

## LA RELIGION ET LA MORT

*Éric Volant*

UNE DES PREMIÈRES découvertes de l'*homo sapiens* fut celle de la mort, et un de ses premiers soucis fut celui d'ensevelir les morts (Morin, 1970). Avec la sépulture naît la culture, car elle porte les humains non seulement à disposer matériellement des cadavres mais aussi à restaurer le lien social, troublé par la mort, et à chercher une réponse spécifique à la question de la mort. Ainsi, il est juste de considérer la mort comme fondatrice de la culture (Baudry, 1995a). La découverte de la mort sonne aussi l'heure de la découverte du religieux, car les religions explorent le mystère de la mort qu'elles entourent de paroles et de gestes, de chants et de danses.

Dans le Québec du XX<sup>e</sup> siècle, après une période relativement brève d'évitement de la mort, on assiste depuis les trois dernières décennies à la redécouverte de la mort et à de nouvelles interrogations religieuses. À vrai dire, la mort n'avait jamais disparu de l'univers de la littérature et de la poésie, de la prédication<sup>1</sup> et de la liturgie, des manuels de théologie et de philosophie. Le nouvel intérêt pour la mort vient plutôt des historiens et des sociologues ainsi que des anthropologues. Il fut stimulé par « la simultanéité d'une émergence de curiosités » (Vovelle, 1998a), en France, en Grande-Bretagne et aux États-Unis<sup>2</sup>. Notre propos est d'examiner la production savante qui étudie les rapports entre la religion et la mort. À cause de la prolifération récente du discours sur la mort, nous limitons notre recherche au Québec du dernier quart du XX<sup>e</sup> siècle et à des questions relatives à l'avant-mort (au processus de mourir et à son accompagnement), à la mort elle-même (aux modalités de penser et d'imaginer la mort) et à l'après-mort (aux rites funéraires et à la survie de la communauté). Voici les thèmes, que nous aborderons ci-dessous : la crise de la mort au Québec (2), l'art de bien mourir (3), la vie après ou au-delà de la mort (4), la mort

---

1. Louis Rousseau, *La prédication à Montréal de 1800 à 1830. Approche religiologique*, Montréal, Fides, 1976, p. 204-205. La représentation de la mort dans le Québec catholique demeure inchangée jusqu'à la fin de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle.

2. Un certain nombre d'œuvres parues à l'étranger mais ayant eu un certain retentissement au Québec sont également signalées en bibliographie.

comme lieu de la sociabilité (5). Nous débiterons par un survol des œuvres les plus significatives publiées au Québec (1) et nous conclurons par quelques prospectives pour la poursuite des études sur la mort (6).

## UNE FRESQUE IMPOSANTE DE TRAVAUX

Au Québec, des œuvres révélatrices du lien de la religion avec la mort jalonnent la littérature savante des dernières décennies du XX<sup>e</sup> siècle. Les études médiévales de l'U. de Montréal ouvrent le cortège par un ouvrage collectif sur le sentiment de la mort au Moyen-Âge (Sutto, 1979). Des travaux y sont consacrés à la mentalité des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles, marqués du sceau de la mort (Hébert et Saint-Pierre). Les Manuels de l'*Art de mourir* ramènent la mort dans le lit du mourant et l'aident à vivre sa mort, comme ils exhortent l'homme à mourir sa vie (Chené-Williams). Dans les premières hagiographies latines, les dimensions morales et pathétiques de la mort cèdent la place à des dimensions sacrales d'admiration et de crainte. Enjolivée, la mort est finalement une mort niée (Boglioni). Tout à fait original par rapport à son temps est le sentiment de la mort chez Dante qui, éprouvant le vide et l'absence, est contraint à développer une stratégie du sens (Allard).

Coïncidence ou signe des temps, deux volumes paraissent en 1985 et rassemblent des textes issus de colloques tenus respectivement par la faculté de théologie de l'U. de Montréal (G. Couturier, 1985) et par le Groupe de recherche en sciences humaines de la religion à l'U. Laval à Québec (Lemieux et Richard, 1985). Les auteurs du premier de ces ouvrages — *Essais sur la mort* — s'interrogent sur la faisabilité d'un discours sur la mort, examinent le double phénomène observé de l'évitement et de la redécouverte de la mort, scrutent la mort en tant qu'expérience humaine, faite de rupture et dont la connaissance demeure toute relative. Face à la finitude de l'existence humaine, la mort et la résurrection de Jésus sont exemplaires du sens de la mort pour les humains qui aspirent à la plénitude d'être. La discontinuité réelle de la vie est vaincue par l'espérance de la nouveauté du Royaume de Dieu. Le second ouvrage — *Survivre... La religion et la mort* — donne à observer l'événement de la mort comme lieu de la production du sens pour la vie, à travers les rites de la disposition du corps. La gérance de la mort permet à la communauté des vivants de se structurer un nouvel espace relationnel et de remodeler le tissu social afin d'assurer sa continuité. Assumées traditionnellement par la religion et confiée désormais à la thanatopraxie, les obsèques effectuent un déplacement du sacré dans l'imaginaire de la mort, notamment dans la représentation du cadavre. Le projet d'« interrogation fondamentale » — ou de « théologie historique » — conçu par Serge Gagnon dans *Mourir hier et aujourd'hui* (1987) est pour sa part de reconstituer l'expérience de la mort dans la campagne québécoise du XIX<sup>e</sup> siècle, à

partir de la correspondance des prêtres et des mandements des évêques<sup>3</sup>. Des pages entières de cet essai sont consacrées à l'exclusion qui frappe le suicide.

Dans les années 1990-2000, la mort semble exercer autant d'attrait, sinon plus, en tant que champ privilégié du religieux, bien que celui-ci y soit davantage traversé par l'éthique. Ainsi Jean-Marc Larouche (1991), dans son approche socio-historique du programme des études interdisciplinaires sur la mort à l'U. du Québec à Montréal, présente « la transformation du champ de la manipulation symbolique relative à la mort et au mourir » comme un phénomène de la « post-sécularisation » qui relance « la quête de sens d'un sujet éthique ». Dans *Jeux mortels et enjeux éthiques* (1992), Éric Volant présente pour sa part les valeurs et les normes comme des ruses inventées par les humains pour composer avec leur destin mortel. Vue dans cette perspective, l'éthique prend sa source dans la finitude de l'existence humaine. La mort n'est pas seulement une fin vers laquelle nous nous dirigeons mais elle constitue la finitude de notre savoir et de notre pouvoir. C'est pourtant à partir d'elle que les humains sont habilités à déployer leur vie terrestre et à bâtir des demeures appropriées à leur destin, fussent-elles transitoires. Ce livre fait suite à l'article « Éthos, demeure pour la vie mortelle », publié dans un numéro de *Religiologiques* (1991) entièrement consacré à la mort, avec une contribution importante de Louis-Vincent Thomas.

Les monographies de deux théologiens, Paul Tremblay et Rémi Parent, attirent les lecteurs de la fin du XX<sup>e</sup> siècle. La première porte un regard critique de pasteur sur les célébrations funéraires auxquelles il reproche l'édulcoration de la mort et la disparition du tragique, la prolifération de la parole et l'évacuation du mystère (Tremblay, 1995). La spiritualité, que présente la seconde, cherche à intégrer la mort comme une réalité qui marque toute l'existence, à tous les jours et dans toutes ses activités (Parent, 1996)<sup>4</sup>.

- 
3. L'histoire de la mort n'est pas tout à fait un domaine en friche, car l'auteur nous fait connaître les travaux de Marie-Aimée Cliche sur les clauses testamentaires et leur contenu religieux (*La confrérie de la Sainte-Famille à Québec 1663-1763*, 1978 et *Les pratiques de dévotion en Nouvelle-France*, 1984) et ceux de John Porter, historien de l'art, sur l'attitude du chrétien devant la mort (*Le grand héritage. L'Église catholique et les arts au Québec*, Québec, Musée du Québec, 1984, p. 311-328).
4. D'autres revues ou collectifs abordent des thèmes liés de près à la mort. Ainsi, la *Revue internationale d'action communautaire* (1990) est à la recherche des significations de la vieillesse et de la mort à partir de la sociologie, de l'anthropologie et de l'éthique. Des théologiens, des historiens et des chercheurs en sciences humaines signent des articles dans *Foi et Culture* (1996) sous le thème « Célébrer la mort » ou dialoguent avec Serge Bureau dans *Aujourd'hui, la mort* (1996). Il ne faudrait pas non plus oublier l'ouvrage collectif, paru à la suite du congrès international sur le « processus de guérison par-delà la souffrance et la mort », qui a eu lieu à Montréal en 1993 (Bessette, 1994). On y retrouve des contributions sur la contemplation de la mort (Mathieu Boisvert), le sens et les fonctions des rites funéraires (Luce Des Aulniers) et les expériences de « mort imminente » (Yves Bertrand). Hélas, l'espace manque — que les auteurs nous en excusent ! —

La récolte des ouvrages des sciences de la religion sur le féminin et la mort est plutôt faible, si l'on fait exception du numéro (19, 1, 1994) de la revue *Frontières* consacré à ce thème, où figure un article d'Anita Caron. L'auteure y démontre, à travers la symbolique de la déesse-mère, comment l'image de la femme est étroitement associée à la dialectique de la mort et de la vie. Les mythes d'Inanna et de Dumuzi, d'Isis et de la Vierge-mère sont respectivement archétype, célébration et actualisation de la victoire de la vie sur la mort. « L'horrible fait divers » du meurtre collectif de quatorze jeunes femmes à l'École polytechnique de Montréal, le 6 décembre 1989, a plutôt été accueilli en silence et avec pudeur par les praticiens des sciences de la religion. Louis Rousseau (1991) a cependant commenté le « travail d'interprétation » public fait de cet événement dans la presse ; il risque son propre *logos* interprétatif d'ordre psychosocial. Comme le lui suggère la lettre laissée par le meurtrier suicidant, « l'entrée des femmes dans le territoire du pouvoir des mâles comme responsables de la clôture, forcée et non reçue, de son propre désir » est peut-être « la clef de ce théâtre délirant ».

Les études sur la mort volontaire, le sens et la symbolique du geste, sa légitimité, répondent aux interrogations de la communauté, alarmée par le nombre croissant des suicides. Des réflexions sur la morale chrétienne en regard du suicide paraissent sous la plume du père Edmond Robillard, o.p. (1983). Pour ce penseur peu banal, la religion donne une raison de vivre et justifie ceux qui affirment que les hommes n'ont inventé la religion que pour éviter de se donner la mort. Les propositions éthiques de Guy-M. Bertrand reformulent la morale chrétienne traditionnelle en tenant compte du contexte d'une médecine de plus en plus technicisée. L'article de Bertrand paraît dans un collectif, *Les Suicides*, édité par les *Cahiers de recherche éthique* en 1985 — décidément une année faste pour les publications sur la mort et la religion, au Québec. Dans ce collectif, d'autres auteurs signent des textes sur le suicide en rapport avec l'éthique de la Rome antique (Yolande Grisé<sup>5</sup>), la tradition judéo-chrétienne selon saint Augustin (Andrii Krawchuck), les anciennes traditions de l'Inde (André

---

pour présenter les nombreux articles publiés dans les revues telles que *Religiologiques*, *Sciences religieuses* et tout particulièrement *Frontières*. Cette revue a vu le jour au printemps 1988 et émane du programme des études interdisciplinaires sur la mort à l'U. du Québec à Montréal. Dès sa première parution jusqu'à ce jour, des collègues du département de sciences religieuses de cette même université, de concert avec des chercheurs et des intervenants d'ici ou d'ailleurs, se sont interrogés sur la mort. Voici les numéros de *Frontières* qui portent explicitement sur les rapports entre religion et mort : 3, 2, « Les spiritualités » ; 4, 1, « Les rites funéraires » ; 7, 3, « Les cimetières » ; 8, 3, « Les expériences de mort imminente » ; 10, 2, « Variations sur les rites » ; 11, 1, « La mort en têtes » (numéro du dixième anniversaire, avec des contributions de E. Morin, M. Vovelle et L.-V. Thomas) ; 11, 3, « Civilisations anciennes ».

5. À Yolande Grisé, on doit un volume très documenté sur le suicide dans la Rome antique (1982) qui contient une mine d'or de données sur les modèles romains du suicide, sur le sort posthume réservé aux corps et aux âmes des suicidés, sur les aspects éthiques et juridiques du suicide.

Couture). Raymond Lemieux y présente le suicide comme un « geste intégratif », c'est-à-dire un ultime effort d'intégration sociale du suicidant au prix de son corps et de sa vie. Le psychanalyste Willy Apollon y développe une esthétique de la mort volontaire fondée sur la liberté radicale du sujet de décider lui-même, tandis que Hubert Doucet propose une anthropologie de communion en guise d'appréciation éthique du suicide. Dans une perspective éthico-religieuse, Jean-Jacques Lavoie (1999a) réexaminera plus tard les textes fondateurs de l'Antiquité juive et chrétienne ainsi que le Talmud, pour en conclure qu'ils véhiculent « une éthique de l'ambiguïté ». En effet, on ne peut repérer dans ces sources diversifiées de l'histoire et de la sagesse des appuis pour soutenir des thèses « pour » ou « contre » le suicide.

Dans son mémoire de maîtrise (1983), Michel Larocque démontre comment le concept littéraire de suicide conduit les personnages des romans d'Hubert Aquin dans une expérience limite de l'existence. Celui qui n'a plus de raison de vivre, car sa vie n'est plus prise dans un réseau d'appartenance, se donne la mort dans une tentative extrême d'attribuer un sens à sa vie (Bergeron, 1985). Le suicide étant « affaire de sens et de devenir du sens » (Pierre, 1990), les auteurs d'*Adieu, la vie...* (Volant (dir.), 1990) accordent à la lettre d'adieu un statut religieux. Objet sacré, entouré de révérence et de crainte, elle jouit du prestige de l'auteur dont la voix d'outre-tombe est destinée aux vivants. Ce livre présente une analyse structurale, selon A.-J. Greimas, du paradoxe de régression et de transformation détecté dans les lettres d'adieu (Jacques Pierre), les diverses images du moi posthume véhiculées par les suicidants (Éric Volant) ainsi qu'une histoire de l'éthique de la mort volontaire du point de vue des rapports de la personne avec la société (Michel Boulet)<sup>6</sup>. Une classification des lettres d'adieu selon la typologie de Baechler (qui est, à son tour, empruntée au modèle de l'idéaltype de Weber) ouvre ce travail d'équipe qui cherchait un accès à l'imaginaire de la personne suicidaire (Marie Douville)<sup>7</sup>. L'ombre de Max Weber plane encore davantage sur l'étude de cinq histoires de vie de jeunes Québécois suicidés (Gratton, 1996), car le suicide y est ausculté comme étant un geste sensé, à caractère social, de la part du suicidant qui a ses raisons pour agir comme il le fait.

À arpenter ainsi le champ québécois des études sur la mort et la religion, il nous est apparu que les sentiers explorés par les auteurs révèlent un certain mode d'être de la conscience québécoise. On découvre, dans cette littérature savante, l'existence simultanée de la mentalité religieuse issue de la tradition, de la modernité technologique et séculière, mais aussi du mouvement social de la critique de la modernité.

6. La thèse doctorale de Michel Boulet (1992) inspecte le sentiment de culpabilité à travers un corpus de lettres d'adieu et propose une morale de sensibilité construite autour du concept de « personne ».

7. Le mémoire de maîtrise de Marie Douville (1987) déploie la même typologie des divers sens qu'emprunte le suicide.

Les auteurs répondent à une attente, née de la perplexité croissante qui frappe de larges secteurs de la population devant la crise de la mort au Québec et dans l'Occident en général.

## L'ÉVITEMENT ET LA REDÉCOUVERTE DE LA MORT AU QUÉBEC

La thèse de la « mort inversée » proposée par Philippe Ariès (1977), selon laquelle la mort aurait été graduellement évincée de la conscience occidentale au cours du XX<sup>e</sup> siècle, reçoit une large audience parmi les auteurs québécois<sup>8</sup>. Cette « crise de la mort » est suscitée par de nombreux signes avant-coureurs. Parmi ceux qui sont les plus souvent cités, signalons la montée de l'individualisme, la transformation de la famille, l'hospitalisation et la médicalisation de la mort, le primat de la technologie sur les conduites symboliques, la chute de la religiosité traditionnelle et la difficulté de la théologie à traduire une eschatologie significative pour les fidèles, le refus culturel du deuil relégué à la sphère privée, le déplacement du rite — des églises vers les complexes funéraires (Des Aulniers, 1990 ; Boutin et Charron, 1985)<sup>9</sup>. Cette redécouverte de la mort est tributaire du « mouvement thanatologique » dans lequel les soins palliatifs ont joué un rôle prépondérant et qui se situe lui-même dans un mouvement social plus vaste de la critique de la modernité (Larouche, 1991). Il ne faudrait pas non plus sous-estimer le retour de la mort à la maison grâce aux politiques des soins ambulatoires. L'apparition du sida, qui contribue également au retour du malade à la maison, a fait émerger dans la conscience québécoise toutes sortes de questionnements spirituels, comme interpellation de la limite (Ménard, 1989).

C'est ainsi que la mort fait sa rentrée comme un sujet dont on parle, parfois même abondamment. Mais de quoi parle-t-on lorsqu'on parle de la mort ? Que peut-on savoir ou dire sur elle ? À propos de l'*Épopée de Gilgamesh*, Jean Bottéro (1999) affirme que la mort est universellement active, terrible et inflexible, mais qu'on ne sait pas ce qu'elle est. Pour sa part, Guy Lapointe (1985) observe que la littérature courante parle de l'acte de mourir, du malade, parfois du mourant, mais rarement de la mort comme telle. À force d'en parler beaucoup, on finit par croire que le savoir sur la mort a progressé, mais la mort elle-même échappe à l'intelligence humaine et, dès lors, on est dans l'impossibilité d'un acte réflexif sur l'acte de mourir. Son collègue André Charron interprète le caractère « inconcevable et insupportable de la mort », mis en relief par Gadamer (1975), comme un rappel nécessaire de

8. On ose parler de « misérable conspiration du silence » (Marcel Boisvert, 1985). D'autres utilisent les termes de « tabou » et surtout d'« occultation ». Nous préférons le terme plus neutre d'« évitement ».

9. Elle commence toutefois à se résorber pour une bonne part. Aux termes de « réhabilitation » (Marcel Boisvert, 1985), « détabouisation », « revalorisation » (Lussier, 2000) ou « retour de la mort » (Boutin, 1985), nous préférons celui de « redécouverte de la mort ».

l'insuffisance de la pensée qui n'a pas de prise existentielle sur l'instant de la mort. Cependant, le sommeil et le vieillissement offrent des analogies et des préfigurations de la mort. Si l'interrogation est déjà une voie de la connaissance, il faut pourtant admettre avec Gadamer que, à strictement parler, le christianisme n'apporte pas une *réponse* à la question de la mort, mais qu'il annonce une *promesse*. En effet, de l'expérience de la négativité de la mort naît l'espérance en une vie nouvelle et transformée. Or de cette façon, rétorque Guy Lapointe, au lieu de s'approcher de la mort comme finitude, on l'aborde sous l'angle de la finalité au-delà de la mort, au risque d'occulter la mort elle-même.

Louis-Vincent Thomas (1996) admet que, malgré le fait qu'il a écrit plus de trois mille pages sur la mort, il ne sait pas encore ce que c'est. Ceci n'est pas étonnant lorsqu'on considère la surdétermination de l'objet de la mort, son étonnante complexité, son paradoxe. La mort est quotidienne et lointaine, naturelle et arbitraire, indéterminée et scientifiquement déterminée, universelle et unique. Elle est partout car, durant toute notre vie, nous passons notre temps à nous acheminer vers la mort. Mais elle est nulle part, car ce n'est qu'un point insaisissable dont on ne peut rien dire sinon qu'il y a un avant (vieillesse, agonie, coma) et un après (rites funéraires, culte des morts et des ancêtres, deuil) (Thomas, 1998). La thanatologie ne peut prétendre à être une science de la mort, mais elle est plutôt un regroupement des savoirs philosophiques, théologiques, anthropologiques et scientifiques qui ont la mort comme objet (Hanus, 1998).

## L'ART DE BIEN MOURIR

L'accompagnement de la personne mourante est une partie intégrante du rituel funéraire (Jeffrey, 1996) ou, du moins, un geste rituel qui prépare à la mort. La fonction des rites est précisément la « mise en sens » de l'existence devant le non-sens de la mort et la représentation de l'irreprésentable de la mort (Baudry, 1998). Selon la mentalité des prêtres de l'Ancien Régime, la « bonne mort » est celle que l'on prépare et que l'on apprivoise durant la vie. Mais, à l'heure du départ, les sacrements de la pénitence et de l'extrême-onction ainsi que le saint viatique aident le chrétien à éviter l'enfer et à entrer au ciel. La mort à craindre, c'est la mort subite, celle qui nous prive de la possibilité de se mettre en paix avec Dieu (S. Gagnon, 1987). Les « confréries pour une bonne mort » donnaient à leurs membres l'assurance d'être secourus pendant leur agonie et d'être enterrés dignement (Caulier, 1992).

Dans la culture technologique qui domine la médecine contemporaine, on rêve de vaincre ou d'ajourner indéfiniment la mort. Dans son entrevue avec Giuseppe Samonà (1998), Edgar Morin explique comment son idée de la « réforme de la mort » a évolué. Celui-ci admet qu'au moment où, en 1950, il présenta son hypothèse de l'« amortalité », il n'avait pas tenu compte de l'un des principes de la

thermodynamique selon lequel notre univers est soumis à la loi de la dégradation. Depuis lors, il reconnaît avoir compris qu'il n'y a pas de mouvement perpétuel et que la mort est une réalité inéluctable, non seulement pour l'humanité, mais aussi pour l'univers entier. Idéalement, l'art de « bien mourir » serait de pouvoir décéder lorsqu'on aurait accompli ce que l'on avait à accomplir. Et pourtant, c'est l'idée de l'*inachèvement* que l'auteur dit avoir réussi à intérioriser de plus en plus dans sa vie.

Dans la culture palliative, la « bonne mort » est une mort douce et digne. Grâce à une médication destinée à contrôler la douleur et à un accompagnement qui associe les besoins physiques aux besoins relationnels et spirituels de la personne, on cherche à rendre la fin de vie plus significative. S'il faut reconnaître les motivations religieuses au cœur de ce projet éthique (Larouche, 1990 ; Miron et Savard, 1990), il importe de garder un œil critique. Ainsi, Raymond Lemieux (1982) estime que, dans les soins palliatifs, le religieux joue le rôle d'un adjuvant de la rationalité médicale. Jean-Marc Larouche (1990), par contre, pense que la raison instrumentale peut servir d'adjuvant au projet éthico-religieux, tout en formulant des réserves à l'égard d'une acceptation trop positive de la mort, selon le modèle du travail de trépas proposé par Élisabeth Kübler-Ross. Selon Denis Savard (1996), les soins palliatifs risquent de s'enfermer dans le piège d'un modèle unique d'une mort douce et sereine qui ne correspond pas toujours à la réalité vécue par la personne mourante<sup>10</sup>. Là où les soins palliatifs cherchent à intégrer la mort à la vie — ce fut le thème d'un récent congrès au Québec (2000) — Patrick Baudry (1998) définit la mort comme ce qui ne peut pas être intégré dans l'existence. Contrairement à une idée reçue, le rite ne permet pas d'apprivoiser la mort. À l'inverse, il donne acte à la rupture et met en scène le refus culturel d'intégrer la mort dans la vie.

Dans la culture du Nouvel Âge, la mort « symbolique » — ou « enchantée » — des expériences de mort imminente (EMI) révèle un besoin poignant d'espérance métaphysique face à un monde dominé par les progrès de la rationalité scientifique et de la technique (Bertrand, 1996). Dans *Le chant du signe* (Bertrand, 1998), l'interprétation des EMI, à partir des voies purgative et illuminative de Jean de la Croix, met en lumière la vocation ascétique que peuvent susciter les étapes proches de la mort, en termes de conversion à une vie plus ouverte à autrui.

10. L'auteur va jusqu'à reprocher à certains milieux palliatifs leur « narcissisme institutionnel », leurs membres se considérant comme « des héros des temps modernes qui affrontent la mort et l'ont apprivoisée ». Or, s'exclame-t-il, « la mort est une bête sauvage qui ne se laisse jamais apprivoiser ». Pour sa part, Des Aulniers parle du « doux terrorisme des comportements désirables » (1990) et du « contrôle de la signification » de la maladie et de la mort « par les professionnels du sens », de la « mercenarisation de nos consciences en échange de la paix de l'esprit » (1996). La période qui précède la mort devient ainsi « le refuge des nostalgies spirituelles » et le lieu de la sacralisation de la mort. Le sacré se déplace de la préoccupation du corps mort, manifestée dans les rites funéraires, vers le processus du mourir.

Des théologiens estiment pour leur part que les rites et les discours chrétiens ont tendance à masquer le caractère tragique de la mort — qui, pourtant, est une expérience d'inachèvement et d'absence au monde (Durand, 1985). Celle-ci constitue la fin totale de l'existence personnelle et de la relation au monde de la communication (Charron, 1985). L'effort fait pour apprivoiser la mort ne supprimera jamais la douleur de la séparation et l'angoisse de l'inconnu (Tremblay, 1996). Le philosophe Jacques Dufresne (1990) regrette la disparition du tragique par l'entreprise de l'édulcoration de la vie et de la mort. Dans une culture linéaire comme la nôtre, écrit-il, la majorité des gens rêvent d'une éternité après la mort qui n'est que prolongement de la vie. Seule une minorité, consciente de la finitude de cette vie, met son espoir dans une éternité au-delà de la mort. L'au-delà est la scène d'une existence toute autre qui est en rupture radicale avec le présent de la vie.

## APRÈS LA VIE OU AU-DELÀ DE LA MORT

L'attente intense de la première génération de chrétiens à Thessalonique fut centrée sur la résurrection et la venue du Seigneur. Leur désir était de rompre, le plus tôt possible, avec le monde d'ici-bas pour « être avec Le Seigneur » (Rochais, 1999). Ce désir de la proximité divine contraste avec la représentation du *shé'ol*, séjour des morts et lieu de l'oubli, où la mort constitue l'absence de toute relation avec Dieu (Lavoie, 1999a). Dans l'héritage juif, la discontinuité bat son plein tandis que, dans la sensibilité chrétienne, la rupture donne lieu à une relation avec Dieu, radicalement différente, et dominée par la surprise devant l'imprévisible de la création nouvelle. Cependant, tout un héritage religieux représente la mort dans une perspective de continuité.

Sous une forme ou une autre, toutes les religions considèrent la mort comme un passage, comme la naissance à une autre vie (Savard, 1985). La mort n'est pas la mort, elle est « seuil, passage, transmutation, métamorphose ». Ainsi, chez les Hurons, le rite particulier de la « danse des morts » aide les âmes à franchir l'étape de la mort et à s'engager dans un long voyage (Ouimet, 1998). Dans la fête des morts mohawk, la mort apparaît comme une étape vers une vie prochaine, la naissance et la mort étant inextricablement liées dans un dualisme d'oppositions et de ressemblances (Beaudet, 1992)<sup>11</sup>. Dans la célèbre préface de la messe des défunts, on chante : « La vie n'est pas détruite, elle est transformée. » Arthur Mettayer (1985) interprète les métaphores d'« habit », d'« habitude » et d'« habitation », utilisées dans le christianisme pour signifier la grâce, comme autant de manières pour disposer de

11. Voir aussi le « Chant de l'aurore » qui raconte le mythe du grand voyage du doux errant qui passe du monde du désir à un monde sans désir (Pop, 1991) et le voyage de l'âme dans le mouvement Eckankar, qui est une adaptation de l'ancienne science indienne (Couture, 1985).

la loi de la mort en la niant dans l'affirmation du sujet dont tout manque à être est évacué et tout désir comblé. Le discours religieux traditionnel introduit dans la mort une expérience du même et de l'autre selon une logique qui oppose un double espace et une double temporalité : la terre et le ciel, le corps et l'âme, le temps et l'éternité. La mort elle-même devient une béance qui rend possible une échappée vers un ailleurs, au-delà de la mort, et vers un état de jouissance au-delà de la souffrance (Richard, 1985). Cette logique de la similitude (après la vie) et de la différence (au-delà de la mort) participe au paradoxe de la mort : continuité et rupture.

Le siècle des Lumières a élaboré une vision de la mort qui s'est largement émancipée de l'héritage religieux. La survie dans l'affection des proches et dans la mémoire collective de la cité deviendra primordiale. L'« immortalité » n'est plus d'ordre métaphysique ou transcendantal, elle devient civique (Vovelle, 1996). Le marxisme historique, à son tour, souligne la signification collective de la mort comme une dure victoire de l'espèce sur l'individu. Il abolit l'angoisse de la mort par la compensation d'une immortalité pour le genre humain : dans l'histoire et dans la nature (Durand, 1985). Parmi les formes d'évitement de la mort, G. Lapointe (1985) interprète la mort, selon Jean Ziegler, comme un phénomène normal pour le renouvellement de la société et le maintien de son infrastructure, tandis que la mort, selon Élisabeth Kübler-Ross, devient une étape obligée de la croissance vers la maturité. Ainsi, la mort s'inscrit dans une idéologie du progrès, individuel ou collectif, comme un enjeu de la lutte contre la maladie, la vieillesse et les autres limites de l'existence. La mort finit par apparaître comme un accident qui échappe au contrôle de la rationalité (Lemieux, 1985). Ou bien on maintient l'espoir de la prolongation de la vie sur terre par la victoire sur la mort, ou bien on entrevoit la vie après la mort comme un décalque de la vie présente.

Le bouddhisme prend, dans cet imaginaire de la mort, une place spéciale. La contemplation du cadavre, dans la tradition bouddhique theravâda (Mathieu Boisvert, 1995), mène à la conscience du caractère éphémère de la vie et à la pratique du détachement qui, elle, à son tour, ouvre la voie à la délivrance. Il en va ainsi du yoga dans la plupart des traditions hindoues (Marcaurette, 1999). Celui-ci est un exercice du renoncement de l'attachement à la vie, et son but est l'atteinte d'un état de conscience libre de toute chose, condition préalable à la cessation des renaissances après la mort.

## LA MORT, LIEU DE SOCIABILITÉ

Les sacrifices et les rites de sépulture révèlent ou restaurent l'identité collective et l'ordre social. Ils alimentent la convivialité des vivants, entre eux et avec les morts. Les cultures amérindiennes ont à cet égard un riche héritage de rites de la mort dans une perspective du maintien de l'ordre social et cosmique. Ainsi, le sang des sacrifices humains, selon la mythologie des Aztèques et d'autres populations de l'Amérique

préhispanique, symbolise la force fécondante de la mort qui assure le cycle de l'alternance entre vie, mort et renaissance (Paradis, 1999). L'iconographie de la société moché du Pérou précolombien expose derrière les corps sacrifiés des prisonniers de guerre, que l'on dépouille de leur identité, le corps social du camp adverse, que l'on cherche à disloquer afin de préserver l'identité et la survie de son propre corps (Arsenault, 1998). Chez les Hurons, « la danse des morts » raffermir les liens entre clans, villages et tribus (Ouimet, 1998 ; Beaudry et R. Larocque, 1999). Le rite de sépulture des Micmacs, rapporté dans les *Relations* des jésuites de 1611, est un rite primordial qui assure la continuité de l'ordre cosmique (Dandurand, 1977). C'est également sur fond d'ordre cosmique que l'on doit interpréter la relation à la mort — et aux morts — dans le culte mohawk, comme en témoigne Okiweh — ou fête des morts (Beaudet, 1992).

Les rites vestimentaires et alimentaires, les lamentations et les hymnes mettent en scène le peuple juif et les cultures du Proche-Orient qui pleurent leur identité perdue (Cyr, 1996). Dans le Québec du XIX<sup>e</sup> siècle, les rites funèbres et les cimetières reproduisent la hiérarchie sociale des vivants (S. Gagnon, 1987). Dans le judaïsme ancien, les différents rôles dévolus aux morts viennent confirmer et expliquer les structures sociales (Lightstone, 1985). Le décès d'un proche est signe de rupture. Un ordre acquis du monde s'en trouve déchiré et une place est laissée vide. L'enjeu majeur du rituel funéraire, c'est sa capacité de restructurer le tissu social et d'inscrire les subjectivités individuelles dans un réseau de places et de rapports sociaux reconstitué autrement. Dans une société traditionnelle et stable, le rituel permettait à chacun de s'approprier la place qui pouvait être la sienne dans le groupe. En plus, il entérinait et élevait l'ordre social à son plus haut niveau par des paroles et des gestes sacrés. Aujourd'hui, dans une société techniquement contrôlée par la rationalité, l'inconfort face aux rites contemporains est lié à l'effritement des solidarités communautaires. Dès lors, les nouveaux rites personnalisés de la gérance symbolique de la mort devraient rendre visible la coexistence avec d'autres, au-delà de la rupture et de l'expérience du non-sens (Lemieux, 1992).

Selon Patrick Baudry (1998), la communauté des vivants traverse une crise et se rassemble pour s'affronter à la mort par l'intermédiaire de celui qui est parti — et qui n'est plus celui que l'on a connu, qui n'a plus d'image ni de visage, qui est rendu invisible. Un des enjeux du travail du deuil est la mise en scène de la distanciation avec le mort et de la mise en forme d'un rapport avec l'invisible. Or la ritualisation contemporaine cherche à amoindrir la séparation par un bricolage à partir de rites anciens et d'éléments ou d'objets de la vie quotidienne. Tout en banalisant la mort, elle retient le défunt dans l'espace de la convivialité des survivants, sans la mise à distance préalable et nécessaire<sup>12</sup>.

12. D'un œil postmoderniste, Roger Lussier (2000) observe l'imaginaire éclaté et syncrétiste des rituels funéraires des contemporains issus du babyboom.

Toutefois, les repas funéraires et les cimetières sont des lieux particuliers de la rencontre des vivants avec les morts<sup>13</sup>. Afin que le repos du défunt ne soit pas troublé et qu'il continue de vivre, il fallait bien lui donner de l'eau et du pain en prononçant son nom (Da Silva, 1998). En Haïti, le « bon anj » du défunt rôde autour de la maison, car il ne se résigne pas à laisser les lieux où il a vécu. Régulièrement on donne à boire et à manger aux défunts, car ceux-ci ont le pouvoir d'assurer bien-être et santé (Larose, 1991). Le partage des aliments réactualise la cohésion sociale et la communion, il restaure le tissu social et annonce l'aspiration de la communauté à la continuité (Des Aulniers et Lévy, 1991).

Dans la tradition juive du premier millénaire avant notre ère jusqu'au VI<sup>e</sup> siècle de celle-ci, le cimetière est considéré comme une maison non seulement pour les morts, mais aussi pour les vivants (Lavoie, 1995). Les cimetières sont les témoins éloquents d'une organisation sociale, de valeurs portées par la société à différentes époques (Lessard, 1995)<sup>14</sup>. Alors que la mort est rupture du groupe, le cimetière, « archive de pierre », inscrit la continuité dans la sédimentation de l'histoire. L'écriture du cimetière est l'œuvre de survivants dont le désir est de faire mémoire de ce qui, de la vie du disparu, est jugé digne d'être retenu. Le cimetière rural, pratique de l'indéfini, retrace le réseau des lignages et des alliances, de la hiérarchie de la vie sociale. Le cimetière urbain, pratique de la finitude, abrite l'intimité de la sphère privée (Lemieux, 1985). La mise en terre du corps symbolise le retour au sein de la mère et préfigure un nouvel enfantement. Tout en confiant le mort à la nature et à la putréfaction, on croit à la survie dans un autre monde et à la proximité des vivants et des morts. Le récit est linéaire et horizontal, marqué par la continuité. Le feu destructeur et régénérateur, associé à la crémation du corps, privilégierait pour sa part la ligne verticale. Il symboliserait la séparation d'avec les vivants et l'élévation

13. Du point de vue de l'identité collective, la mort de personnages mythiques occupe une grande place dans l'imaginaire populaire. Gérard Raymond, le saint, et Gilles Villeneuve, le coureur automobile, sont des représentants des valeurs de leur époque (C.-M. Gagnon, 1985). Le mythe de l'immortalité est « la solution héroïque » à laquelle le peuple a recours afin de permettre au même Gilles Villeneuve de survivre à sa mort soudaine dans la mémoire collective du peuple québécois (R. Lapointe, 1985). La ritualisation médiatique exhibe deux figures médiatiques et emblématiques de la communion planétaire, Lady Di et Mère Teresa (Pina, 1999) en tant que miroir des aspirations, des angoisses et des colères collectives (Stoicu, 1998). R. Santerre (1991) établit un parallèle entre les funérailles d'État de René Lévesque, ancien premier ministre du Québec, et celles d'Henriette d'Angleterre. Lors du décès de Robert Bourassa, autre ancien premier ministre du Québec, T. Miron et L. Des Aulniers (1998) s'interrogent sur la construction du mythe autour d'un homme public pour assurer la continuité des institutions.

14. L'évolution historique des cimetières a été traitée par M.-Françoise Jammes (1983) dans son mémoire de maîtrise portant sur les inscriptions tombales du cimetière de Terrebonne, qui sont devenues de plus en plus discrètes et factuelles, et par L. Guay (1992), qui expose la dédramatisation de la mort et la laïcisation de l'espace.

de l'âme, promise à des réincarnations successives ou à une existence éthérée, privée de territoire (Des Aulniers, 1998).

## **PROSPECTIVES: LE REFUS DE LA MORT ET LE DÉTACHEMENT DE LA VIE**

Beaucoup de travaux historiques, anthropologiques et sociologiques ont été publiés sur la mort. La thanatologie a pu s'implanter solidement dans les universités et les centres de recherche. Aux États-Unis, elle est devenue une discipline institutionnalisée, financée par des fondations privées et des agences gouvernementales (Thoër-Fabre, 1998). En France, la thanatologie n'est pas encore « une discipline spécifique, maîtresse de son objet, de ses méthodes, de ses résultats théoriques et pratiques » (Thomas, 1991). L'impérialisme et le cloisonnement des disciplines font que, fort malheureusement, on sépare la mort, le processus du mourir, la disposition du cadavre, les rites et les pratiques de la mort ainsi que l'eschatologie (Thomas, 1991). Plusieurs concepts mériteraient un approfondissement : l'espace et le temps, la vie et la mort, l'esprit et la matière, la raison et l'irrationnel (Thomas, 1996). Il est remarquable que cette énumération, faite par le grand anthropologue français, fasse cruellement ressentir le besoin d'une réflexion philosophique sur la mort.

Au Québec, les études interdisciplinaires sur la mort à l'U. du Québec à Montréal (Larouche, 1998) sont marquées par la pluralité des disciplines, la diversité des approches (descriptives, herméneutiques et critiques) et de l'objet (la mort, le mourir et l'après-mort). Faudrait-il parvenir à l'instauration d'une discipline spécifique? Nous croyons que non. Comme la production scientifique québécoise le démontre, la réflexion commune sur la mort est mieux servie par la contribution des diverses sciences humaines et sociales suivant leur objet particulier, leurs approches et leurs méthodes propres. Il en est ainsi pour les sciences humaines de la religion. Celles-ci auraient entre autres pour mandat l'étude des croyances et des rites, de la symbolique déployée autour de la mort dans les civilisations anciennes et dans le monde contemporain, et finalement de la teneur religieuse du phénomène de la mort en tant que révélateur du sens de la vie et en tant qu'ouverture à l'autre.

Le paradoxe de la mort est inépuisable, de sorte que l'on pourra toujours creuser davantage les différents contraires qui, à la fois, s'opposent et se réclament. La vie va vers la mort. C'est sa finalité, qui est aussi inachèvement. Le vivant porte la mort en lui, tous les jours de son existence, c'est là sa finitude. À bien y penser, la mort n'existe pas, car elle est une abstraction. Mais il y a des vivants qui meurent ou qui se tuent, des mourants que nous soignons, des morts que nous ensevelissons, que nous gardons vivants dans notre mémoire et avec qui nous entretenons des relations de proximité. Par ailleurs, la mort est un déficit à combler (Volant, 1996), un manque à vivre (Lemieux, 1985) ou un manque à être (Mettayer, 1985). Nous naissons

et mourons perpétuellement. Et pourtant nous vivons pour autant que nous sommes mortels, c'est-à-dire créatures béantes et inquiètes (Pierre, 1990). Cette béance de la mort est une plaie, ouverte à la connaissance et à la créativité. C'est à partir de la négativité de la mort qu'il nous est donné d'affirmer la vie et de jouir de l'existence. C'est à l'ombre de la mort que naissent les solidarités et que sourdent les révoltes.

L'étude du *tabou* devrait être reprise en vue d'une meilleure saisie des enjeux sociaux de la soi-disant « détabouisation » de la mort dans les sociétés occidentales. Si l'on entend par « tabou » un sujet sur lequel on fait silence, on peut dire que la mort s'est faite, pour un temps, relativement muette au Québec, autant dans la production scientifique que dans la mentalité populaire. Aujourd'hui, on assiste à une prolifération de publications et de discours sur la mort, surtout dans le domaine psychothérapeutique et dans les milieux palliatifs, et cette prolifération discursive fait regretter la disparition du tabou. On parle trop — et mal — devant la mort. Un peu plus de discrétion et de rigueur est de mise. L'« enjolivure » de la mort est une autre forme du déni de la mort. Si l'on entend en revanche par « tabou » le refus culturel de perpétrer la mort ou de séjourner dans sa proximité en tant que force destructrice des vies humaines, le tabou est alors une stratégie indispensable pour la survie de l'humanité. La mort est vraiment le contraire de la vie. Il est dangereux pour un vivant de s'associer à la mort, car celle-ci peut le prendre au sérieux. À force d'intégrer la mort dans la vie, on finit par entrer « dans le pays de la mort<sup>15</sup> ». Mais assez souvent, on entend aussi par « tabou » le refus de reconnaître la réalité tragique de la mort en termes de *finitude* — qui marque toute l'existence — ou de *rupture* — qui marque la fin de la vie. Or, ce déni de la mort nous paraît aliénant pour les vivants mortels que nous sommes. Certains discours religieux abusent de l'aspect finitude, au point de disqualifier la vie ; d'autres occultent l'aspect rupture en faisant de la mort cruelle un doux passage vers une éternité bienheureuse. Dans nos sociétés où le temps est compté, le tabou porte davantage sur le deuil, car la manifestation extérieure du chagrin est considérée comme une activité contre-performante. Ce tabou de la mort doit être levé. La gérance religieuse de la mort, qu'elle s'accomplisse ou non dans le cadre rituel d'une confession particulière, devrait permettre aux personnes en deuil de survivre à la séparation, en convivialité avec d'autres vivants. Outre ces raisons thérapeutiques qui concernent les survivants, il ne faut

15. Selma Lagerlöf, *Le Banni*, Arles, Actes Sud, 1999, p. 215. Guerres, génocides, homicides, peine capitale, terrorisme, torture, conduites à haut risque, voilà une liste non exhaustive de transgressions du tabou de la mort qui défigurent l'humanité. Dans la foulée de David Le Breton, Denis Jeffrey (1994) a produit des travaux de recherche sur les ritualités « sauvages » ou « ordaliques », où la mort tient lieu de force sacrée qui doit trancher de façon décisive si l'existence du « joueur » a encore un prix et vaut la peine d'être vécue. Voir aussi Volant, Jeffrey et Lévy (dir.), 1996. Au sujet du meurtre, « tout est pensé à neuf », autant la morale que la loi, dans l'essai socio-anthropologique de Roger Lapointe (1992).

drait pas oublier que les morts nous regardent. Les défunts, reconnus comme témoins de l'invisible, ont le pouvoir subversif de nous rappeler que la vie pourrait sans doute être vécue autrement, selon d'autres critères que ceux que nous offre le présent. La mort rend possible l'affranchissement de l'esprit et devient ainsi « ouverture à l'éthique » (F. Couturier, 1990), invention de solutions nouvelles aux problèmes de l'heure inspirées par le souci d'autrui et à contre-courant des figures imposées par une rationalité indifférente à la souffrance.

Au Québec, les travaux de recherche en sociologie, en histoire et en anthropologie n'ont pas été très sensibles aux diverses inégalités sociales qui affectent les soins aux mourants, les façons de mourir et les rites funéraires. On peut regretter le silence de la psychologie de la religion (Richard, 1990) sur cette question. L'étude entamée par Richard (1985) sur le cadavre représenté en tant que « dépouille mortelle » dans la tradition religieuse, et en tant qu'« objet sacré » dans la thanatopraxie, mérite d'être poursuivie. La sacralisation moderne du corps perdure ainsi jusque dans la mort. Entre le mépris et l'exaltation, entre le haut risque et l'inertie, la *spiritualité* devrait pourtant être en mesure d'ouvrir la voie à une représentation du corps qui, destiné à mourir, est l'habitable de la puissance et de la fragilité.

Des études plus poussées sur la nature du sport dans nos sociétés modernes et le statut du corps mèneront sans doute à préciser les liens qui existent entre le sport et la mort. Mais un fait brutal demeure : le corps d'une individualité se meurt dans la solitude, même s'il est entouré de présence et de tendresse. Si les études en sciences de la religion se sont intéressées surtout aux rites après la mort, elles doivent aux soins palliatifs d'avoir éveillé leur attention sur le drame vécu par la personne mourante, seule devant sa mort. Avis aux philosophes, psychanalystes et psychologues de la religion pour articuler un discours qui scrute, de l'intérieur, l'épreuve de l'existant dont l'être bascule dans le non-être (Jankélévitch, 1977). L'expérience suicidaire, où un Moi et un corps sont détruits par ce même Moi et par ce même corps (Améry, 1996), est mal servie par une littérature préventive qui s'en tient à considérer que « la vie est belle et vaut la peine d'être vécue ». Une éthique de la mort volontaire et de sa prévention n'est possible que si l'on reconnaît dans le cheminement du suicidant une quête de sens et de salut, un désir de liberté ou de libération (Améry, 1996), la recherche du *Deus absconditus* ou la voie de la transformation de l'âme (Hillman, 1976).

Avis aussi à la philosophie et à la théologie mystique pour un discours sur le détachement ou la libération de « l'encombrement de soi » (Saint-Germain, 1992). En dépit des engagements et des enracinements légitimes, il demeure que les expériences successives de la mort, qui parcourent la vie, sont de nature à nous porter au *recueillement*, au sens d'un rassemblement de nos forces intérieures. Elles nous habilitent à poser à la fois un regard esthétique, sensible aux êtres et aux choses, et un regard mystique, détaché de nous-mêmes et de nos œuvres.

## Bibliographie

- AMÉRY, Jean, 1996, *Porter la main sur soi...*, Arles, Actes Sud, 157 p.
- ARIÈS, Philippe, 1977, *L'homme devant la mort*, Paris, Seuil, 642 p.
- ARSENAULT, Daniel, 1998, « Corps étranger, corps sacrifié. Le symbolisme corporel dans les contextes de sacrifice humain de la société moche du Pérou précolombien », *Nourriture et sacré*, *Religiologiques*, 17, p. 53-74.
- BAUDRILLARD, Jean, 1976, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 347 p.
- BAUDRY, Patrick, 1995a, « La mort provoque la culture », dans Marc AUGÉ (dir.), *La mort et moi et nous*, Paris, Textuel, p. 53-67.
- , 1995b, « Devant le cadavre », *Corps et sacré*, *Religiologiques*, 12, p. 119-129.
- , 1998, « La mise en scène de l'invisible », *Frontières*, 10, 2, p. 7-10.
- BEAUDET, Jean-François, 1992, « Okiweh : la fête des morts mohawk », *Frontières*, 5, 2, p. 24-29.
- BEAUDRY, Nicole et Robert LAROCQUE, 1999, « La fête des morts chez les Hurons », *Frontières*, 11, 3, p. 39-42.
- BÉLANGER, Rodrigue (dir.), 1985, « *Les suicides* », *Cahiers de recherche éthique*, 11, Montréal, Fides, 240 p.
- BERGERON, Danielle, 1985, « Le suicide... à bout de sens », dans Raymond LEMIEUX et Réginald RICHARD (dir.), 1985, p. 125-142.
- BERTRAND, Yves, 1996, « Dépassement ou conditionnement ? », *Frontières*, 8, 3, p. 21-26.
- , 1998, « Le chant du signe : expérience de mort imminente et voie mystique occidentale », thèse de doctorat (sciences des religions), U. du Québec à Montréal.
- BESSETTE, Luc (dir.), 1994, *Le processus de guérison : par-delà la souffrance ou la mort*, Québec, MNH, 508 p.
- BOISVERT, Marcel, 1985, « Il faut réhabiliter le sens de la mort », *Le Devoir*, 9 novembre, p. 11.
- BOISVERT, Mathieu, 1995, « Bouddhisme, contemplation et mort », *Frontières*, 7, 3, p. 32-37.
- BOTTÉRO, Jean, 1999, « La mort et le destin en Mésopotamie », *Frontières*, 11, 3, 11-15.
- BOULET, Michel, 1992, « Socialisation et responsabilisation : réflexion éthique sur le suicide », thèse de doctorat (sciences religieuses), U. Concordia, 316 p.
- BOUTIN, Maurice, 1985, « La mort et sa prolifération dans le discours », dans G. COUTURIER (dir.), 1985, p. 29-47.
- BUREAU, Serge (dir.), 1996, *Aujourd'hui, la mort*, Montréal, Fides, 296 p.
- CARON, Anita, 1994, « La déesse-mère symbole de la loi universelle : "Meurs pour devenir" », *Frontières*, 7, 1, p. 12-14.
- CAULIER, Brigitte, 1992, « Les confréries et la mort à Montréal (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles) », *Frontières*, 5, 1, p. 14-18.
- CHARRON, André, 1985, « Le cheminement d'une question sur la mort », dans G. COUTURIER (dir.), 1985, p. 467-513.
- COUTURE, André, 1985, « L'art de mourir en Eckankar », dans Raymond LEMIEUX et Réginald RICHARD (dir.), 1985, p. 81-108.
- COUTURIER, Fernand, 1990, « Perspectives de la mort : une ouverture à l'éthique », *Ethica*, 2, 2, p. 35-64.
- COUTURIER, Guy (dir.), 1985, *Essais sur la mort*, Montréal, Fides, 523 p.

- CYR, Guylaine, 1996, « La symbolique des rites funéraires dans le monde juif ancien et au Proche-Orient Ancien », mémoire de maîtrise (sciences des religions), U. du Québec à Montréal.
- DA SILVA, Aldina, 1998, « Offrandes alimentaires aux morts en Mésopotamie », *Nourriture et sacré*, *Religiologiques*, 17, p. 9-18.
- DANDURAND, Gilles, 1977, « Analyse d'un rite de sépulture des Micmacs, dans les *Relations des Jésuites de l'an 1611* », mémoire de maîtrise (sciences des religions), U. du Québec à Montréal.
- DES AULNIERS, Luce, 1990, « Stabat Mater ou lorsqu'Éros rencontre Thanatos », *Frontières*, 3, 2, p. 19-22.
- \_\_\_\_\_, 1996, « Analyse des fonctions du rite en situation de maladie grave », dans L. BESSETTE (dir.), *Le processus de guérison*, p. 180-186.
- \_\_\_\_\_, 1998, « Par terre et par feu, pérégrinations humaines vers l'infini », *Frontières*, 10, 2, p. 15-20.
- DES AULNIERS, Luce et Joseph-J. LÉVY, 1991, « Croquons, croquons la... », *Frontières*, 3, 3, p. 5-10; 4, 1, p. 28-31.
- DOUVILLE, Marie, 1987, « Classification de lettres d'adieu à la vie : prémices d'une analyse religio-logique du suicide », mémoire de maîtrise (sciences des religions), U. du Québec à Montréal, 159 p.
- DUFRESNE, Jacques, 1999, « Bien dans sa mort... grise », *Frontières*, 3, 2, p. 27-30.
- DURAND, Guy, 1985, « L'expérience de la mort », dans G. COUTURIER (dir.), 1985, p. 359-377.
- GADAMER, Hans Georg, 1975, « La mort comme question », dans *Sens et existence. En hommage à Paul Ricœur*, Paris, Seuil, p. 9-30.
- GAGNON, Claude-Marie, 1985, « Le héros populaire et la mort », dans Raymond LEMIEUX et Réginald RICHARD (dir.), 1985, p. 165-176.
- GAGNON, Serge, 1987, *Mourir, hier et aujourd'hui*, Québec, Presses de l'Université Laval, 192 p.
- GRATTON, Francine, 1996, *Les suicides d'être de jeunes Québécois*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 1996, 338 p.
- GRISÉ, Yolande, 1982, *Le suicide dans la Rome antique*, coll. « Noésis », Montréal et Paris, Bellarmin et les Belles Lettres, 325 p.
- GUAY, Lorraine, 1992, « Géographie évolutive des nécropoles québécoises », *Frontières*, 4, 1, p. 48-50.
- HANUS, Michel, 1998, « Études sur la mort du côté de la doyenne française », *Frontières*, 11, 1, p. 33-35.
- HILLMAN, James, 1976, *Suicide and the Soul*, New York, Harper & Row, 191 p.
- JAMMES, M.-Françoise, 1983, « L'espace sacré et le sens de la mort au Québec : reliéographie du cimetière de Terrebonne », mémoire de maîtrise (sciences des religions), U. du Québec à Montréal, 110 p.
- JANKÉLEVITCH, Vladimir, 1977, *La mort*, Paris, Flammarion, 467 p.
- JEFFREY, Denis, 1994, « Approches symboliques de la mort et ritualités », *Frontières*, 6, 3, p. 9-12.
- \_\_\_\_\_, 1996, « La présence du corps », *Foi et culture*, 30, 147, p. 3-8.
- KÜBLER-ROSS, Elisabeth, 1969, *On Death and Dying*, New-York, Macmillan, n.p.n.d.
- \_\_\_\_\_, 1975, *The Final Stage of Growth*, Englewood Cliffs (N. J.), Prentice Hall, 181 p.
- LAPOINTE, Guy, 1985, « La mort, une question intenable ? », dans G. COUTURIER (dir.), p. 11-27.
- LAPOINTE, Roger, 1985, « L'héroïsation de Gilles Villeneuve », dans Raymond LEMIEUX et Réginald RICHARD (dir.), 1985, p. 177-188.
- \_\_\_\_\_, 1992, *L'homicide dans l'humain*, Chicoutimi, Éditions Sapientia, 116 p.

- LAROCQUE, Michel, 1983, « Le suicide comme discours ultime. Approche religieuse du suicide chez Hubert Aquin », mémoire de maîtrise (sciences des religions), U. du Québec à Montréal, 125 p.
- LAROSE, Serge, 1985, « Des représentations haïtiennes de la mort », *Frontières*, 3, 3, p. 18-22.
- LAROUCHE, Jean-Marc, 1990, « Religion, éthique et spiritualité dans les soins palliatifs », *Frontières*, 3, 2, p. 45-47.
- , 1991, *Éros et Thanatos sous l'œil des nouveaux clercs*, Montréal, VLB, 202 p.
- , 1998, « À l'ombre d'une in-discipline. Statut et portée de la thanatologie », *Frontières*, 11, 1, p. 21-24.
- LAVOIE, Jean-Jacques, 1995, « Le cimetière dans la tradition juive », *Frontières*, 7, 3, p. 28-31.
- , 1999a, « Le séjour des morts dans l'Antiquité juive », *Frontières*, 11, 3, p. 31-34.
- , 1999b, « Peut-on parler d'une obligation absolue de vivre ? Esquisse d'une éthique juive et chrétienne », *Frontières*, 12, 1, p. 17-22.
- LEMIEUX, Raymond, 1982, « Pratique de la mort et production sociale », *Cahiers d'anthropologie de l'Université Laval*, 6, 3, p. 25-44.
- , 1985, « L'écriture du cimetière », dans Raymond LEMIEUX et Réginald RICHARD (dir.), 1985, p. 235-254.
- , 1992, « Retrouver le sens du rituel », *Frontières*, 4, 1, p. 6-11.
- LEMIEUX, Raymond et Réginald RICHARD (dir.), 1985, *Survivre... La religion et la mort*, Cahiers de recherche en sciences de la religion, 6, Montréal, Bellarmin, 285 p.
- LESSARD, Michel, 1995, « L'espace des défunts au Québec », *Frontières*, 7, 3, p. 13-17.
- LIGHTSTONE, Jack, 1985, « The Dead in Late Antique Judaism : Homologies of Society, Cult and Cosmos », dans Raymond LEMIEUX et Réginald RICHARD (dir.), 1985, p. 51-80.
- LUSSIER, Roger, 2000, « La mort lyrique. Éléments en vue d'une problématisation des représentations de la mort chez les aînés du babyboom au Québec », mémoire de maîtrise (sciences des religions), U. du Québec à Montréal, 120 p.
- MARCAURELLE, Roger, 1999, « Transcender la mort et... la vie : le yoga et l'attachement à la vie », *Frontières*, 11, 3, p. 51-53.
- MÉNARD, Guy, 1989, « Une spiritualité au temps du sida », *Frontières*, 2, 2, p. 12-17.
- METTAYER, Arthur, 1985, « L'envers de la mort », dans Raymond LEMIEUX et Réginald RICHARD (dir.), 1985, p. 35-50.
- MIRON, Thérèse et Denis SAVARD, 1990, « Les croyances d'un groupe d'intervenants », *Frontières*, 3, 2, p. 10-13.
- MIRON, Thérèse et Luce DES AULNIERS, 1998, « Mythe autour d'un homme public : le décès de Robert Bourassa », *Frontières*, 10, 2, p. 50-53.
- MORIN, Edgar, 1970 [1951], *L'homme et la mort*, Paris, Seuil, 372 p.
- OUMET, Lucie, 1998, « Agochin Atiskein : le festin des âmes », *Frontières*, 10, 2, p. 21-26.
- PARENT, Rémi, 1996, *La vie, un corps à corps avec la mort*, Montréal, Éditions Paulines, 110 p.
- PARADIS, Louise Iseult, 1999, « Le soleil aztèque était-il vampire ? Ou la mort féconde », *Frontières*, 11, 3, p. 25-30.
- PIERRE, Jacques, 1986, « Les représentations de la mort : analyse structurale du deuil », dans Yvon DESROSIERS (dir.), *Religion et culture au Québec — Figures contemporaines du sacré*, Montréal, Fides, p. 343-364.

- \_\_\_\_\_, 1990, « Régression et transformation : le paradoxe dans la lettre d'adieux », dans Éric VOLANT (dir.), 1990, p. 161-228.
- PINA, Christine, 1999, « Lady Di et Mère Teresa : deux saintes cathodiques », « *Postmodernité et religion* », *Religiologiques*, 19, p. 79-95.
- POP, Mihai, 1991, « Le mythe du grand voyage dans les chants des cérémonies funèbres romaines », *Frontières*, 3, 3, p. 60-64.
- RICHARD, Réginald, 1985, « De la dépouille mortelle à la sacralisation du corps : de la religion à la thanatologie », dans Raymond LEMIEUX et Réginald RICHARD (dir.), 1985, p. 219-234.
- \_\_\_\_\_, 1990, « Psychologie de la religion : vingt ans de recherche francophone au Québec et au Canada », *Sciences religieuses / Studies in Religion*, 21, 3, p. 257-272.
- ROBILLARD, Edmond, 1983, *Québec Blues. Réflexions chrétiennes sur le suicide*, Montréal, Éditions Paulines, 173 p.
- ROCHAIS, Gérard, 1999, « Le sort de ceux qui sont morts avant la venue du Seigneur : selon la première lettre de Paul aux Thessaloniens », *Frontières*, 11, 3, p. 35-38.
- ROUSSEAU, Louis, 1991, « Les ondes de choc d'un meurtre collectif : Polytechnique (6 décembre 1989) », *Frontières*, 4, 2, p. 5-10.
- SAMONÀ, Giuseppe, 1998, « L'affrontement et l'inachevé. Propos recueillis auprès de Edgar Morin », *Frontières*, 11, 1, p. 7-11.
- SANTERRE, Renaud, 1991, « Les funérailles d'État de René Lévesque et d'Henriette d'Angleterre », *Frontières*, 4, 1, p. 22-27.
- SAVARD, Denis, 1985, « Croyances en l'immortalité et sentiment d'éternité », dans Raymond LEMIEUX et Réginald RICHARD (dir.), 1985, p. 189-206.
- \_\_\_\_\_, 1996, « Les soins palliatifs », dans Serge BUREAU (dir.), 1996, p. 179-190.
- SAINT-GERMAIN, Christian, 1992, « L'instant de la mort ou le corps à mourir », « *Sur le chemin de la mort* », *Religiologiques*, 4, p. 97-110.
- STOICU, Gina, 1998, « Les funérailles d'une princesse de la fascination : ritualisation médiatique de la mort de Lady Di », *Frontières*, 10, 2, p. 50-53.
- SUTTO, Claude (dir.), 1979, *Le sentiment de la mort au Moyen-Âge*, Montréal, Éditions Univers, 230 p.
- THOËR-FABRE, Christine, 1998, « Tendances anglaises et américaines », *Frontières*, 11, 1, p. 25-27.
- THOMAS, Louis-Vincent, 1980 [1975], *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot, 538 p.
- \_\_\_\_\_, 1991, *La mort en question*, Paris, L'Harmattan, 536 p.
- \_\_\_\_\_, 1996, « L'entretien avec le thanatologue », dans Serge BUREAU (dir.), 1996.
- \_\_\_\_\_, 1998, « Louis-Vincent Thomas ou l'Occident revisité », *Frontières*, 11, 1, p. 15-20.
- TREMBLAY, Paul, 1995, *Les saisons à venir. La mort et l'au-delà*, Québec, Anne Sigier, 138 p.
- \_\_\_\_\_, 1996, « Un rituel débordé par la vie », *Foi et culture*, 30, 147, p. 33-38.
- VOLANT, Éric, 1991, « Éthos, demeure pour la vie mortelle », « *Sur le chemin de la mort* », *Religiologiques*, 4, p. 157-182.
- \_\_\_\_\_, 1992, *Jeux mortels et enjeux éthiques*, Chicoutimi, Éditions Sapientia, 139 p.
- \_\_\_\_\_, 1996, « La mort, un déficit à combler », *Foi et culture*, 30, 147, p. 9-12.
- VOLANT, Éric (dir.), 1990, *Adieu, la vie... Étude des derniers messages laissés par des suicidés*, Montréal, Bellarmin, 336 p.
- VOLANT, Éric, Joseph-J. LÉVY et Denis JEFFREY (dir.), 1996, *Les risques de la mort*, Montréal, Éditions du Méridien, 398 p.

- VOVELLE, Michel, 1996, « La mort dans l'histoire », dans Serge BUREAU (dir.), 1996, p. 16-25.
- \_\_\_\_\_, 1998a, *La mort et l'Occident : de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard, 793 p.
- \_\_\_\_\_, 1998b, « Petite histoire d'un immense décodage (entrevue, avec Luce DES AULNIERS) », *Frontières*, 11, 1, p. 12-14.
- ZIEGLER, Jean, 1978 [1975], *Les vivants et la mort*, Paris, Seuil, 312 p.