'on m'a volé un bout de ma vie.* »

Et pour Issam : « *J'ai le sentiment que l'on m'a volé un bout de ma vie* ». Il évoque même une scission entre son cœur et sa raison : « *Tout a été*

*difficile. C'est comme si j'étais divisé en deux. Je savais qu'il était mort mais mon cœur me disait que ce n'était pas possible, que cela ne pouvait pas se passer comme ça.»*

Pour les migrants, la mort d'un parent lorsqu'ils se trouvent à l'étranger est généralement perçue comme une tragédie (Rachédi et Halsouet 2017). Un tel événement cristallise toutes les angoisses liées aux pertes à la suite du départ du pays et remet en question le sens même de l'exil. C'est ainsi que l'explique Gédéon : *« Quand j'ai compris que je ne pourrais pas assister à l'enterrement, je me suis dit à quoi ça sert tout ça ? Ça ne vaut pas la peine... »*

Toutefois, et au-delà des « coûts émotifs associés à l'impossibilité d'être physiquement présents » (Le Gall 2017 : 51) aux obsèques du proche décédé, les requérants d'asile parviennent à trouver les moyens de vivre une partie de leur deuil dans le pays d'accueil en mobilisant différentes ressources, souvent spirituelles, et en faisant appel à différentes solidarités, notamment celles de leur communauté d'origine.

### ***La mort et le deuil à distance : une expérience à l'épreuve des solidarités***

Comme l'ont montré Rachédi et Halsouet (2017), l'épreuve de la mort et du deuil en contexte migratoire se présente non seulement comme un vecteur générateur de différentes solidarités (entraide locale et réseaux transnationaux), mais aussi comme une belle métaphore pour (re)penser les liens sociaux. Ainsi, les migrants endeuillés, indépendamment de leur statut juridique, développeraient des stratégies adaptatives que ces auteures nomment des « forces de vie » qui se déploieraient par différents canaux lors de tels événements tragiques. C'est aussi le cas des requérants d'asile rencontrés au cours de cette étude. Ainsi, à l'instar des autres migrants, ils parviennent à mobiliser le « faible réseau social » dont ils disposent pour faire face à la mort d'un proche resté au pays. C'est ce qu'évoque Gédéon :

*Ce deuil, on le fait ici comme on peut, mais la tristesse est là. Heureusement, il y a les amis qui passent vous voir. J'ai été soutenu par la communauté, par l'église. J'ai fait une cérémonie ici, mais pas comme au pays. J'ai fait un culte d'Action de grâce à l'église parce que je suis chrétien, le pasteur prie pour vous, pour la famille. J'ai aussi envoyé de l'argent au pays pour les cérémonies.*

Ce point de vue est partagé par Issam :

*Voilà ce que j'ai pu faire tout de suite après, inviter les gens, faire à manger et faire lire le Coran pour son âme, faire des aumônes, des petites choses comme ça. Ce qu'il m'est possible de faire, ici, je l'ai fait. Je n'ai pas fait ça*

*vraiment pour le deuil mais ça aide un petit peu. Les membres de la communauté musulmane que je connais ont été présents pour moi même si cela ne m'a pas vraiment réconforté. Sur le moment oui, mais après non.*

Quant à Andréa, elle a eu besoin de se rapprocher de sa communauté qu'elle ne côtoyait plus et soutient avoir trouvé du réconfort dans la prière, même si elle ne croit pas en Dieu :

*Je n'ai pas beaucoup été présente au sein de ma communauté, beaucoup de conflits, de tensions... Mais à la mort de ma mère, j'avais besoin de ce contact. Je suis allée chanter lors de peña<sup>6</sup>. Ma mère était très croyante, moi pas trop, mais à sa mort, prier était une manière pour moi d'être près d'elle.*

L'une des ressources mobilisées par les requérants d'asile est les nouvelles technologies de l'information et de la communication (NTIC). Comme le soutiennent Rachédi et Halsouet (2017), même si les NTIC ne permettent pas de pallier la perte du proche, elles participent au processus de soutien aux proches et à la diminution de la distance géographique. En effet, lors de cet événement particulier, les communications sont activées à différents niveaux (téléphone, Skype, Viber, WhatsApp, etc.). C'est ce que soutient Issam : « *J'ai été au quotidien en contact avec ma famille. J'ai pu suivre pas à pas.* » Ce point de vue contraste avec le vécu de certains migrants comme Zerba, pour qui ces NTIC n'ont fait qu'accentuer la frustration : « *Assister de loin comme ça, c'est nul. C'est encore pire que tout. J'avais l'impression d'être un guignol qui assistait à un truc qui ne me regardait pas.* »

### ***L'idéalisation du retour au pays comme ressource jusque dans la mort***

Pour les personnes interviewées, le deuil ne peut se faire tant qu'elles ne sont pas retournées dans leur pays d'origine. Ainsi, pour les deux personnes interviewées qui ont régularisé leur situation en Suisse, le retour dans le pays d'origine a été une étape importante pour vivre le deuil de leur proche décédé. Comme l'évoque Andréa : « *Et puis quand j'ai enfin pu retourner au Chili, je suis allée sur leur tombe, c'est ce que j'ai fait en premier. J'en avais besoin, c'était vital comme respirer, vous voyez. Ça m'a fait du bien, j'ai pleuré, j'ai nettoyé leur tombe, j'étais épuisée, mais je crois que j'étais bien.* » C'est aussi le constat d'Issam : « *Et quand je suis retourné au pays, j'ai enfin pu voir sa tombe, la toucher. Je me suis dit, voilà, il est là, j'ai pleuré, ça m'a fait du bien, beaucoup de bien.* »

Pour les deux autres personnes rencontrées qui sont encore dans la procédure d'asile, le retour au pays est pensé comme la seule voie possible d'un « vrai deuil ». Dans ce temps d'attente, le vécu de leur deuil semble comme « suspendu » à l'espoir de retourner dans leur pays d'origine. C'est

ainsi pour Zerba : « *Il n'y a pas de deuil tant que je ne suis pas retourné. Je ne le fais pas, je n'en parle pas, ni à mes parents, ni à mon frère, enfin un peu à ma copine... et à vous aussi. J'attends d'aller là-bas, pour dire au revoir en vrai.* »

Comme le résume Gédéon :

*Tant que je ne serai pas retourné, ne serait-ce que pour aller faire le tombeau, je n'aurai pas fait mon deuil. Il faut que j'aile un jour. Il faut ! Mon deuil n'est pas fini. Je continue de faire les démarches pour avoir une autorisation d'aller et pouvoir revenir. Je me sens redevable vis-à-vis de mon père et de sa famille. Je dois lui rendre ce qu'il m'a donné. Il m'a donné la vie, il s'est occupé de mes filles et moi, je n'ai même pas pu assister à ses derniers jours, lui dire au revoir.*

En somme, toutes ces données empiriques démontrent que, dans leur contexte d'invisibilité sociale, les migrants requérants d'asile parviennent d'une certaine manière à trouver des ressources pour faire face à ce moment clé de leur exil qu'est la disparition d'un proche dans leur pays d'origine.

Toutefois, bien plus que chez les autres catégories de migrants, le vécu du deuil chez les personnes interviewées semble relégué en arrière-plan de leurs préoccupations de régularisation statutaire. Ainsi que l'énonce à juste titre Chevalier (2005 : 10) :

Tous les contextes de séparation par la mort d'un proche sont traumatisants, qu'ils soient vécus en exil ou dans le cours normal de l'existence... Il n'empêche. Éloignés de leurs attaches culturelles, blessés parfois très profondément par les traumatismes qui ont provoqué leurs exils, les requérants d'asile touchés par la mort d'un parent ou d'un intime ne peuvent, malgré eux, que mettre leur deuil entre parenthèses [...].

## Conclusion

Si la mort et le vécu du deuil ne sont pas des sujets nouveaux pour les sciences sociales et humaines, les données empiriques recueillies auprès des migrants requérants d'asile donnent à penser que la mort en contexte migratoire mérite une attention particulière, aussi théorique que dans la pratique sociale et professionnelle.

Toutefois, en dépit de l'intérêt que revêtent les résultats présentés dans cet article, leur extrapolation et leur généralisation à d'autres contextes sont à considérer avec prudence. En effet, il s'agit d'une étude de nature exploratoire auprès d'un échantillon très restreint dans un contexte national spécifique.

Aussi, plusieurs pistes seraient intéressantes à examiner dans des recherches futures. Premièrement, comme plusieurs travaux antérieurs

montrent que la représentation sociale que les migrants se font de la « bonne mort » détermine en grande partie leurs comportements et leurs pratiques lorsque la mort les « frappe », chercher à en comprendre la formation et la stabilité apparente apparaît comme une avenue essentielle lorsque l'on s'intéresse au rapport que ceux-ci entretiennent avec la mort. Une seconde piste de recherche qu'il serait intéressant d'approfondir concerne les pratiques des professionnels du travail social œuvrant auprès des requérants d'asile. Comprendre les significations sociales que les migrants attachent à la mort, cerner les pratiques qu'ils déploient dans ces moments selon leur statut particulier, appréhender comment un tel vécu s'inscrit dans leur vie quotidienne et dans leur parcours de vie et identifier les ressources personnelles et sociales qu'ils mobilisent dans ce contexte paraît indispensable, autant pour les populations migrantes (par la reconnaissance et la visibilité qu'une telle compréhension donne à une partie de leur vécu) que pour les travailleurs sociaux et les institutions (publiques et privées). Cet intérêt est d'autant plus important que dans ces moments à forte charge émotionnelle et dans lesquels s'expriment fortement les croyances, l'univers symbolique et identitaire des personnes et des familles endeuillées, leurs attentes, leurs besoins et leurs manières de faire et d'être peuvent ne pas s'accorder avec les pratiques et les manières de faire des sociétés d'accueil et aboutir, parfois, à des malentendus et à des incompréhensions. En particulier, les travailleurs sociaux, souvent peu au fait des traditions des migrants face à la mort et aux pratiques en matière de deuil, peuvent être démunis devant des personnes d'origine immigrée, la mort et son vécu s'inscrivant dans des « matrices socioculturelles » pouvant entrer en dissonance par rapport au système de croyances, de manières de faire et d'être locales. Comprendre et connaître ces dernières sont les bases nécessaires au travail social d'accompagnement des familles migrantes lorsque survient la mort d'un des leurs, ici ou ailleurs.

## Notes

1. En témoigne la photo du petit Aylan Kurd, d'origine syrienne et âgé de 3 ans seulement, mort noyé dans le naufrage en Turquie d'une embarcation de migrants, qui a fait le tour du monde.
2. Il convient d'indiquer que les lois sur les étrangers sont parmi les plus révisées en Suisse. Dans le domaine particulier de l'asile (loi sur l'asile), le peuple suisse a eu à se prononcer en l'espace d'une vingtaine d'années sur sept révisions, toutes acceptées et de nature plus restrictives, passant d'une logique d'intégration à une logique de dissuasion. Le domaine de l'asile serait en Suisse le seul où la loi est révisée avant que les conséquences de son application ne soient évaluées (Bolzman 2001).
3. Il convient d'indiquer qu'en Suisse, les requérants d'asile sont répartis selon une clé de répartition entre les 26 cantons qui constituent la confédération, et ce sont

- ces cantons qui sont chargés de la gestion des séjours des demandeurs d'asile et des réfugiés, de l'exécution des mesures de renvoi, mais aussi des décisions en matière de régularisation (Fresia *et al.* 2013 ; Sanchez-Mazas 2011).
4. Nous tenons à remercier l'un des évaluateurs de la version initiale de cet article pour ses observations sur la dimension individuelle de vécu du deuil. Toutefois, il convient d'indiquer que ce qui nous intéresse dans cet article n'est pas le travail du deuil dans sa dimension d'étapes, potentiellement atemporel, que deux des dimensions du deuil, ici des migrants requérants d'asile, encore peu documentée, que sont leurs pratiques et les ressources mobilisées face à la perte d'un proche décédé au loin.
  5. Le permis F est octroyé à des personnes dites admises à titre provisoire. Ce sont des personnes dont la demande d'asile a été rejetée mais qui ne peuvent pas être renvoyées ou expulsées de Suisse, soit parce que l'exécution de leur renvoi ou de leur expulsion n'est pas possible (par exemple, parce que la personne ne possède pas de passeport ou d'autres documents de voyage), qu'elle n'est pas licite (par exemple, parce que le renvoi serait contraire au droit international) ou qu'elle ne peut pas être raisonnablement exigée (par exemple, parce que la personne est gravement malade et qu'elle ne pourrait pas bénéficier de soins médicaux appropriés dans son pays d'origine).
  6. Réunion communautaire où sont présents bon nombre de Chiliens. Les gens chantent, rient et parlent ensemble de leur exil.

## Bibliographie

- Aggoun, A., 2006. *Les musulmans face à la mort*. Paris, Vuibert.
- Anadòn, M., 2006. « La recherche dite "qualitative" : de la dynamique de son évolution aux acquis indéniables et aux questionnements présents », *Recherches Qualitatives*, vol. 26, n° 1, p. 5-31.
- Ansari, H., 2007. « Burying the Dead: Making Muslim Space in Britain », *Historical Research*, vol. 80, n° 210, p. 545-566.
- Ariès, P., 1985. *L'homme devant la mort*. Paris, Le Seuil.
- Attias-Donfut, C. et F.-C. Wolff, 2005. « Le lieu d'enterrement des personnes nées hors de France », *Population*, vol. 60, n° 5, p. 813-836.
- Barou, J., 2015. « Représentations de la mort et projets funéraires chez les immigrés âgés », *Hommes & Migrations*, vol. 1309, n° 1, p. 137-145.
- Bertaux, D., 2010. *L'enquête et ses Méthodes. Le Récit de Vie*. Paris, Armand Colin.
- Berthod, M.-A., 2006. « Expérience migratoire et identité dans la mort transnationale : les défunts portoricains rapatriés de New York », *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies / Revue canadienne des études latino-américaines et caraïbes*, vol. 31, n° 61, p. 145-168.
- Bolzmann, C., 2016. « Précarité juridique et précarité socio-économique : le cas des personnes admises provisoirement dans le cadre de l'asile », *Pensée plurielle*, vol. 42, n° 2, p. 55-66.
- Bolzmann, C., 2012. « Travail social auprès des populations migrantes et interculturalité. Une analyse critique », *Les Cahiers Dynamiques*, vol. 57, n° 4 p. 29-39.
- Bolzmann, C., 2009. « Modèles de travail social en lien avec les populations migrantes : enjeux et défis pour les pratiques professionnelles », *Pensée plurielle*, vol. 21, n° 2, p. 41-51.

- Bolzman, C., 2001. « Politiques d'asile et trajectoires sociales des réfugiés : une exclusion programmée », *Sociologie et Sociétés*, vol. 33, n° 2, p. 133-158.
- Bolzman, C. et K. Golebiowska, 2012. « Modes de catégorisation, statuts administratifs, assignations sociales et géographiques », in C. Belkhouja et M. Vatz Laaroussi (dir.), *La migration hors des grands centres*. Paris, L'Harmattan, p. 123-137.
- Boubeker, A., 2011. « L'homme capable à l'épreuve de l'invisibilité sociale », *Le Portique*, n° 26, p. 1-11.
- Bourdieu, P., 1984. « La délégation et le fétichisme politique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 52-53, p. 49-55.
- Burkhalter, S., 2001. « Négociations autour du cimetière musulman en Suisse : un exemple de recomposition religieuse en situation d'immigration », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 113, p. 133-148.
- Chaïb, Y., 2001. « La mort des immigrés. Mourir "ici" ou "là-bas" ? Mémoires familiales et immigrations », *Informations Sociales*, n° 89, p. 130-143.
- Chaïb, Y. et A. Sayad, 2000. *L'Immigré et la mort. La mort musulmane en France*. Aix-en-Provence, Édisud.
- Chevalier, F., 2005. « Le travailleur social face à la mort. L'impossible deuil des familles exilées », *Repère Social*, n° 71, p. 5-14.
- Clavandier, G., 2009. *Sociologie de la mort. Vivre et mourir dans la société contemporaine*. Paris, Armand Colin.
- Cooley, D. et L. Steffen, 2009. *Re-imaging Death and Dying. Global Interdisciplinary Perspectives*. Oxford, Inter-Disciplinary Press.
- De Graaff, F., 2016. « End-of-Life Care and Beyond », *Journal of Intercultural Studies*, vol. 37, n° 2, p. 133-146.
- Duguet, A.-M. et J. Duchier, 2015. « Respect du corps et des souhaits de sépulture des Maghrébins âgés », *Hommes & Migrations*, vol. 1309, n° 1, p. 147-152.
- Efionayi-Mäder, D. et D. Ruedin, 2014. *Admis provisoires en Suisse : trajectoires à travers les statuts*. Analyse de données à la demande la Commission pour les questions de migration (CFM), Université de Neuchâtel, Forum suisse pour l'étude des migrations.
- El Alaoui, S., 2012. « L'espace funéraire de Bobigny : du cimetière aux carrés musulmans (1934-2006) », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 28, n° 3, p. 27-49.
- Esquerre, A. et G. Truc, 2011. « Les morts, leurs lieux et leurs liens », *Raisons politiques*, vol. 41, n° 1, p. 5-11.
- Fibbi, R. et C. Maire, 2011. « Inscription de la présence musulmane dans l'espace urbain : processus de création du cimetière islamique à Lugano », Discussion Paper 28. Université de Neuchâtel, Forum suisse pour l'étude des migrations et de la population.
- Freisa, M., D. Bozzini et A. Sala, 2013. *Les rouages de l'asile en Suisse. Regards ethnographiques sur une procédure administrative*. Université de Neuchâtel, Forum suisse pour l'étude des migrations et de la population.
- Gomez Martin, C., 2009. « L'importance de la visibilité dans les processus migratoires », *Papers, Revista de Sociologia*, n° 91, p. 153-169.
- Hunter, A., 2016a. « Deathscapes in Diaspora : Contesting Space and Negotiating Home in Contexts of Post-Migration Diversity », *Social & Cultural Geography*, vol. 17, n° 2, p. 247-261.

- Hunter, A., 2016b. «Staking a Claim to Land, Faith and Family: Burial Location Preferences of Middle Eastern Christian Migrants», *Journal of Intercultural Studies*, vol. 37, n° 2, p. 179-194.
- Hunter, A. et E. V. Ammann, 2016. «End-of-Life Care and Rituals in Contexts of Post-Migration Diversity in Europe: An Introduction», *Journal of Intercultural Studies*, vol. 37, n° 2, p. 95-102.
- Kobelinsky, C., 2016. «Les vies des morts de la migration», *Plein droit*, vol. 109, p. 6-9.
- Kovras, I. et S. Robins, 2016. «Death as Border: Managing Missing Migrant and Unidentified Bodies at the EU's Mediterranean Frontier», *Political Geography*, vol. 55, p. 40-49.
- L'Écuyer, R., 1987. «L'analyse de contenu: notion et étapes», in J. P. Deslauriers (dir.), *Les méthodes de recherche qualitative*. Québec, Presses Universitaires du Québec, p. 49-65.
- Le Gall, J., 2017. «La mort d'un proche au pays d'origine», in L. Rachédi et L. Halsouet, *Quand la mort frappe l'immigrant. Défis et adaptations*. Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, p. 51-60.
- Lenoir, F. et J.-P. de Tonnac, 2004. *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*. Paris, Bayard.
- Lestage, F., 2012a. «La mort en migration», *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 28, n° 3, p. 7-12.
- Lestage, F., 2012b. «La chaîne entrepreneuriale de la mort. Effet ou relais de la migration mexicaine aux États-Unis?», *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 28, n° 3, p. 71-88.
- Matthey, L., R. Felli et C. Mager, 2016. «We Do Have Space in Lausanne. We Have a Large Cemetery: The Non-Controversy of a Non-Existent Muslim Burial Ground», *Social & Cultural Geography*, vol. 14, n° 4, p. 428-445.
- Mezzouj, F., 2015. «Les choix d'inhumation des Maghrébins âgés vivant en France», *Hommes & Migrations*, vol. 1309, n° 1, p. 127-134.
- Miles, M. B. et M. A. Huberman, 2010. *Analyse des données qualitatives* (2<sup>e</sup> éd.). Bruxelles, De Boeck.
- Montgomery, C., J. Le Gall et N. Stoetzel, 2010. «Cycle de vie et mobilisation des liens locaux et transnationaux: le cas des familles maghrébines au Québec», *Lien social et Politiques*, n° 64, p. 79-93.
- Petit, A., 2005. «Des funérailles de l'entre-deux Rituels funéraires des migrants Manjak en France», *Archives de sciences sociales des religions*, n° 131-132, p. 87-99.
- Rachédi, L. et al., 2015. «Immigrer, mourir et vivre un deuil au Canada: contexte légal, stratégies et réseaux transnationaux», *Revue IdeAs Idées d'Amériques*, vol. 6, p. 1-15.
- Rachédi, L., 2017. «Introduction», in L. Rachédi et L. Halsouet, *Quand la mort frappe l'immigrant. Défis et adaptations*. Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, p. 8-18.
- Rachédi, L. et L. Halsouet, 2017. *Quand la mort frappe l'immigrant. Défis et adaptations*. Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.
- Rachédi, L., Le Gall, J. et V. Leduc, 2010. «Réseaux transnationaux, familles immigrantes et deuils», *Lien social et Politiques*, vol. 64, p. 175-187.

- Roudaut, K., 2012. *Ceux qui restent. Une sociologie du deuil*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- Samaoli, O., 1998. «Lorsque la mort s'invite dans l'immigration aussi», in J.-H. Déchaux, M. Hanus, F. Jésus (dir.), *Les familles face à la mort. Entre privatisation et resocialisation de la mort*. Le Bouscat, L'Esprit du temps.
- Sanchez-Mazas, M., 2011. *La construction sociale de l'invisibilité. Suppression de l'aide sociale dans le domaine de l'asile*. Genève, Éditions IES.
- Saraiva, C et J. Mapril, 2012. «Le lieu de la "bonne mort" pour les migrants guinéens et bangladais au Portugal», *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 28, n° 3, p. 51-70.
- Zırh, B. C., 2012. «Following the Dead Beyond the 'Nation': A Map for Transnational Alevi Funerary Routes from Europe to Turkey», *Ethnic and Racial Studies*, vol. 35, n° 10, p. 1758-1774.