

## Réseaux transnationaux, familles immigrantes et deuils Transnational Networks, Immigrant Families and Mourning

Lilyane Rachédi, Josiane Le Gall et Véronique Leduc

Numéro 64, automne 2010

Les réseaux familiaux transnationaux : nouvelles familles, nouveaux espaces de citoyenneté ?

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1001408ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1001408ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

### Résumé de l'article

L'article développe la spécificité des liens transnationaux qui sont mobilisés à l'occasion de décès chez les familles immigrantes endeillées au Québec. Nos objectifs sont surtout de susciter des réflexions issues de quelques données de la littérature et de différentes recherches sur le sujet. Pour ce faire, le contenu propose de croiser des éléments de l'immigration, plus spécifiquement la migration transnationale, les rituels et l'importance des liens transnationaux chez les familles endeillées.

### Éditeur(s)

Lien social et Politiques

### ISSN

1204-3206 (imprimé)

1703-9665 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

### Citer cet article

Rachédi, L., Le Gall, J. & Leduc, V. (2010). Réseaux transnationaux, familles immigrantes et deuils. *Lien social et Politiques*, (64), 175–187.  
<https://doi.org/10.7202/1001408ar>

# Réseaux transnationaux, familles immigrantes et deuils

Lilyane Rachédi, Josiane Le Gall et Véronique Leduc

En voulant étayer le croisement entre immigration et deuil, nous avons rapidement constaté un manque majeur dans la littérature canadienne. À notre connaissance, peu d'études ont été menées au Québec et au Canada sur la réalité migratoire croisée à la mort et au deuil. L'Europe est tout autant silencieuse par rapport à ces chevauchements. En effet, Clavendier (2009) souligne et déplore le manque de recherches systématiques sur la mort et les immigrants même si, déclare-t-elle, les études vont «se pencher sur d'autres objets que la mort, même si le retour au pays (Chaïb, 2002; Petit, 2002) et les carrés musulmans (Aggoun, 2004; Chaïb, 2003) s'immiscent parfois dans les discussions» (2009: 228). Plus encore, lors de décès dans le pays d'origine ou dans le pays d'accueil, les questions des liens entre les membres du pays d'origine et ceux du pays d'accueil, à la suite

de cet événement-clé du cycle de vie, suscitent encore peu d'intérêt. Pourtant, l'introduction du transnationalisme dans les études remonte au début des années 1990. À cette époque, les anthropologues Glick-Schiller, Basch et Blanc-Szanton ont dégagé cette notion en réaction aux visions traditionnelles de l'incorporation des migrants, où l'accent est placé exclusivement sur la relation entre ces derniers et le pays hôte. Les auteures donnent la définition suivante du transnationalisme: «We have defined transnationalism as the processes by which immigrants build social fields that link together their country of origin and their country of settlement. Immigrants who build such social fields are designated "transmigrants". Transmigrants develop and maintain multiple relations, familial, economic, social, organizational, religious, and political that span borders. Transmigrants

take actions, make decisions, and feel concerns, and develop identities within social networks that connect them to two or more societies simultaneously» (Glick-Schiller *et al.*, 1992: 1-2).

Il existe donc peu de repères scientifiques sur ce croisement entre l'immigration, le deuil et les liens transnationaux. Compte tenu de ce fait, nous souhaitons souligner la complexité de cette intersection. D'abord, parce qu'il existe une littérature abondante sur chacun des concepts lorsqu'ils sont traités de manière isolée. Ensuite, parce que plusieurs aspects de ces concepts ne sont pas propres ni exclusifs aux immigrants. Par exemple, le vieillissement de la population, les solidarités intergénérationnelles et la ritualisation du deuil s'inscrivent dans des tendances générales. Enfin, cette complexité nous oblige à maintenir un regard dynamique, orienté

vers les liens dans la société d'émigration et d'immigration, au cœur de l'événement de la mort et du deuil. Notre logique s'inscrit dans la perspective de Diminescu (2002), qui insiste sur la participation des migrants à une variété de réseaux sociaux, nationaux et transnationaux, et nous supposons que le moindre «accident», qu'il ait lieu ici, là-bas ou ailleurs, aura un impact sur les liens.

À l'instar de plusieurs sociétés, au Canada, les immigrants constituent un pourcentage important de la population. L'immigration est familiale, permanente et amenée à vieillir. Par ailleurs, une diversité religieuse semble aussi, en partie, «importée» dans les sociétés d'accueil. Ces aspects feront l'objet d'une première section qui permettra de dresser un bref portrait pour contextualiser notre sujet. Pour illustrer la diversité qui touche les sociétés contemporaines, nous prendrons l'exemple du Québec. Dans cette même section, nous soulignerons la place des religions et plus spécifiquement la part des rituels dans le processus de deuil. Nous nous questionnerons alors sur la prise en compte du religieux dans les programmes des services

sociaux et de la santé. Dans une deuxième section, au sein des rites locaux et transnationaux, nous insisterons sur la place des liens transnationaux au moment du deuil et nous verrons qu'ils occupent des fonctions importantes dans le processus de deuil. Enfin, dans une dernière section, nous nous attarderons sur le deuil vécu dans la famille, deuil qui a des conséquences sur la dynamique familiale, les rôles et la place de chacun. Ceci nous permettra de montrer que les familles et les réseaux transnationaux ont une fonction essentielle dès l'annonce du décès et dans le deuil.

### **Immigrations, religions, rituels et deuils**

La mobilité et l'immigration sont une tendance planétaire. Nous savons que des couloirs spécifiques se dessinent dans les pays pourvoyeurs d'immigrants et dans ceux qui accusent un exode de leurs nationaux. Ces mouvements migratoires sont très sensibles à la mondialisation de l'économie et aux conflits politiques. Ils se caractérisent aussi par une diversification des populations au sein des sociétés dites «homogènes». À cette tendance s'ajoute une autre réalité mondiale, celle du vieillissement des populations. Au Canada, le nombre d'aînés «devrait passer de 4,2 millions à 9,8 millions entre 2005 et 2036, et la part des aînés dans la population devrait presque doubler, soit de 13,2 % à 24,5 % [...]. Le vieillissement de la population se poursuivra entre 2036 et 2056, mais à un rythme moins rapide. Au cours de cette période, le nombre d'aînés devrait augmenter de 9,8 millions à 11,5 millions et leur part de l'ensemble

de la population, de 24,5 % à 27,2 % » (Statistique Canada 2007: 12). Désormais, la mobilité et le vieillissement constituent deux tendances prononcées de nos sociétés contemporaines. Mais qu'en est-il spécifiquement de la diversité au Canada ?

### *La diversité au Canada*

C'est véritablement à partir des années 1990 que le Canada connaît une diversification des pays de provenance des immigrants. Bhimani et Acorn (1998) ont établi un «top 5» des pays d'origine des immigrants. Ainsi en 1967, les personnes immigrantes au Canada étaient principalement originaires de Grande-Bretagne, d'Italie, des États-Unis, d'Allemagne et de Grèce. En 1995, elles provenaient plutôt de Hong-Kong, d'Inde, des Philippines, de Chine et du Sri Lanka. Depuis le milieu du 20<sup>e</sup> siècle, le Québec, quant à lui, connaît une vague d'immigration tout autant diversifiée et «sans précédent, diversité qui s'amplifiera autour des années 1980» (Legault et Raché, 2008: 13). La nouvelle migration provient essentiellement d'Asie du Sud, de Chine, des pays arabes ou d'Europe de l'Est. Elle s'inscrit dans un contexte de mondialisation et de changement social rapide (Olazabal *et al.*, 2010).

En 2008, le Québec a accueilli 45 264 personnes immigrantes, soit plus de 11,5 % de la population totale du Québec, la proportion la plus forte jamais constatée dans l'histoire de la province. Cette proportion était de 9,9 % au recensement de 2001 (MICC, 2009). La région de Montréal continue de regrouper la grande

majorité des immigrants résidant au Québec, soit 86,9 % (*ibid.*). D'après les dernières prévisions démographiques, cette tendance va en s'accroissant.

Cette augmentation et cette diversification de l'immigration entraînent plusieurs enjeux sociaux et transformations sociales. D'abord, un vieillissement de la population, un *death boom* (St-Onge, 2004) qui n'est pas que le fait des baby-boomers, mais aussi celui des personnes immigrantes qui parviennent au seuil de la mort. Ainsi, au Canada, «en 2001, 28,6 % des personnes âgées de 65 à 74 ans et 28 % de celles âgées de 75 à 84 ans étaient des immigrants [...]. Cette proportion était de 21,3 % dans le groupe d'âge de 25 à 45 ans» (Statistique Canada, 2007: 23). Quant au Québec, il compte 12,1 % d'ânés qui sont des immigrants. Dans ce pourcentage, comme le soulignent Olazabal *et al.* (2010), il est très important de bien différencier les personnes âgées qui ont vieilli dans la société d'accueil de celles qui étaient déjà âgées et qui ont été parrainées par leur famille.

Ajouté au fait que les immigrants vieillissent, nous assistons à l'émergence d'une configuration religieuse différente, due en partie à cette immigration, car le pluralisme religieux n'est pas le seul fait de la migration. En effet, le Québec contemporain, comme le Canada, se caractérise par un dynamisme religieux inédit (Therrien, 2005). Ainsi, Beyer (2005) déclare : «l'augmentation du pluralisme religieux au Canada accuse la présence croissante de religions non chrétiennes. Par ailleurs, l'immigration modifie également la composition

interne de la pluralité chrétienne au Canada» (p. 14). Actuellement, les tendances observées indiquent que le judaïsme, qui était la première religion non chrétienne au Canada jusque dans les années 1960, a perdu du terrain au profit d'une expansion de l'islam, de l'hindouisme, du bouddhisme et par la suite du sikhisme (*ibid.*). Au Québec, c'est surtout sur l'île de Montréal que les chiffres sont plus éloquentes : «à Montréal, comme dans l'ensemble du pays, les musulmans n'ont dépassé les juifs qu'au cours de la dernière décennie, à la faveur d'une augmentation rapide des adeptes de l'Islam et d'une diminution graduelle de la population juive. Les hindous et les bouddhistes voient leur effectif augmenter également» (Beyer, 2005: 27). De plus, dans l'ensemble, les immigrants sont généralement plus pratiquants que les natifs, bien qu'on y observe une grande diversité au niveau de la religiosité.

Cela dit, il convient de préciser que le processus migratoire peut modifier le rapport à la religion et aux croyances. En effet, dans un pays donné, les connaissances sur les pratiques culturelles ou religieuses s'avèrent largement insuffisantes pour comprendre les pratiques des personnes immigrantes, d'autant plus que chacun a un rapport différent aux pratiques culturelles ou religieuses. Ainsi, dans une recension récente des écrits sur la religion et les immigrants, Cadge et Ecklund (2007) insistent sur la nécessité de comprendre comment les individus vivent leur religion à l'extérieur des contextes religieux et ils constatent le manque d'études sur ce qu'elles nomment «la religion vécue». Par

ailleurs, les quelques travaux empiriques sur les pratiques, croyances et rituels de groupes religieux implantés au Québec depuis les années 1960 soulignent la pertinence de la religion comme symbolique significative, mobilisatrice de liens sociaux et comme dimension identitaire pour de nombreux natifs et migrants (Fortin *et al.*, 2008; Le Gall, 2005; Lemieux, 2002; Mossière et Meintel, 2010). Pour faire suite à ce bref portrait démographique et religieux, nous pouvons maintenant nous questionner sur leur lien ou leur rapport avec la mort et le deuil.

### *Religion et rituels : leur part dans le processus de deuil*

Afin de préciser la pertinence de considérer la religion et la mort, nous devons fournir quelques définitions. La religion nous intéresse dans la mesure où elle distingue le profane du sacré. Ainsi, nous associons la religion aux rites et rituels, en ce sens que la pensée religieuse intègre «les croyances et les rites. Les croyances religieuses sont des représentations qui expriment la nature des choses sacrées et les rapports qu'elles soutiennent, soit les unes avec les autres, soit avec les choses profanes. Les rites sont des règles de conduite qui prescrivent comment l'homme doit se comporter avec les choses sacrées» (Segalen, 2009: 16). Par rite ou rituel, nous entendons «un ensemble d'actes formalisés, expressifs, porteurs d'une dimension symbolique. Le rite est caractérisé par une configuration spatio-temporelle spécifique, par le recours à une série d'objets, par des systèmes de comportements et de langages spécifiques, par des signes embléma-

tiques dont le sens codé constitue l'un des biens communs d'un groupe» (*Ibid*: 25-26). La théorie des rites de passage de Van Gennep montre comment, du berceau au tombeau, les rites accompagnent l'individu pour passer d'un état à un autre. Pour ce qui est de la mort, les études montrent que les rituels religieux ont une fonction essentielle avant le décès, au moment du décès et dans le processus de deuil. «L'enjeu des rites, rites traditionnels mais également rites profanes de la quotidienneté (Javeau, 2000), est de mettre la mort à distance en lui conférant ce statut d'altérité (Baudry, 1999a). Ils instituent cet écart indispensable entre vivants et morts, dotant les vivants de la charge de séparation» (Clavandier, 2009: 212). En ce sens, Thomas déclare que le propre du rituel «est de créer une mobilisation autour d'un projet vécu collectivement (avant et après la mort) qui conduit à sa mise en œuvre effective. Par la voie de la symbolisation, le rite a pour fonction de rassurer» (cité dans Clavandier, 2009: 204).

De nombreux anthropologues et sociologues qui se sont penchés

sur les rites funéraires ont mis en évidence trois fonctions essentielles de ce type de rites: «accompagner le corps et l'esprit, l'âme du défunt durant ces périodes transitoires incertaines et périlleuses de la mort et de l'immédiat après-mort jusqu'au repos éternel, aider les survivants endeuillés, et surtout les proches, dans l'expression de leur douleur et enfin ressouder la cohésion sociale mise en cause par la disparition d'un de ses membres» (Hanus, 2000: 21). Dans le processus de deuil, empreint de souffrance complexe et durable, le rite aurait une fonction thérapeutique (Thomas, 2000). Plusieurs auteurs pensent aussi que les croyances religieuses et «les rites funéraires peuvent faciliter le parcours du deuil» (Héту, 1989: 199). Pour Héту (1989), cette facilitation du deuil s'exprimerait de plusieurs façons. Les rites invitent les survivants à intégrer la réalité du corps mort (exposition du corps, cortège vers le cimetière, etc.). Ils ont des fonctions d'exutoire (expression de la peine, douleur, etc.) et ordonnent le «chaos» (par l'évocation du souvenir du défunt lors de l'homélie). Enfin, ils soutiennent les endeuillés (rassemblement, solidarité, entraide, par exemple dans le partage du repas après la cérémonie, avec les mots de réconfort). Le sens des rituels dans le deuil est donc fondamental. On comprendra aussi que le rite ne peut pas être la pratique exclusive des immigrants.

Suite à ce survol du rôle des rituels dans la mort et le deuil, des préoccupations émergent dans le champ des programmes des services sociaux et de la santé, plus particulièrement en ce qui con-

cerne la possibilité de respecter des rituels religieux dans une société dite laïque.

### *Services gouvernementaux et religion: des associations positives et possibles?*

La liberté de religion est un droit garanti par la Charte canadienne des droits et libertés et par la Charte québécoise des droits et libertés de la personne. Le cadre légal reconnaît aussi «le droit pour la communauté religieuse de construire et de posséder un lieu de culte pour se réunir et pratiquer les rites de ses croyances religieuses» (Therrien, 2005: 77). L'adaptation des services sociaux et de santé à la diversité religieuse fait partie intégrante de la législation canadienne et québécoise. Au Québec, les établissements, dans leur ensemble, ont pour fonction «d'assurer la prestation de services de santé ou de services sociaux de qualité qui soient continus, accessibles, sécuritaires et respectueux des droits des personnes et de leurs besoins spirituels, qui visent à réduire ou à solutionner les problèmes de santé et de bien-être et à satisfaire les besoins des groupes de la population» (LSSS, 2006). Parce qu'ils adhèrent aux principes énoncés dans les chartes des droits et libertés qui s'appliquent au Québec, ils doivent également respecter les droits garantis par celles-ci et prodiguer des soins et des services accessibles et convenant à tous, dans une perspective d'équité et de justice sociale (CSSS de la Montagne, 2007). Dans le domaine du service social, l'obligation des établissements de respecter la liberté d'expression religieuse de leur clientèle ne pose

pas de problème et très peu de litiges se judiciairisent (Azdouz, 2007). Toutefois, la grande diversité des mandats des organisations, des orientations de l'établissement ou encore des politiques publiques et enfin celle des croyances et des pratiques religieuses des clientèles, interdit une approche uniforme des services sensibles à la diversité religieuse.

D'autres études, principalement aux États-Unis, témoignent de l'impact des croyances religieuses sur la décision d'accepter des soins de santé, et sur les modes d'utilisation et l'accessibilité des services, tant chez les populations natives que chez les immigrants (entre autres, Koenig *et al.*, 2001). Par exemple, la religion influencerait la façon dont les immigrants consultent les institutions socio-sanitaires publiques et leurs prises de décision en matière de santé (Barnes et Sered, 2005), ce que tendent à montrer les résultats préliminaires d'une étude en cours sur l'utilisation des services de santé en périnatalité (Fortin, Le Gall *et al.*, IRSC).

Par ailleurs, plus particulièrement dans le domaine des institutions sanitaires, il est intéressant de souligner qu'au Québec peu de chercheurs se sont penchés sur le lien entre la religion et la santé (Battaglini, 2005). Toutefois, on sait que lorsque la dimension religieuse est incluse dans les recherches en santé, principalement aux États-Unis, elles examinent surtout son influence et soulignent le plus souvent le lien favorable entre la pratique religieuse et le bien-être des personnes (entre autres, Chatters, 2000; Cochrane, 2006), ce que confirment les données de 1998 de

l'enquête sociale et de santé de Santé Québec consacrée à la religion (Lacombe *et al.*, 2002). Différentes explications ont été avancées pour expliquer le meilleur état de santé des personnes croyantes ou pratiquantes, y compris les attitudes positives, les réseaux de soutien et des comportements prohibés ou encouragés (Chatters, 2000). Par contre, dans certaines circonstances, la religion peut aussi représenter un facteur de risque pour la santé (Chatters, 2000). De plus, la diversité religieuse de la population se manifeste par de multiples conceptions religieuses de la santé, de la maladie et de la souffrance, des besoins et des attentes de santé spécifiques. Celles-ci renvoient à des rites de guérison propres à chaque religion qui ont amené de plus en plus de chercheurs à étudier ces pratiques dans les sociétés occidentales (Barnes et Sered, 2005). Toutes ces études, soulignant les multiples liens entre la religion, la santé et le bien-être, témoignent une fois de plus de la possibilité que le religieux traverse nombre d'institutions socio-sanitaires, notamment autour de la maladie et de la mort des individus. La mort et le deuil, événements majeurs de l'existence humaine, révèlent généralement une dimension existentielle. Si la quête de sens a souvent été reléguée exclusivement aux domaines spirituel et religieux, ces derniers sont appelés à être intégrés aussi dans le réseau de la santé et des services sociaux. Il y a également nécessité de prévoir des programmes de formation des professionnels et du personnel qui travaillent auprès des populations diversifiées. En ce sens, Gariépy insiste, quant à lui, sur la forma-

tion universitaire en pastorale de la santé: «L'Association canadienne pour la pratique et l'éducation de la pastorale (ACPEP) est confrontée à un grand défi, celui de développer des normes scolaires et cliniques afin d'accueillir des intervenants provenant de religions non chrétiennes» (Gariépy, 2005:162).

Au-delà du religieux, du rôle et du sens des pratiques, de leur place au sein des services de santé et des services sociaux dans la société d'accueil, que savons-nous des rituels en immigration? Quel est leur sens et leur rôle? Sont-ils transformés, etc.?

### **Rituels et immigration: de la nécessité de se pencher sur le transnational**

Les études sur les rituels pratiqués par les immigrants dans le pays de résidence ont souligné les sens multiples que peuvent revêtir ces activités. Les rites de passage (naissance, mariage, mort) sont des moments importants dans le processus d'installation des migrants. Ces rituels permettent de rassembler amis et parents, mais aussi de créer un sens d'appartenance à une communauté. Quelques études sur la pratique des rituels religieux en contexte migratoire montrent comment ces rituels sont l'occasion d'augmenter la sociabilité des fidèles et de renouer les liens entre les migrants. Par exemple, les fréquentations à la mosquée encouragent les rencontres et augmentent la solidarité dans le groupe (Andezian, 1989). Certains auteurs ont montré comment, pour les migrants, les rituels pouvaient «réconcilier» le passé et le présent dans la nou-

velle société (Andezian, 1986; Werber, 1986). Les recherches ont également souligné le rôle des rituels dans la construction de l'identité des migrants, alors que les célébrations constituent des occasions de réaffirmer et d'éprouver son appartenance au groupe. Elles sont autant de ressources symboliques mobilisées pour signifier l'existence de ce groupe et de sa culture (Hily et Meintel, 2000). En dépit de la centralité de ces rituels dans la vie des migrants, il n'en demeure pas moins qu'il existe peu d'études approfondies sur leur signification.

#### *Émergence des rituels transnationaux en contexte migratoire*

Les travaux portant sur les rituels pratiqués par les immigrants dans le pays de résidence n'accordent pas d'attention aux liens transnationaux tissés à l'occasion de ces événements ni au sentiment d'appartenance au pays d'origine. Gardner et Grillo (2002), dans un numéro spécial sur les rituels transnationaux, notent qu'en comparaison de la célébration de rituels en contexte de migration, la participation des migrants à des

rituels dans le pays d'origine a été beaucoup moins étudiée. Pourtant, les nouvelles technologies permettent des échanges au-delà des frontières et entraînent la délocalisation des rituels.

Quelques travaux ont porté sur la participation des migrants à des fêtes et à des cérémonies dans leur pays d'origine au cours de leurs vacances estivales ou lors de leur retour définitif (Charbit *et al.*, 1997; Gardner, 1993; Mand, 2002; Salih, 2002). L'établissement de liens transnationaux au cours de rituels n'implique pas nécessairement un va-et-vient entre les frontières. Les fêtes et les cérémonies en contexte de migration servent également de prétexte à des contacts avec des personnes dans le pays d'origine, renforçant ainsi ce lien. En fait, à l'occasion de ces événements, les migrants téléphonent aux membres de leurs familles et à leurs amis dispersés dans le monde. Ces rituels donnent généralement lieu à des rassemblements familiaux qui facilitent les échanges.

Des auteurs insistent sur la fonction identitaire de ces déplacements et sur leur rôle dans l'appartenance des migrants. Les fêtes et les cérémonies, notamment en raison de leur nature publique, apparaissent comme un des moyens les plus appropriés pour marquer l'appartenance à plusieurs sociétés. Pour Gardner et Grillo (2002), l'étude des rituels transnationaux offre une avenue importante pour comprendre la relation entre l'espace, la culture, l'ethnicité et le genre parmi les migrants dans un monde transnational. Dans une étude sur les funérailles de migrants du Bangladesh en Grande-

Bretagne, Gardner (2002) montre comment ces rituels nous en apprennent sur la conceptualisation de l'espace et de l'appartenance. Quant à Salih (2002), elle analyse la célébration de mariages dépendant des vacances au pays d'origine de migrants marocains vivant en Europe. Elle suggère que ces rituels sont un moyen de comprendre la formulation et la construction des identités par les migrants: «Migrants operate in a transnational division of ritual space, which involves a distribution of symbolic and economic resources across countries through practices that construct Morocco and Italy as simultaneously crucial in the cultural and political economy of migrants' lives».

Maintenant, concernant plus spécifiquement la mort et le deuil, quelles seraient alors les spécificités de la mort à distance en rapport avec les pratiques funéraires?

#### *La mort d'un proche de l'immigrant au pays d'origine et la mort de l'immigrant au pays d'accueil: des rites aux funérailles transnationales*

Les rituels entourant le décès d'un migrant ou celui d'un membre de sa famille au pays d'origine ou ailleurs se trouvent affectés par les liens transnationaux. Les rituels peuvent ainsi se dérouler à la fois dans le pays d'origine et dans le pays hôte, d'où leur caractère multisite.

Des auteurs qui se sont intéressés aux pratiques funéraires dans différents pays ont montré comment l'implication des migrants a pour conséquence de modifier les pratiques funéraires dans le pays

d'origine pour y inclure des éléments transnationaux. Les migrants jouent souvent un rôle important dans les funérailles des membres de leur famille qui ont lieu dans le pays d'origine, que ce soit dans l'organisation, dans le financement ou dans le déroulement des cérémonies. Au décès de ces personnes ont lieu de nombreux échanges téléphoniques pour informer, offrir ses condoléances et organiser les funérailles. Une chaîne s'organise pour joindre la famille au pays ainsi que les amis et connaissances dispersés dans le monde. Dans une étude sur les Ghanéens aux Pays-Bas, Mazzucato *et al.* (2006) montrent comment la circulation de l'information et l'ordre dans lequel les nouvelles sont diffusées relèvent non seulement des traditions mais aussi de la technologie et des ressources économiques. Généralement, au Ghana, lorsque survient un décès, les gens du village doivent être informés en premier, tout comme les aînés de la famille. Toutefois, lorsque la famille est dispersée dans le monde, cette tradition se trouve modifiée pour s'adapter au contexte transnational. Les migrants sont souvent informés les premiers, parce qu'on se tourne vers eux pour financer les funérailles, mais aussi parce que les coûts des appels en Europe sont moins élevés qu'au Ghana.

Pour les migrants, la mort d'un parent au pays d'origine, souvent précédée par la maladie, représente généralement une tragédie, un moment que l'on appréhende avec inquiétude. Le migrant n'est pas toujours en mesure de retourner dans son pays d'origine pour assister aux obsèques. Le coût du voyage et les moyens financiers

limitent les déplacements, tout comme les raisons professionnelles (quitter son emploi pour plusieurs jours) ou médicales (difficulté pour les personnes âgées ou malades de se déplacer). Les parents d'enfants d'âge scolaire ou préscolaire peuvent aussi rencontrer des difficultés (faire manquer l'école à leur enfant ou voyager avec plusieurs enfants en bas âge). Il n'est pas toujours possible de quitter précipitamment le pays: l'obtention de visas ou autres modalités administratives peuvent nécessiter de longues démarches. Dans certains cas, une personne ne peut se déplacer en raison de son statut (réfugié, sans-papiers, etc.). Dans les situations où les migrants n'assistent pas aux cérémonies dans le pays, ils peuvent souligner la mort d'un proche en organisant un rituel dans le pays hôte (par exemple, prières aux morts, messes, etc.). Pourette (2002) souligne comment, pour les migrants de la Guadeloupe en France, la fête de la Toussaint demeure chaque année l'occasion d'honorer leurs morts en assistant à des messes, en récitant des prières et en allumant des bougies à leur domicile.

Les migrants dépensent souvent une somme importante pour financer les obsèques d'un proche. Mazzucato *et al.* (2006) examinent comment la migration a un impact sur les dépenses entourant les funérailles qui se déroulent au Ghana: comment l'argent est dépensé, comment les dépenses sont organisées sur plusieurs lieux géographiques et quel rôle l'argent investi par les migrants aux Pays-Bas joue un rôle dans les relations transnationales entre les migrants et leur pays d'origine.

ne. Gardner (2002), qui s'est penchée sur l'aspect transnational des cérémonies funéraires au Bangladesh, a aussi montré comment les pratiques entourant celles-ci sont affectées par la migration. Dans bien des cas, ce sont les migrants qui financent les activités entourant les funérailles (Gardner, 2002; Mazzucato *et al.*, 2006).

En contexte de migration, on assiste généralement à un aménagement des pratiques funéraires. Selon Petit (2005), les pratiques funéraires du pays d'origine, elles-mêmes susceptibles de se modifier, ne peuvent se transposer identiquement en contexte migratoire du fait des nombreuses contraintes liées au nouveau cadre de vie. Il s'ensuit ce qu'elle nomme des «bricolages rituels». Des compromis adoptés par les migrants pour ne pas rompre avec les traditions du pays d'origine actualisent des formes de rapatriement symbolique: pour des immigrants sénégalais en France, on assiste à l'envoi de la valise mortuaire au village afin qu'elle serve de support aux funérailles (Petit, 2002).

Qu'en est-il alors du processus de deuil quand les morts et les familles sont à distance? Cette aide s'exprime-t-elle de part et d'autre? Les liens familiaux et transnationaux demeurent-ils extérieurs à cet événement tragique?

### **Deuil et familles immigrantes**

Le deuil est un processus qui comporte «de la peine, de la souffrance et du temps» (Hanus, 2002: 636). Si le deuil est un phénomène universel, les expressions du deuil varient selon les cultures autour du monde. Bien que, dans plu-



sieurs cultures, la colère et la peur peuvent accompagner la perte, il y a une diversité de réactions et d'attitudes par lesquelles les individus, les familles et les communautés vont exprimer leur deuil.

De nombreux facteurs peuvent influencer le travail de deuil: le type et les circonstances du deuil (mort par génocide, par suicide, par maladie, mort d'un enfant, etc.); la relation existant entre l'endeuillé et le défunt (conflictuelle ou non); les valeurs et les croyances personnelles, familiales, religieuses, spirituelles et socioculturelles vont aussi influencer le processus (Côté, 2000: 120). Enfin, et cela correspond plus spécifiquement aux familles immigrantes, comme nous l'avons vu précédemment, il est évident que le deuil à distance se vit différemment selon les cas (si les proches peuvent ou non se rendre dans le pays d'origine; les coûts du voyage, les contraintes administratives – obtention d'un visa –, les conflits ou catastrophes naturelles empêchant le retour, la présence d'enfants en bas âge, etc.). À ce sujet, la littérature montre que l'endeuillé qui n'a pu voir le corps de la personne défunte peut vivre un

processus de deuil plus difficile. De plus, de nombreux auteurs ont montré combien le deuil s'inscrit aussi dans un vécu familial (Deschaux *et al.*, 1998; Hétu, 1997). Non seulement le deuil se vit en famille, mais il transforme aussi cette dernière et les liens qui la composent.

### *Le deuil: un événement et un processus familial*

Le deuil est aussi un événement familial qui commence dès l'annonce du décès et l'organisation des obsèques: choix du cercueil, soins de conservation et toilette, choix du déroulement de la cérémonie, etc. (Deschaux *et al.*, 1998). «Si le deuil, en son travail personnel intérieur, se réalise toujours dans la solitude, il ne se vit pas dans l'isolement» écrit Hanus (1998: 233). De même, la mort d'un proche fait partie de ces événements qui transforment la place et les fonctions de chacun. À ce sujet, Hétu déclare: «La majorité des pertes surviennent dans un contexte familial, et la dynamique de cette famille influence profondément la façon dont chacun des membres va vivre son deuil.» (1997: 89). Le vécu du deuil est donc familial et il transforme des liens familiaux: «Ainsi, le deuil, qui est une épreuve pour chacun, est-il également un traumatisme qui secoue l'ensemble de la famille, la structure familiale comme les relations établies entre chacun de ses membres. Et tout comme des situations inhabituelles, le deuil fait grandir celui qui le vit, le vécu familial commun de cette épreuve en approfondit les liens» (Hanus, 1998: 237). En effet, les résultats de l'étude de De Montigny (1996) et les témoi-

gnages recueillis montrent les répercussions de la mort sur la famille et combien la mort d'un des membres bouleverse la structure familiale. L'adaptation à l'absence de la personne décédée est une source de stress importante nécessitant la négociation de nouvelles règles et de nouvelles frontières afin de redéfinir la place de chacun dans la famille.

La famille immigrante, qui a déjà vécu de nombreuses pertes du fait de la migration, n'échappe pas à ces bouleversements et transformations. Vatz Laaroussi (2009) ajoute combien, pour les immigrants, il est nécessaire de sortir des conceptions traditionnelles de la famille: font partie de la famille les ascendants, les descendants, la famille élargie, parfois les amis, la communauté ethnoculturelle, religieuse, etc. Nous intégrons à cette conception de la famille les réseaux transnationaux qui, comme nous l'avons vu dans la partie précédente, sont sollicités dans la continuité, voire la transformation et l'invention de rituels funéraires et de cérémonies religieuses. Nous pensons qu'il serait intéressant de concevoir ces changements, non seulement autour des pratiques, mais au niveau relationnel dans le cas spécifique du deuil.

### *Deuil, familles immigrantes et réseaux transnationaux*

En raison du caractère familial du deuil, et sans nier qu'il réactive aussi les conflits en lien avec l'histoire de la famille, nous pouvons penser que la mort active ou réactive les liens tissés par les familles immigrantes, ici, là-bas et ailleurs. Ses membres se mobilisent et s'entraident autour du décès et du

deuil. De plus, «vivre le deuil en famille, c'est s'appuyer les uns sur les autres afin de pouvoir s'encourager dans l'acceptation de la réalité de la mort, afin de pouvoir exprimer et partager ses émotions douloureuses, son chagrin, sa peine, son désespoir, sa colère, sa détresse, son ressentiment, sa révolte, ses inquiétudes. La famille aide à l'acceptation de la réalité, temps essentiel mais combien douloureux du travail de deuil» (Hanus, 1998: 238).

Au-delà du vécu familial du deuil, Vatz Laaroussi (2009) met en évidence trois fonctions essentielles des réseaux: l'entraide, la protection et la socialisation. Ces fonctions s'inscrivent dans une réciprocité intergénérationnelle. Il est vrai que cette solidarité n'est pas l'exclusivité des familles immigrantes. En effet, depuis une trentaine d'années, de nombreuses études sur les solidarités familiales (par exemple, Bengston et Achenbaum, 1993; Finch et Mason, 1993; Godbout et Charbonneau, 1996; Pitrou, 1978; Rossi et Rossi, 1990) ont montré que si, dans nos sociétés, l'aide familiale s'est transformée, elle est toujours présente. Dans la plupart de ces études, la proximité géographique apparaît fréquemment comme un des facteurs les plus importants dans le maintien des pratiques de soutien et est souvent utilisée comme un indicateur pour mesurer l'entraide familiale. Néanmoins, comme nous l'apprennent les travaux sur les familles transnationales, la migration et l'éloignement géographique qui en résultent ne mettent pas fin aux liens transnationaux entre membres d'une famille dispersée dans le monde (Bryceson et Vuorela,

2002), ni à l'aide réciproque au sein des familles (par exemple, Baldassar *et al.*, 2007; Goulbourne et Chamberlain, 2001; Le Gall, 2009; Reynolds et Zontini, 2006; Zontini, 2007).

Bien que le nombre d'études sur l'aide transnationale ou à distance reste encore limité, nous avons assisté, au cours des dernières années, à la multiplication des publications faisant état du maintien de différents types de soutien dans les familles caractérisées par la dispersion géographique à la suite de la migration d'un ou plusieurs de leurs membres (Le Gall, 2005). Par exemple, Baldassar *et al.* (2007), qui ont étudié divers groupes d'immigrants en Australie, notent comment des parents âgés restés au pays d'origine reçoivent du soutien et de l'affection de leurs enfants adultes dispersés dans le monde, en dépit des difficultés rencontrées. De même, dans une recherche sur des grands-mères originaires des Caraïbes, Plaza (2000) observe que leur rôle est de plus en plus transnational alors que ces dernières, «*international flying Afro-Caribbean gran-nies*», circulent entre plusieurs pays afin d'aider leurs petits-enfants. Dans ses études, Vatz Laaroussi, quant à elle, fait une association originale entre la résilience, la migration et le réseau transnational. Elle démontre que cette triade constitue un réservoir de tuteurs de résilience: «le réseau transnational est un bassin extensible de personnes-clés qui peuvent, selon les rencontres, les périodes et les lieux, devenir des tuteurs de résilience. Ces réseaux structurés sur des personnes-clés significatives dans des espaces, eux aussi parcourus de sens, sont

aussi tuteurs de résilience pour les membres adultes et jeunes des familles immigrantes face à l'adversité que représente l'exil et ses contraintes» (Vatz Laaroussi, 2009: 225). Cela dit, tous les migrants et les membres de leur famille transnationale se trouvent à des endroits précis, à des moments précis et les barrières politiques, culturelles et linguistiques qu'ils doivent franchir affectent les moyens auxquels ils ont recours pour fournir de l'aide (Baldassar *et al.*, 2007). L'entraide familiale étant mobilisée à des moments-clés du cycle de vie, mais aussi parce que nous avons vu comment le deuil est familial, nous pouvons penser que les liens familiaux transnationaux vont être activés lors de deuil ou de décès (Gherghel et Le Gall 2010).

Comment la prise en compte de tout ce qui précède peut alors se faire dans l'élaboration des orientations et des programmes en matière de santé et de services sociaux?

## Conclusion

Le portrait démographique et religieux du Canada comme du Québec entraîne des enjeux institutionnels spécifiquement lorsqu'on aborde la question du décès et du deuil pour les familles immigrantes. En effet, nous avons vu d'abord combien les fonctions et le sens des rituels religieux accompagnent le processus de deuil. Or, la possibilité de respecter les pratiques religieuses associées au deuil dans une société dite laïque peut paraître paradoxale. Dans un contexte où les gouvernements déplorent chaque année les coûts excessifs de la santé et des services sociaux, il serait pertinent de se

pencher sur la place et le pouvoir de ces pratiques à titre de prévention. Ensuite, sans nier la spécificité pour chacun de vivre son deuil, nous avons démontré qu'il est important de ne pas exclure la famille et les réseaux transnationaux du processus de deuil et du soutien qu'ils peuvent apporter. Nous avons insisté sur le fait que ces réseaux sont mobilisés dans la transmission de l'information, la continuité ou la transformation voire l'invention de rituels funéraires et de cérémonies religieuses.

En ce sens, à travers cet article nous avons tenté de mettre en évidence la nécessité d'engager les institutions socio-sanitaires dans un processus de reconnaissance de cette imbrication entre les réseaux transnationaux, l'immigration et le deuil. En effet, il est important de considérer les pratiques religieuses, le rôle des rituels et le processus familial de deuil dans une dimension transnationale pour favoriser une adaptation des services.

Ceci ne peut se réaliser qu'en coordonnant les efforts entre les différents ministères. Certes, le ministère de la Santé et des Services sociaux demeure le premier acteur, mais il faut aussi associer

le ministère de l'Immigration puisque lors d'événements tragiques comme le décès d'un proche, le passage des frontières est aussi tributaire des politiques d'immigration.

Enfin, il nous paraît fondamental d'engager davantage de recherches plus poussées sur les réseaux transnationaux et leur lien avec le deuil et l'immigration. À cet égard, des recherches comparatives pourraient être réalisées dans différents contextes nationaux afin d'examiner l'influence de divers facteurs (tels que l'effet des lois, des contraintes structurelles, etc.) sur le développement de liens lors du deuil à distance, tout comme l'impact de la distance sur les rituels et les liens transnationaux. En ce sens, la question de l'espace et des lieux est aussi une voie à poursuivre dans l'étude de la migration transnationale. Les relations et pratiques transnationales ne suivent pas un tracé linéaire. L'étendue, l'envergure et l'impact de celles-ci dépendent des différents contextes que les migrants traversent ainsi que des facteurs liés au groupe, tels que sa taille et ses modes d'incorporation.

Lilyane RACHÉDI  
professeure  
École de travail social  
UQÀM

Josiane LE GALL  
chercheuse  
CSSS de la Montagne  
professeure associée  
UQÀM et Université de  
Montréal

Véronique LEDUC  
Candidate à la maîtrise en  
travail social  
École de travail social  
UQÀM

## Références bibliographiques

- AGGOUN, Atmane. 2002. « Vieillesse et immigration. Les cas des femmes kabyles en France », *Retraite et société*, 3, 37: 209-233.
- ANDEZIAN, Sossie. 1989. « Du « religieux » dans les réseaux sociaux féminins », *Archives de sciences sociales des religions*, 68, 1: 65-77.
- ATTIAS-DONFUT, Claudine et François-Charles WOLFF. 2005. « Le lieu d'enterrement des personnes nées hors de France », *Population*, 5-6: 813-836.
- AZDOUZ, Rachida. 2007. « Les conflits de valeurs et de droits dans le secteur de la santé et des services sociaux », dans Myriam JÉZÉQUEL (dir.), *Les accommodements raisonnables: quoi, comment, jusqu'où? Des outils pour tous*. Montréal, Éditions Yvon Blais.
- BALDASSAR, Loretta, Cora BALDOCK et Raelene WILDING. 2007. *Families Caring Across Borders. Migration, Aging and Transnational Care Giving*. Palgrave, Macmillan.
- BARNES, Linda L. et Susan S. SERED (dir.). 2005. *Religion and Healing in America*. New York, Oxford University Press.
- BATTAGLINI, Alex (2005). « Religion, santé et intervention », dans Solange LEFEBVRE (dir.), *La religion dans la sphère publique*. Montréal. PUM: 137-151.
- BENGSTON, Vernet et Andrew ACHENBAUM. 1993. *The Changing Contract across Generations*. New York, Aldine, De Gruyter.
- BERTHOD, Marc-Antoine. 2006. « Expérience migratoire et identité dans la mort transnationale: les défunts portoricains rapatriés de New York », *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies*, 31: 145-168.
- BEYER, Peter. 2005. « Transformations et pluralisme: les données des recensements de 1981 à 2000 », dans Solange LEFEBVRE (dir.), *La reli-*

- gion dans la sphère publique. Montréal. PUM: 12-40.
- BHIMANI, Rafiq et Sonia ACORN. 1998. «Managing within a Culturally Diverse Environment», *Canadian Nurse*, 94, 8: 32-36.
- BRUNIN, Jean-Luc. 2002. «Place et rôle du rite dans le rapport à la maladie et à la mort» dans Dominique JACQUEMIN (dir.). *Manuel de soins palliatifs*. Paris, Dunod: 202-205.
- BRYCESON, Deborah et Ulla VUORELA. 2002. *The Transnational Family: Global European Networks and New Frontiers*. Berg, Oxford.
- CADGE, Wendy et Elaine Howard ECKLUND. 2007. «Immigration and Religion», *Annual Review of Sociology*, 33, 17: 129-156.
- CHAÏB, Yacine. 2002. *L'émigré et la mort*. Aix-en-Provence, Édisud.
- CHAÏB, Yacine. 2003. «Carrés musulmans: l'ultime geste d'intégration, Strasbourg», *Cahier de l'observatoire*, 37: 11-20.
- CHAÏB, Yassine. 2006. «Le rapatriement de la dépouille mortelle chez les immigrés maghrébins en France: Avec les morts», *L'Autre*, 7, 3: 399-411.
- CHARBIT, Yves, Marie-Antoinette HILY et Michel POINARD. 1997. *Le va-et-vient identitaire: migrants portugais et villages d'origine*. Paris, PUF et Institut national d'études démographiques.
- CHATTERS, Linda M. 2000. «Religion and Health: Public Health Research and Practice», *Annual Review of Public Health*, 21: 335-67.
- CLAVENDIER, Gaëlle. 2009. *Sociologie de la mort. Vivre et mourir dans la société contemporaine*. Paris, Armand Colin.
- COCHRANE, James R. 2006. «Religion in the Health of Migrant Communities: Asset or Deficit?», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 32, 4: 715-736.
- CORNILLOT, Pierre et Michel HANUS (dir.). 2000. *Parlons de la mort et du deuil*. Paris, Frison-Roche.
- CÔTE, Geneviève. 2000. «Les pertes, les deuils et le processus de croissance des femmes», *Reflets: revue d'intervention sociale et communautaire*, 6, 2: 117-137.
- CSSS DE LA MONTAGNE. 2007. *L'adaptation reliée à la gestion de la diversité dans le secteur de la santé et des services sociaux de la région de Montréal*, Mémoire présenté par le CSSS de la Montagne à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles.
- DE GAULEJAC, Vincent et Michel LEGRAND. 2008. *Intervenir par le récit de vie. Entre histoire collective et histoire individuelle*. France, Éditions ERES.
- DÉCHAUX, Jean Hughes (dir.). 1998. *Les familles face à la mort*. Paris, L'esprit du temps.
- DÉCHAUX, Jean Hughes. 1997. *Le souvenir des morts*. Paris, PUF, Lien social.
- DE MONTIGNY, Francine, Line BEAUDET et Louise DUMAS. 1996. «Répercussions de la mort d'un enfant sur la famille», *Infirmière canadienne*, 92, 10: 39-42.
- DESROSIERS, Yvon. 1985. «Les représentations de la mort», *Santé mentale au Québec*, 10, 1: 122-130.
- DIMINESCU, Dana. 2002. «Les migrations à l'âge des nouvelles technologies», *Hommes et migration*. 240: 6-9.
- EASTMON, Marita. 1988. «The Politics of Death: Rituals of Protest in a Chilean Exile Community», dans Sven CEDERROTH, Claes CORLIN et Jan LINDSTRÖM (dir.). *On the Meaning of Death. Essays on Mortuary Rituals and Eschatological Beliefs*. Stockholm, Almqvist & Wiksell: 77-94.
- FINCH, Janet et Jennifer MASON. 1993. *Negotiating Family Responsibilities*. Londres et New York, Tavistock et Routledge.
- FORTIN, Sylvie, Marie-Nathalie LEBLANC et Josiane LE GALL. 2008. «Entre la *oumma*, l'ethnicité et la culture: le rapport à l'islam chez les musulmans francophones de Montréal», *Diversité urbaine*, 8: 99-134.
- FORTIN, Sylvie, Josiane LE GALL, Gilles BIBEAU, François AUDIBERT, Antoine PAYOT et Franco CARNAVALE. 2007-2011. *L'accès des familles musulmanes d'immigration récente aux services de santé périnatale: conciliation des savoirs et des pratiques de soins*. Québec, IRSC.
- FOUCAULT, Claudette. 2008. «La personne en fin de vie appartenant à une autre culture: en quoi ses croyances et comportements en matière de santé peuvent influencer la relation soignant-soigné?», *Bulletin du Réseau de soins palliatifs du Québec*, 16, 1: 21-25.
- GARDNER, Katy et Ralph GRILLO. 2002. «Transnational Households and Ritual: An Overview», *Global Networks*, 2, 3: 179-190.
- GARDNER, Katy. 2002. «Death of a Migrant: Transnational Death Rituals and Gender among British Sylhetis», *Global Networks*, 2, 3: 191-204.
- GARIÉPY, Gilbert. 2005. «Religion, pastorale et soins spirituels en milieu de santé», dans Solange LEFEBVRE (dir.). *La religion dans la sphère publique*. Montréal, PUM: 152-170.
- GATRAD, Rashid *et al.* 2003. «Palliative Care for Sikhs», *International Journal of Palliative Nursing*, 9, 11: 496-498.
- GHERGHEL, Ana et Josiane LE GALL. 2010. «Transnational Practices of Care. The Azorean Migration in Quebec (Canada)». dans Julian CHAPPLE (dir.). *Boundaries: Dichotomies of Keeping In and Keeping Out*. Interdisciplinary.net, A Global Network for Dynamics Research and Publishing, Oxford University Press: 126-142.

- GIBBONS, David. 2007. *Croyances et religions du monde*. Paris, Acropole.
- GIGER, Joyce Newman, et Ruth Elaine DAVIDHIZAR. 1991. *Soins infirmiers interculturels, recueil de données et actions de soins*. Paris, Lamarre et Gaëtan Morin éditeur.
- GLICK SCHILLER, Nina, Linda BASCH et Cristina BLANC SZANTON. 1992. *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*. New York, Annals of the New York Academy of Sciences.
- GODBOUT, Jacques et Johanne CHARBONNEAU. 1996. *La circulation du don dans la parenté. Une roue qui tourne*. INRS Urbanisation, RR. N° 17.
- GOULBOURNE, Harry et Mary CHAMBERLAIN (dir.). 2001. *Caribbean Families in Britain and the TransAtlantic World*. London, Macmillan.
- GOHARD-RADENKOVITCH, Aline et Lilyane RACHÉDI (dir.). 2009. *Récits de vie, récits de langues et mobilités: Nouveaux territoires intimes, nouveaux passages vers l'altérité*. Paris, Éditions L'Harmattan.
- GRAVEND-TIROLE, Xavier. 2008. «Pour mieux connaître les sikhs», *Présence magazine*, 17, 132: 25-27.
- GUNARATNAM, Yasmin. 2007. «Intercultural Palliative Care: Do We Need Cultural Competence?», *International Journal of Palliative Nursing*, 13, 10: 470-477.
- HANUS, Michel. 2000. *Parlons de la mort et du deuil*. Paris, Frison-Roche.
- HELLY, Denise, Michèle VATZ LAAROUSSI et Lilyane RACHÉDI. 2001. *Transmission culturelle aux enfants par de jeunes couples immigrants*. Montréal, Québec, Sherbrooke. Rapport de recherche, Montréal, Immigration et métropoles et CRSH.
- HÉTU, Jean Luc. 1997. *Vivre un deuil*. Québec, Édition du Méridien.
- HÉTU, Jean Luc. 1989. *Psychologie du mourir et du deuil*. Québec, Édition du Méridien.
- KÜBLER-ROSS, Élisabeth. 1985. *La mort, dernière étape de la croissance*. Paris, Éditions du rocher [Poche].
- HILY, Marie-Antoinette et Deirdre MEINTEL. 2000. «Éditorial. Fêtes et rituels dans la migration», *Revue européenne des migrations internationales*, 16, 2: 7-8.
- KOENIG, Harold G., Michael McCULLOUGH et David LARSON. 2001. *The Handbook of Religion and Health*. New York, Oxford University Press.
- LACOMBE, Hébert, Lucie PICA et May CLARKSON. 2002. «Spiritualité, religion et santé chez des immigrants récents: une approche exploratoire», dans Institut de la statistique, Gouvernement du Québec, en collaboration avec le ministère de la Santé et des Services sociaux, *Santé et bien-être, immigrants récents au Québec: une adaptation réciproque: étude auprès des communautés culturelles, 1998-1999*. Gouvernement du Québec, Publication officielle: 319-332.
- LAROCQUE, Lyne Marie. 1993a. «L'autopsie: une attaque au respect de la dépouille mortelle», *Frontières*, 5, 3: 41-45.
- LAROCQUE, Lyne Marie. 1993b. *La mort, les rites funéraires et l'autopsie chez les Juifs et les Musulmans*. Gouvernement du Québec, Bureau du Coroner.
- LEFEBVRE, Solange (dir.). 2005. *La religion dans la sphère publique*. Montréal, PUM.
- LE GALL, Josiane. 2005. «Familles transnationales: bilan des recherches et nouvelles perspectives», *Cahiers Diversité Urbaine*, 5, 1: 29-42.
- LE GALL, Josiane. 2009. «Le lien familial et la solidarité à l'épreuve de la migration: le cas de musulmanes libanaises à Montréal», *Les politiques sociales*, 3/4: 27-44.
- LE GALL, Josiane, Jacques RHÉAUME et Vania JIMENEZ. 2008. *Diversité religieuse et intervention de première ligne*. Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH), Initiatives de développement de la recherche.
- LEGAULT, Gisèle et Lilyane RACHÉDI. 2008. *L'intervention interculturelle*. 2<sup>e</sup> édition. Montréal, Gaëtan Morin Éditeur.
- LEMIEUX, Raymond. 2002. *Les croyances des Québécois*. Conférence prononcée au Centre Saint-Charles de Sherbrooke le 15 octobre 2002 et dans le cadre des Grandes Conférences de l'Université Laval, à Québec, le 27 octobre 2002.
- LÉVY, Isabelle. 2007. «Respecter les rites funéraires», *Soins: la revue de référence infirmière*, 721: 44-48.
- LSSS. 2006. *Loi sur les services de santé et les services sociaux*, LRQ.c. S-4.2, art 100, p. 87.
- MAND, Kanwal. 2002. «Place, Gender, Power in Transnational Sikh Migrations», *Global Networks*, 2, 3: 233-248.
- MAZZUCATO, Valentina, Mirjam KABBI et Lothar SMITH. 2006. «Transnational Migration and the Economy of Funerals: Changing Practices in Ghana», *Development and Change*, 37, 5: 1047-1072.
- MINISTÈRE DE L'IMMIGRATION ET DES COMMUNAUTÉS CULTURELLES. 2007. *Caractéristiques de l'immigration au Québec*. Statisti-

- ques. Québec, Direction de la recherche et de l'analyse prospective.
- MINISTÈRE DE L'IMMIGRATION ET DES COMMUNAUTÉS CULTURELLES. 2009. *Fiche synthèse sur l'immigration au Québec – Année 2008*. Québec, Direction de la recherche et de l'analyse prospective.
- MOSSIÈRE, Géraldine et Deirdre MEINTEL. 2010. «Tradition and Transition: Immigrant Religious Communities in Urban Contexts (Québec)», dans Richard D. HECHT et Vincent F. BIONDO (dir.). *Religion in the Practice of Daily Life*. Greenwood & Praeger: 481-508.
- OLAZABAL, Ignace, Josiane LE GALL, Catherine MONTGOMERY, Marie-Emmanuelle LAQUERRE et Isabelle WALLACH. 2010. «Diversité ethnoculturelle et personnes âgées immigrantes», dans Michèle CHARPENTIER, Nancy GUBERMAN, Véronique BILLETTE, Jean-Pierre LAVOIE, Amanda GRENIER et Ignace OLAZABAL (dir.), *Vieillir au pluriel. Perspectives sociales*, Québec, Presses de l'Université du Québec.
- OLWIG, Karen Fog. 2009. «A Proper Funeral: Contextualizing Community among Caribbean Migrants», *Journal of the Royal Institute*, 15: 520-537.
- PETIT, Agathe. 2002. «L'ultime retour des «gens du Fleuve», *Hommes et Migration*, 1236: 44-52.
- PETIT, Agathe. 2005. «Des funérailles de l'entre-deux. Rituels funéraires des migrants Manjak en France», *Archives de sciences sociales des religions*, 131-132.
- PITROU, Agnès. 1978. *Les solidarités familiales. Vivre sans famille?* Toulouse, Privat.
- PLAZA, Dwaine. 2000. «Transnational Grannies: The Changing Family Responsibilities of Elderly African Caribbean-born Women in Britain», *Social Indicators Research*, 51, 1: 75-105.
- POURETTE, Dolorès. 2002. «Pourquoi les migrants guadeloupéens veulent-ils être inhumés dans leur île?», *Hommes et migration*, 1237: 54-61.
- REYNOLDS, Tracey et Elisabetta ZONTINI. 2006. *A comparative Study of Care and Provision across Caribbean and Italian Transnational Families*. London, London South Bank University, Families & Social Capital ESRC Research Group.
- ROSSI, Alice S. et Peter H. ROSSI. 1990. *Of Human Bounding: Parent-Child Relationship across the Life Course*. New York, Alydine De Gruyter.
- SALIH, Ruba. 2002. «Reformulating Tradition and Modernity: Moroccan Migrant Women and the Transnational Division of Ritual Space», *Global Networks*, 2, 3: 219-231.
- SÉGALEN, Martine. 2009. *Rites et rituels contemporains*. Paris, Édition Armand Colin.
- STATISTIQUE CANADA. 2006. *Recensement 2006*. Ottawa, Immigration.
- STATISTIQUE CANADA. 2007. *Un portrait des aînés au Canada*. Statistique Canada.
- ST-ONGE, Sébastien. 2001. *L'industrie de la mort*. Montréal, Éditions Nota Bene.
- ST-ONGE, Sébastien. 2004. «Feu le sens: Histoire de l'industrie funéraire québécoise et de l'évincement de l'Église dans les funérailles» (Dossier «Sur les traces de la mort»), *Relations*, 696: 17-20.
- TÉMIME, Émile. 2001, «Vieillir en immigration», *Revue européenne des migrations internationales*, 17, 1: 37-52.
- THÉRIEN, Sophie. 2005. «La diversité religieuse et les institutions publiques: quelques orientations», dans Solange LEFEBVRE (dir.). *La religion dans la sphère publique*. Montréal. PUM: 70-90.
- THOMAS, Louis-Vincent. 1975. *Anthropologie de la mort*. Paris, Payot.
- THOMAS, Louis-Vincent. 2000. «Le renouveau de la mort», dans Pierre
- CORNILLOT et Michel HANUS (dir.). *Parlons de la mort et du deuil*. Paris, Frison-Roche: 31-75.
- THOMAS, Louis-Vincent. 1985. *Rites de mort. Pour la paix des vivants*. Paris, Fayard.
- THOMAS, Louis-Vincent. 1988. *La mort*. Paris, PUF.
- VATZ LAAROUSSI, Michèle. 2008. «Les familles immigrantes et l'intervention intergénérationnelle», dans Gisèle LEGAULT et Lilyane RACHÉDI (dir.). *L'intervention interculturelle*. 2<sup>e</sup> édition. Montréal, Gaëtan Morin: 229-249.
- VATZ LAAROUSSI, Michèle. 2009. *Mobilités, réseaux et résilience. Le cas des familles immigrantes et réfugiées à Québec*. Québec, PUQ.
- VATZ LAAROUSSI, Michèle et al. 2008. *Familles migrantes au gré des ruptures, tisser la transmission*. Lyon, Éditions L'interdisciplinaire.
- WERBNER, Pnina. 1996. «Stamping the Earth with the Name of Allah: Zikr and the Sacrilizing of Space among British Muslims», dans Barbara DALY-METCALF (dir.). *Making Muslim Space in North America and Europe*. Berkeley, University of California Press: 167-185.
- YASIEEN-ESMAEL, Hend et Rubin Simon SHIMSHON. 2005. «The Meaning Structures of Muslim Bereavements in Israel: Religious Traditions, Mourning Practices, and Human Experience», *Death Studies*, 29, 6: 495-518.
- ZONTINI, Elisabetta. 2007. «Continuity and Change in Transnational Italian Families: The Caring Practices of Second-Generation Women», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 33, 7: 1103-1119.