

Le deuil dans un monde connecté

- Jocelyn Lachance et Martin Julier-Costes
- **Jocelyn Lachance**
Chercheur postdoctoral en socio-anthropologie, Université de Pau et des Pays de l'Adour, France ; CNRS – UMR 5319 « Passages »
- **Martin Julier-Costes**
Socio-anthropologue, chercheur associé, Université de Bourgogne, France ; CNRS - UMR 7366

Résumé

Cet article interroge la transformation des expériences de deuil à l'ère du numérique. En s'appuyant sur la théorie de l'hypermodernité, qui insiste sur les choix qu'impose la présence des technologies de l'information et de la communication dans la vie des individus, les auteurs insistent sur la porosité des frontières spatiales et temporelles des espaces numériques de commémoration du défunt. Cette porosité, qui n'existait pas dans les mêmes termes pour les espaces physiques de commémoration, force les individus à gérer par eux-mêmes la distance à prendre avec ces espaces où sont localisés les morts. Dans ce contexte, l'expérience du deuil se transforme significativement, ce qui se vérifie aussi pour la plupart des expériences de séparation vécues par les jeunes générations de plus en plus connectées.

Mots-clés : deuil, connexion, Tic, hypermodernité

Abstract

This article questions the transformation of mourning experiences in the digital age. Based on the hypermodernity theory, which emphasizes the choices imposed by the presence of information and communication technologies in the lives of individuals, the authors insist on the porosity of the spatial and temporal boundaries of digital spaces of commemoration. This porosity, which did not exist in the same terms for the physical spaces of commemoration, forces individuals to manage by themselves the distance to be taken with these spaces where the dead are located. In this context, the experience of mourning is transformed significantly, which is also true for most separation experiences lived by younger and more connected generations.

Keywords: mourning, connected generations, ICT, hypermodernity

Diffusion numérique : 25 janvier 2018

URI

<https://id.erudit.org/iderudit/1042980ar> adresse copiéeune erreur s'est produite

DOI

<https://doi.org/10.7202/1042980ar> adresse copiéeune erreur s'est produite

Un article de la revue [Frontières](#)

Volume 29, Numéro 1, 2017

[Les jeunes et la mort](#)

Introduction

Dans le premier épisode de la seconde saison (*Be Right Back*) de la série télévisée *Black Mirror*^[1], une jeune femme enceinte est confrontée à la mort soudaine de son conjoint. Le scénario se déroule dans un futur hypothétique, mais proche de nous, dans lequel les technologies disponibles proposent aux personnes endeuillées de clavarder avec le défunt. Après avoir rassemblé et analysé les traces numériques des communications d'un individu, un logiciel reproduit le type de réponses que ce dernier donnait lorsqu'il était vivant. Pendant quelque temps, la jeune femme continue de communiquer avec l'imitation de son conjoint disparu, jusqu'au jour où elle apprend qu'un nouveau système de communication est désormais disponible : il est maintenant possible d'obtenir une version humanoïde du défunt, véritable sosie de « chair » qui communique également avec les autres en reproduisant les réponses que donnait autrefois la personne décédée. Mais voilà que la jeune femme accouchera bientôt et qu'elle n'arrive plus à se départir de ce sosie avec qui elle entretient une relation déchirante...

Cet épisode illustre par la fiction certains enjeux liés à la mobilisation croissante des outils de communication lors de deuils. Au côté des nombreuses recherches entreprises en sociologie et anthropologie de la mort et du deuil (Thomas, 1988 ; Walter, 1994 ; Déchaux, 2004 ; Clavandier, 2009 ; Julien, 2009 ; Roudaut, 2012 ; Bourdeloie, 2015 ; Souffron, 2015 ; Jeffrey, 2016 ; Julier-Costes, 2016 ; Gamba, 2016), notre article souhaite contribuer à la compréhension des enjeux à l'oeuvre lors des rituels funéraires dans les espaces numériques. Des caractéristiques spécifiques aux outils de communication numérique doivent en effet être prises en considération pour saisir la complexité de ce que les jeunes générations traversent et traverseront lors de ces incontournables épreuves : « nés dans une société où prévalent les TIC [technologies de l'information et des communications] et l'hyperconnexion, les jeunes endeuillés apprivoisent la perte avec les outils techniques et symboliques à leur disposition, ceux-ci valorisant pleinement les images. La mort d'un jeune renforce donc la vie de son image qui elle, révèle le besoin des amis de communiquer avec lui afin d'assurer la continuité de leurs liens, même après la mort. » (Julier-Costes, 2016, p. 134)

Ces conduites de deuil, comme la plupart des pratiques contemporaines, se déploient dans un monde où la connexion est également devenue la norme et dans lequel la séparation entre espaces physiques et espaces numériques est devenue obsolète. C'est pourquoi les sociologues parlent depuis plusieurs années d'espaces hybrides, manière d'éviter de séparer les uns des autres lors de leur analyse (de Souza e Silva, 2006). L'épisode précité de la série *Black Mirror* constitue une version fictive et anticipée de ces expériences de deuil médiatisées par les technologies de la communication, mais elle renvoie néanmoins à des faits observés comme celui de communiquer avec le mort via une plateforme comme *Myspace* ou *Facebook* ou encore de créer des cimetières virtuels (Brubaker et Vertesi, 2010 ; Pene, 2011 ; Brubaker, Hayes et Dourish, 2012, Bourdeloie, 2015 ; Gamba 2016). Or, la plupart des études actuellement disponibles ont pour arrière-plan théorique les études sur la mort ou les sciences de l'information et de la communication. Avec cet article, nous souhaitons analyser cette problématique à partir de la théorie de l'hypermodernité selon laquelle la présence des technologies de l'information et de la communication impose aux individus de nouveaux choix à effectuer, ce qui transforme qualitativement leur rapport au monde (Aubert, 2006 ; Lachance, 2011 ; Lachance, 2014 ; Jauréguiberry et Lachance, 2016). Nous verrons alors comment ces nouveaux choix à effectuer modifient en particulier l'expérience du deuil.

Localisation et contagion de la mort

La localisation des morts est un invariant anthropologique du traitement de la mort. En socio-anthropologie, l'invariant anthropologique n'est pas exactement un universel, c'est-à-dire qu'il ne se manifeste pas dans toutes les sociétés. En revanche, il est contingent, et peut donc s'exprimer dans chacune d'entre elles en prenant des formes qui se renouvellent dans le temps (Lachance, 2012 ; Jeffrey, Lachance et Le Breton, 2016). Par exemple, traditionnellement, les rituels de célébration des morts disposent de deux frontières symboliques permettant de circonscrire la mort, de la contenir afin d'éviter symboliquement son irruption dans le quotidien : la frontière spatiale et la frontière temporelle. Ces frontières semblent se manifester dans toutes les sociétés, mais revêtent des formes différentes.

D'abord, les rituels se déroulent dans des espaces dédiés. Le terme de « localisation » a d'ailleurs pour racine étymologique le mot latin *localis*, signifiant « qui a rapport à un lieu ». La localisation peut être physique, mais pas seulement. Elle engage de circonscrire la mort dans un endroit, un territoire qui possède des limites spatiales, mais ces limites ne sont pas toujours tangibles, palpables. Elles ne relèvent pas seulement de l'ordre du matériel. Par exemple, lorsque Mircea Eliade évoque la construction d'un temple ou d'une église sur un « centre » (1965), on comprend que ce centre n'a pas simplement été déterminé par sa position spatiale, géographique. Il s'agit d'un centre symbolique, perçu comme tel, comme autrefois la terre au centre de l'univers. En revanche, les limites symboliques du lieu où la mort est circonscrite s'incarnent le plus souvent dans des limites rendues visibles (pensons aux cimetières). Dans tous les cas, la localisation dans un lieu traduit la tentative des vivants de contenir la mort à l'intérieur de certaines frontières, au final, symboliques et matérielles.

Ensuite, des délimitations temporelles contribuent aussi à garder la mort entre des parenthèses qui protègent les sociétés humaines de son déversement dans le quotidien des personnes. C'est une des fonctions des rites funéraires. La mort d'une personne est célébrée pendant un certain temps. La cérémonie se déroule certes dans un espace dédié ou choisi par un groupe, voire une seule personne, mais elle a aussi un début et une fin. La temporalité du rite instituant ou institué participe de la circonscription de la mort. On ne célèbre pas indéfiniment le disparu, mais, pour un temps, des ritualisations spécifiques sont mises en scène par les endeuillés. Nous comprenons que ritualisations, dimensions spatiales et temporelles ne se rencontrent donc pas toujours selon les mêmes modalités. Certains espaces localisent les morts durablement (cimetière), tandis que certains temps dédiés à la célébration d'un disparu ne se déroulent pas nécessairement dans un espace déterminé (parler au défunt dans la rue, au bureau, chez soi).

Traditionnellement, à la localisation du défunt correspond une délimitation symbolique, temporelle et/ou spatiale. Se déplacer dans l'espace par une visite au cimetière implique ainsi de faire un certain effort, de mobiliser du temps, d'organiser son déplacement. Symboliquement le recueillement s'impose dans la forme comme une parenthèse dans le quotidien. Or lorsqu'une page *Facebook* se transforme en compte mémoriel à la suite du décès d'un usager ou que des hommages sont rendus à des proches sur *YouTube*, ces délimitations ne sont plus si évidentes. Le déplacement n'est plus le même et l'individu vit avec la possibilité de s'y recueillir en permanence. Plus encore, il ne se recueille pas, physiquement, sur un lieu exceptionnel, mais bien devant son ordinateur, chez lui, au bureau, dans n'importe quel lieu de son quotidien. En ce sens, la mort n'est plus contenue dans un espace et dans un temps précis. En se déversant au-delà des écrans, elle peut finir par se déverser dans des espaces ou des temps autrefois préservés. Par conséquent, une différence significative apparaît lorsqu'il s'agit de circonscrire

la mort dans des espaces numériques : la distance avec le défunt doit être gérée par l'individu, capable de rejoindre en permanence les espaces numériques dédiés à la commémoration.

Gérer la distance au défunt

Le pouvoir ubiquitaire banalisé dans un monde connecté abolit la distance entre la personne et l'espace où est localisé le mort. En d'autres termes, circonscrire le mort dans un espace physique dédié implique une expérience de la séparation de l'endeuillé avec cet espace. Cela est vrai pour les espaces où se sont déroulées traditionnellement les cérémonies funéraires, mais aussi pour les espaces où reposent les morts. Que la cérémonie se soit déroulée dans une église, à la mairie ou dans le jardin familial ou que le mort repose au cimetière ou dans une urne protégée dans l'armoire du salon, il existe des espaces où est localisé le mort, un espace que les endeuillés ne peuvent occuper en permanence. Par conséquent, « ces cérémonies fournissent également des points de repères identitaires au groupe social : elles interrompent l'ordre des activités spatio-temporelles, car en ce qui concerne les sociétés occidentales modernes en tout cas, elles s'accomplissent dans des espaces dédiés, sacrés : tant des lieux de culte, notamment des églises, que des espaces délimités, généralement situés à la limite des centres urbains et entourés par des murs : les cimetières. Grâce à ce déplacement, les rituels funéraires imposent une suspension des activités quotidiennes et éloignent les individus des lieux où ces activités s'accomplissent usuellement. » (Gamba, 2016, p. 28) Or, un compte mémoriel (par exemple, sur *Facebook*) consacré à une personne défunte est en permanence accessible à l'endeuillé, peu importe l'espace et le temps qu'il occupe. La porte peut toujours être ouverte par ce dernier, via un dispositif technologique. La délimitation symbolique induite par la délimitation spatiale ne peut donc être associée à celle que nous observons dans les espaces physiques.

Dans son livre sur les immortalités numériques (2016), Fiorenza Gamba distingue à cet effet les hommages rendus sur *YouTube* des cimetières numériques. Les cimetières numériques sont des espaces qui possèdent des frontières dans une certaine mesure, car ils ne sont pas visibles et consultés par tous, et rassemblent généralement ceux que la personne décédée connaissait. Or, même si les hommages rendus sur *YouTube* sont certes plus complexes à analyser, notamment du fait de l'hétérogénéité de pratiques qui s'y révèlent, les comptes mémoriels ont en commun avec toutes les autres localisations des morts sur Internet de conserver une proximité inédite entre l'endeuillé et les espaces de commémoration. Cette proximité n'est plus, comme nous le verrons, soumise aux lois qui s'imposent dans les espaces physiques. Dans un monde connecté, l'endeuillé doit lui-même gérer cette distance qui s'imposait autrefois de fait.

La localisation des morts dans les mondes numériques laisse aussi des traces visibles qui bouleversent les limites temporelles. Certes, une cérémonie funéraire pouvait être l'objet de photographies par le passé, mais le rôle même de la photographie dans les expériences de deuil s'est considérablement diversifié et modifié depuis l'avènement du numérique. Ainsi, dans le cadre du mois de la photographie à Montréal en 2015^[2], l'installation artistique « *After Facebook* » met en scène efficacement ce qui se joue sur les réseaux socionumériques. Posés à l'horizontale au-dessus de carcasses d'ordinateurs positionnées comme des pierres tombales, des dizaines d'écrans diffusèrent plus de 4000 photographies publiées en ligne par des endeuillés. Ces photographies mettaient en scène un dernier adieu, un souvenir, parfois même la personne décédée sur son lit d'hôpital. Comme le mentionne Gamba (2016), ces pratiques servent dans les faits à partager des émotions, à faire passer son expérience de deuil de l'ordre de l'intime à celui du collectif. Ce constat rejoint d'ailleurs les recherches anglo-saxonnes (Brubaker, Hayes et Dourish., 2012 ; Walter, 2013) qui observent que les réseaux socionumériques fournissent une plateforme permettant d'exprimer à la fois le chagrin des

survivants et leur donnant la possibilité de maintenir des relations avec les défunts (Brubaker, Hayes et Dourish, 2012). Or, en abolissant ainsi les frontières temporelles par la production de traces, ces pratiques de deuil octroient désormais une nouvelle visibilité à la mort des proches.

Pour comprendre les expériences de deuil dans les espaces numériques, il importe alors de questionner plus en profondeur ces transformations majeures puisque tentative de localisation et circonscription des morts dans l'espace et le temps ne vont plus toujours de pair. Des individus localisent le mort, en mots et en images, mais, en lui assignant une place, en essayant de l'enserrer dans des limites symboliques sur Internet, ils lui donnent ainsi une visibilité inédite. Ces deux transformations sont amplifiées par une « mobilité métaphorique » de l'image au sens où elles ne véhiculent pas la mort en elle-même mais seulement un reflet de celle-ci (Lachance, 2016)^[3]. L'omniprésence apparente de la mort sur les écrans entraîne parfois même l'opposé de ce que la localisation traditionnelle de la mort était supposée créer : le mort ne se situe plus toujours dans un espace vers lequel l'endeuillé peut choisir ou non de se diriger ; l'espace habité par les morts semble plutôt venir à ceux qui ne l'ont pas demandé. Un exemple récurrent est l'algorithme de la plateforme *Facebook* qui ne distingue pas toujours clairement les vivants des morts, ce qui provoque un certain malaise chez des endeuillés recevant des billets (*posts*) et/ou des rappels d'un mort dont le profil est toujours actif (Pène, 2011). Une autre illustration est celle de parents qui témoignent de la difficulté qu'ils éprouvent depuis que leurs adolescents sont décédés : comment fermer définitivement la page *Facebook* de leur enfant alors qu'ils y ont également un compte ? Si ces parents s'inquiètent de ces traces persistantes, c'est précisément parce qu'ils n'ont pas le sentiment de pouvoir s'éloigner symboliquement d'un espace précis où la mort devrait être localisée. La mort n'est plus circonscrite de la même manière ; elle est symboliquement décloisonnée. Libérée de ses limites spatiales et temporelles, elle resurgit dans le quotidien de certains endeuillés.

Mort et épreuve de déconnexion

Dans un monde où la norme est d'être connecté (Jauréguiberry, 2014), les individus doivent de plus en plus souvent justifier le fait de se déconnecter des TIC. Ne plus être joignable pose parfois problème. Dans une enquête menée auprès de voyageurs d'aventure (Lachance, 2014 ; Jauréguiberry et Lachance, 2016), la plupart nous ont raconté comment leurs proches les ont finalement convaincus de transporter, souvent malgré eux, leur téléphone. En définitive, un argument s'imposait : la mort. Comme une menace brandie par leurs proches, l'éventualité d'un accident fatal était évoquée par ces derniers pour convaincre les voyageurs de transporter avec eux un téléphone, manière de conserver un lien malgré la distance. Ainsi les voyageurs qui ont voulu partir seuls, sans « fil à la patte », ont dû affronter les résistances de leurs proches, débattre, leur servir des arguments et développer des stratégies pour suspendre le lien, allant même dans certains cas jusqu'à leur mentir^[4]. Cet exemple illustre bien que, dans les sociétés hypermodernes, les individus sont de plus en plus souvent sommés de faire des choix et de poser des gestes inédits afin de vivre une expérience provisoire et recherchée de séparation.

Si de nouveaux rituels funéraires observables dans les espaces numériques suscitent un intérêt légitime, ces mêmes rituels peuvent aussi mettre en difficulté la personne endeuillée. Cette difficulté ne saurait simplement s'expliquer par la posture psychologique de l'endeuillé car c'est le bouleversement survenu dans la localisation des morts qui place désormais des milliers, peut-être des millions de personnes, dans des situations inédites qui les obligent à gérer elles-mêmes la distance avec des espaces et des temps qui, autrefois, portaient en eux l'évidence de cette distance. Lorsque les espaces de commémoration sont accessibles spatialement parce qu'il est aisé d'y retourner en un seul clic et que le temps de cette même commémoration n'est plus

clairement limité, l'endeuillé a la possibilité de constamment y retourner. La facilité avec laquelle il peut fréquenter cet espace et ce temps transforme par le fait même leur nature. Ce ne sont plus des espaces physiques dédiés et des temps éphémères qui mettent symboliquement à distance la mort. Ce sont, au contraire, des espaces et des temps qui réinscrivent la mort dans les espaces et les temps du quotidien.

Pour recréer les conditions de la séparation symbolique dont bénéficiaient les endeuillés d'hier, ceux d'aujourd'hui doivent volontairement se déconnecter des TIC, ou du moins, les voilà sommés de ne pas accéder encore et encore à ce qui leur est toujours facilement accessible. Symboliquement, le geste est fort. La situation n'impose plus la séparation symbolique comme une évidence ; la séparation n'est donc plus toujours effective. La relation est alors maintenue autrement avec la mort et avec le mort. Certes, des comptes mémoriels comme ceux que nous trouvons sur *Facebook* rendent compte de la réactualisation dans les espaces numériques de comportements qui sont loin d'être inédits (Julier-Costes, 2016). Envoyer un message à une personne disparue, que ce soit sous la forme d'une prière, d'une lettre ou d'un message envoyé avec la messagerie électronique, n'est pas une pratique nouvelle. Cependant, le contexte contemporain fait émerger des formes inédites de ces pratiques dont le fond est semblable. En ce sens, nous pouvons parler de la réactualisation d'invariants anthropologiques liés au traitement de la mort dans les espaces numériques.

Ainsi, l'individu hypermoderne doit « gérer » son deuil par un jeu entre connexion et déconnexion. Dans ce contexte, l'étude de ce jeu est centrale, car le phénomène ne peut être appréhendé uniquement à travers une seule approche ethnographique des sites mettant en scène les ritualités numériques. Le jeu entre connexion et déconnexion n'est pas toujours visible, il ne laisse pas toujours à l'observateur de traces perceptibles que l'on pourrait analyser. Il ne suffit pas de s'en tenir aux commentaires inscrits dans les espaces numériques ou à l'analyse des photographies disponibles, au risque de prendre ces témoignages ou ces mises en scène comme étant représentatifs d'une expérience du deuil qui ne se réduit pas à sa part visible. Ces remarques recourent les constats des recherches sur les espaces numériques indiquant que ces expériences ne peuvent être comprises sans la prise en compte de ce qui se trame en amont et en aval de la publication[5]. Ainsi la ritualisation imputée à un hommage publié en vidéo sur *YouTube* ne se voit pas sur les écrans car le processus de production de la vidéo reste invisible, même si nous pouvons penser qu'elle constitue le cœur même de la ritualisation de la mort[6]. Ce qui est visible à l'écran ne serait donc pas parfaitement représentatif de ce qui est pratiqué par les endeuillés.

De même, l'écran ne constitue pas nécessairement des limites spatio-temporelles qui protègent l'endeuillé d'un déversement de la mort dans son quotidien. Seule une analyse des représentations et des usages peut permettre de vérifier si l'écran joue effectivement ce rôle. Nous pouvons en douter, car les études sur les espaces numériques montrent que les écrans et les images ne sont pas perçus par les usagers comme étant fixes, mais, au contraire, comme étant fondamentalement mobiles, incontrôlables (Cassel et Cramer, 2008 ; Lachance, 2016). La perte de contrôle vécue par les usagers constituerait ici un élément central à investiguer car c'est ce qui est en jeu dans le contexte récent des rituels funéraires sur Internet : une nouvelle responsabilité est donnée à l'endeuillé qui doit remettre constamment à distance la mort dans un contexte où elle revient à lui sous la forme de traces numériques. Les rituels funéraires 2.0 ne constituent donc pas simplement l'aboutissement de leur personnalisation par les individus. En se réalisant dans les espaces numériques, ces rituels responsabilisent les endeuillés d'une manière inédite, ce qui les force à faire des choix tout aussi inédits. Ces observations corroborent les premiers résultats d'une recherche en cours[7]. Certaines personnes endeuillées

décident effectivement de limiter leurs usages du numérique. D'autres se déconnectent volontairement du défunt et cherchent à effacer sa présence numérique – compte *Facebook* faisant partie de sa liste d'amis, numéro de téléphone, courriels, SMS, etc. (Bourdaloie et Julier-Costes, 2016). À titre d'exemple, une adolescente interrogée dans le cadre de cette recherche confie que le jour même du décès accidentel d'une très bonne amie, elle s'est volontairement déconnectée de ses comptes *Facebook*, *Ask.fm* et *Instagram*, anticipant le trop plein de sollicitations et ne souhaitant pas y être confrontée. Elle ne se reconnectera que plusieurs mois plus tard. Nous pouvons donc penser que la tension connexion-déconnexion se situe désormais au coeur du travail de l'endeuillé contemporain.

L'épreuve de la séparation d'avec la mort et le mort n'existe donc plus dans les mêmes termes dans un monde connecté. Cette épreuve s'accompagne de plus en plus souvent d'une épreuve de la déconnexion. Il ne s'agit pas simplement de mobiliser des cimetières virtuels ou de consulter des comptes mémoriels sur *Facebook* pour vivre son deuil, il importe aussi de gérer la distance, de tempérer sa fréquentation, de mesurer le sens de ses visites qui deviennent éventuellement banales. Or, la norme est d'être connecté, de rester en lien, de conserver le contact avec ceux qui se sont éloignés et de se jouer des contraintes d'espace et de temps...

De l'expérience de séparation chez les jeunes

Dans l'épisode de *Black Mirror* évoqué au début de cet article, la jeune femme enceinte comprend progressivement que la « présence » envahissante de son conjoint défunt l'empêche de poursuivre sa vie. L'avant-dernière scène est poignante : nous avons compris que la jeune femme a conduit le sosie de son conjoint au bord d'une falaise afin de l'y précipiter. Cette scène est une belle métaphore du deuil : finir par jeter au loin celui ou celle qui nous était cher pour en garder un souvenir sans en conserver la présence intrusive sous la forme d'un fantôme. Mais le sosie est touchant, il ressemble tellement au défunt ! La scène se termine sans que nous sachions si la jeune femme enceinte est finalement passée à l'acte. Dans le plan suivant, la voilà assise sur son canapé, au côté de sa fille qui est déjà âgée de quelques années. Puis la mère et la fille décident ensemble de monter au grenier... pour y retrouver « Papa » ! Le mort hante encore la maison, l'enfant hérite du deuil persistant de sa mère.

Les adolescents d'aujourd'hui ne vivent plus la séparation dans les conditions qui étaient celles de leurs parents. Le deuil, qui peut être lu comme une épreuve de séparation afin de réélaborer la relation avec la personne disparue, est un exemple de séparation parmi d'autres que les jeunes d'aujourd'hui traverseront au cours de leur vie. La séparation nécessaire par rapport au cercle familial, la séparation éventuelle par rapport aux amis du collège ou du lycée, les ruptures amoureuses ne sont que quelques exemples soulignant que la séparation d'avec le défunt s'inscrit dans un contexte plus large de l'expérience de la séparation en général. Or, toutes les formes de séparations évoquées ne sont plus vécues de la même manière qu'autrefois depuis que les espaces numériques ont été investis massivement par les jeunes générations. Les adolescents d'aujourd'hui seront les premiers à lier fortement dans leurs représentations expérience de la séparation et expérience de la déconnexion.

Des études évoquent à cet effet que la déconnexion de *Facebook* est généralement provisoire et s'effectue souvent à la suite d'une rupture amoureuse (Letessier, 2014). Et ce sont toujours les deux mêmes éléments qui viennent transformer le rapport des usagers de *Facebook* à la prise de distance : la difficile élimination des effets de coprésence induits par la présence en ligne de l'ex-conjoint ou de l'ex-conjointe et la nouvelle mise en visibilité de la séparation, les amis *Facebook* devenant les témoins à distance du nouveau statut de la relation amoureuse. Comme

dans le cas des autres épreuves de séparation, la rupture amoureuse entraîne chez certains une épreuve de la déconnexion. En d'autres termes, pour se séparer plus facilement, pour consommer la rupture, et certainement contenir les émotions inhérentes à l'épreuve de séparation, la déconnexion devient de plus en plus souvent un moyen symbolique de mettre à distance l'autre. Sorte de temps et d'espace liminaires dont l'individu est cependant, non seulement l'acteur, mais surtout le responsable.

Un questionnement est tout aussi légitime concernant les expériences de séparation des jeunes d'aujourd'hui par rapport aux parents. La socio-anthropologie de l'adolescence souligne le rôle de ces temps et de ces espaces liminaires investis par les plus jeunes afin de se soustraire temporairement à leurs rôles et à leur statut d'enfant. Dans un monde connecté, ces temps et ces espaces liminaires ne peuvent plus être compris de la même manière qu'autrefois. Racontant son expérience de déconnexion en compagnie de ses trois adolescents, la sociologue et journaliste australienne Susan Maushart (2013) souligne que, non seulement les enfants du XXI^e siècle sont de plus en plus surveillés à distance par leurs parents, mais que les parents sont aussi devenus les « prestataires de services » de leurs enfants, peu importe où ils se trouvent. Encore une fois, le monde connecté transforme significativement les expériences de séparation qui ne peuvent plus être vécues sans une certaine expérience de déconnexion.

Nos enquêtes sur les usages sociaux des égoportraits (*selfies*) abondent dans le même sens (Lachance, Leroux et Limare, 2016). Parmi les nombreux usages de ces égoportraits, de nombreux jeunes insistent sur les effets augmentés de coprésence que ces photographies induisent lors de communications visuelles entretenues avec des amis qui se sont récemment éloignés du fait de leurs études qu'ils poursuivent dans une nouvelle ville. Cette fois, le monde connecté sert la gestion de la séparation d'avec des pairs significatifs que les parcours scolaires finissent par éloigner les uns des autres. Les messages ne suffisent plus dans certains cas, la photographie permet de recréer un sentiment de proximité, de conjurer, avec l'image, les effets d'une séparation qu'ils regrettent. Certains adolescents produisent d'ailleurs des *selfies at funerals*, anticipant cette épreuve de séparation (Julier-Costes, 2016). Mais ici également, c'est bien de la gestion de la distance par les jeunes eux-mêmes dont il est question. Le monde connecté leur donne un nouveau pouvoir dans des situations qui les forçaient autrefois à accepter l'effectivité d'une distance avec les personnes éloignées. En même temps, ce pouvoir constitue une possibilité d'agir, ce qui impose des choix nouveaux dans toutes les situations imaginables de séparation, conditions auxquelles le deuil n'échappe pas.

Dans la recherche sur le voyage évoquée précédemment (Lachance, 2014 ; Jauréguiberry et Lachance, 2016), les plus jeunes enquêtés nous ont fait part de leur difficulté à partir à l'étranger sans « fil à la patte ». La pression des parents prend la forme d'une insistance teintée d'inquiétude. Cette fois, la séparation est recherchée par de jeunes voyageurs soucieux de se consacrer pleinement à une expérience liminaire, mais cette expérience ne peut être vécue de la même manière dans un monde connecté. Ainsi tous les jeunes répondants ont raconté le pacte de déconnexion qu'ils ont passé avec leurs parents. Leur voyage n'a pu s'effectuer sans les assurer d'une communication avec eux, même si cette dernière prit parfois la forme de microsignaux, comme dans le cas d'envoi de courts textos journaliers.

En mai 2016, une jeune femme de 19 ans se suicide en direct via l'application Périscope, un dispositif qui permet la diffusion en temps réel de son quotidien au plus grand nombre. Pour la première fois de notre histoire, nous avons assisté au suicide d'une personne sans autre filtre

que celui de l'écran. Après plusieurs apparitions au cours de la journée, annonçant l'imminence de son passage à l'acte, avertissant les plus jeunes de la gravité de ce qu'ils ne devraient pas regarder et dénonçant les violences dont elle aurait été victime, la jeune femme se lance finalement au-devant d'un train qui la tue sur le coup. Véritable ordalie numérique (Lachance, 2015), l'événement a attiré l'attention des médias par son caractère inédit. Filmer son suicide n'est cependant pas tout à fait surprenant lorsque nous savons que les suicidés cherchent bien souvent à marquer la mémoire de ceux qu'ils quittent (Pommereau, 2013), notamment par l'usage de la photographie numérique (Lachance, 2012). Or, ces traces viennent aussi hanter les espaces numériques.

Cet exemple rappelle que les espaces numériques ne sont et ne seront jamais parfaitement neutres concernant la place qu'y occuperont la mort et les morts. Ces espaces peuvent constituer des outils pour accompagner/soutenir le deuil, mais dans le contexte hypermoderne, les endeuillés sont aussi sommés de faire des choix et de gérer la « bonne distance » avec leurs morts : comment investir ces espaces, alors que dans ces derniers persistent des traces du mort que certains endeuillés voudraient voir disparaître à jamais ? Comment se donner le sentiment de maîtriser un espace et un temps de commémoration pendant que d'autres personnes qui connaissent le défunt alimentent des réseaux socionumériques de photographies que l'on voudrait voir disparaître ? La mise en visibilité des démarches de personnalisation du deuil (Gamba, 2016) participe aussi d'une mise en concurrence des démarches adoptées. À la tension permanente qui s'impose à l'individu tiraillé entre désir de maintenir le contact et volonté de prendre ses distances s'ajoute une seconde tension. Cette fois, l'individu hypermoderne assiste à la démultiplication des mises en visibilité des démarches de deuil empruntées par les uns et par les autres, qui sont parfois des occasions de se rassembler et qui parfois blessent ceux qui ne veulent pas assister à telle ou telle mise en scène du défunt, à tel ou tel rappel de ce dernier.

Dans l'épisode de la série *Black Mirror* présenté en introduction, c'est l'apparition de nouvelles possibilités techniques qui imposent à la jeune femme enceinte de se positionner, de faire un choix, affectant ainsi, non seulement la « nature » de la séparation avec son conjoint décédé, mais également son implication et son rôle dans cette séparation, comme si elle se retrouvait seule pour gérer son rapport au mort. Et ce choix contraint s'impose à son tour à son enfant. Dans les espaces numériques, l'étude de la mort est liée fortement à l'analyse des enjeux plus globaux inhérents à une société de plus en plus connectée, qui redéfinit les rapports que nous entretenons aux autres, à nous-mêmes, au temps et à l'espace. L'étude de la mort chez les jeunes et dans les espaces numériques devient alors un nouvel analyseur des effets récents de la société hypermoderne sur l'individu contemporain sommé de se positionner par rapport aux nouveaux choix qu'impose la présence des TIC dans leur vie.

Parties annexes

Notes

1. [\[1\]](#)

Black Mirror est une série télévisée créée en 2011 par Charlie Brooker. D'abord diffusée et produite en Angleterre, elle est désormais produite par *Netflix* depuis 2016. Saluée par la critique, *Black Mirror* est une anthologie, c'est-à-dire que chaque épisode est indépendant, les histoires, les décors et les protagonistes ne sont jamais les mêmes. Par contre, chaque épisode explore d'un point de vue satirique et très critique notre rapport

aux nouvelles technologies. Les histoires sont situées dans un futur proche, voire immédiat.

2. [2]

<http://moisdelaphoto.com/artistes/after-faceb00k/>

3. [3]

Cette mobilité métaphorique ne concerne d'ailleurs pas seulement le mort, mais aussi la sexualité et la violence diffusées via les images numériques (Lachance, 2016).

4. [4]

Par exemple, certains répondants ont fait croire à leurs proches que leur téléphone était déchargé ou qu'il n'y avait plus de connexion là où ils se trouvaient.

5. [5]

On peut notamment se reporter aux travaux de Claire Balleys et Sami Coll (2015) qui révèlent la relation forte entre ce qui se voit sur *Facebook* et ce qui se négocie dans la cour d'école entre des adolescents.

6. [6]

Nos études sur l'usage de la photographie numérique chez les adolescents abondent en ce sens. Dans plusieurs cas, ce n'est pas la photographie, son contenu, qui fait sens, mais bien la démarche de production de celle-ci. La photographie contient, au-delà de ce qu'elle montre, le souvenir de sa production.

7. [7]

ANR Eneid : *Éternités Numériques. Les identités numériques post-mortem et les usages mémoriaux innovants au prisme du genre.* (<http://eneid.univ-paris3.fr/>). Ce programme de recherche est soutenu par l'Agence Nationale de la Recherche en France et est coordonnée par Fanny Georges, Sorbonne Nouvelle (CIM/MCPN), ISCC (CNRS).

Bibliographie

1. AUBERT, N. (dir.) (2006). *L'individu hypermoderne*, Toulouse, Erès.

[Google Scholar](#)

2. BALLEYS, C. et S. COLL (2015). « La mise en scène de la vie privée en ligne par les adolescents », *RESET*, n° 4, <https://reset.revues.org/547>.

[Google Scholar](#)

3. BOURDELOIE, H. (2015). « Usages des dispositifs socio-numériques et communication avec les morts. D'une reconfiguration des rites funéraires », *Questions de communication*, n° 28, p. 101-126.

[Google Scholar](#)

4. BOURDELOIE, H. et M. JULIER-COSTES (2016). « Deathlogging: Social life beyond the grave. The post-mortem uses of social networking sites », dans S. SELKE et I. HÜLSMANN (dir.), *Lifelogging. Interdisciplinary Approaches to Unravel the Phenomenon of Digital Self Tracking*, Berlin, Springer, p. 129-149.

[Google Scholar](#)

5. BRUBAKER, J.R. et J. VERTESI (2010). « Death and the social network », *CHI (ACM Conference on Human Factors in Computing Systems)*, Atlanta, 10-15 avril.

[Google Scholar](#)

6. BRUBAKER, J.R., G.R. HAYES et P. DOURISH (2012). « Beyond the grave : Interpretation and participation in peri-mortem behavior on Facebook », *The Information Society : An International Journal*, vol. 3, n° 29, p. 152-163.

[Google Scholar](#)

7. CASSELL, J. et M. CRAMER (2008). « High tech or high risk: Moral panics about girls online », dans T. MCPHERSON (dir.), *Digital Youth, Innovation, and the Unexpected*, Cambridge, The MIT Press, p. 53-76.

[Google Scholar](#)

8. CLAVANDIER, G. (2009). *Sociologie de la mort. Vivre et mourir dans la société contemporaine*, Paris, Armand Colin.

[Google Scholar](#)

9. DE SOUZA E SILVA, A. (2006). « From cyber to hybrid: Mobile technologies as interfaces of hybrid spaces », *Space and culture*, vol. 9, n° 3, p. 261-278.

[Google Scholar](#)

10. DÉCHAUX, J.H. (2004). « La mort n'est jamais familière. Propositions pour dépasser le paradigme du déni social », dans S. PENNEC (dir.), *Des vivants et des morts. Des constructions de la « bonne mort »*, CRBC, Brest, p. 17-26.

[Google Scholar](#)

11. ELIADE, M. (1965). *Le sacré et la profane*, Paris, Gallimard.

[Google Scholar](#)

12. GAMBA, F. (2016). *Mémoire et immortalité aux temps du numérique*, Paris, L'Harmattan.

[Google Scholar](#)

13. JAURÉGUIBERRY, F. (2014). « La déconnexion aux technologies de communication », *Réseaux*, n° 186, p. 17-49.

[Google Scholar](#)

14. JAURÉGUIBERRY, F. et J. LACHANCE (2016). *Le voyageur hypermoderne. Partir dans un monde connecté*, Toulouse, Érès.

[Google Scholar](#)

15. JEFFREY, D. (2011). « Ritualisation et régulation des émotions ». *Sociétés*, vol. 4, n° 114, p. 23-32.

[Google Scholar](#)

16. JEFFREY, D. (2016). « La mort à l'adolescence », dans D. JEFFREY, J. LACHANCE et D. LE BRETON (dir.), *Penser l'adolescence. Approche socio-anthropologique*. Paris, Presses universitaires de France, p. 113-124.

[Google Scholar](#)

17. JEFFREY, D., J. LACHANCE et D. LE BRETON (dir.) (2016). *Penser l'adolescence. Approche socio-anthropologique*, Paris, Presses universitaires de France.

[Google Scholar](#)

18. JULIEN, B. (2009). *Croquemort. Une anthropologie des émotions*, Paris, Métailié.

[Google Scholar](#)

19. JULIER-COSTES, M. (2011). « Le paradigme du déni social de la mort à l'épreuve des séries télévisées. Mise en scène et mise en sens de la mort », *Études sur la mort*, n° 139, p. 145-163.

[Google Scholar](#)

20. JULIER-COSTES, M. (2012). « Le monde des morts chez les jeunes », *Études sur la mort*, n° 142, p. 125-144.

[Google Scholar](#)

21. JULIER-COSTES, M. (2016). « Socio-anthropologie du deuil chez les jeunes. La mort d'un-e ami-e à l'ère du numérique », dans D. JEFFREY, J. LACHANCE et D. LE BRETON (dir.), *Penser l'adolescence. Approche socio-anthropologique*. Paris, Presses universitaires de France, p. 114-125.

[Google Scholar](#)

22. LACHANCE, J. (2011). *L'adolescence hypermoderne. Le nouveau rapport au temps des jeunes*, Québec, Presses de l'Université Laval.

[Google Scholar](#)

23. LACHANCE, J. (2012). *Socio-anthropologie de l'adolescence*, Québec, Presses de l'Université Laval.

[Google Scholar](#)

24. LACHANCE, J. (2013). *Photos d'ados à l'ère du numérique*, Québec, Presses de l'Université Laval.

[Google Scholar](#)

25. LACHANCE, J. (2014). « De la déconnexion en voyage : l'émergence du voyageur hypermoderne », *Réseaux*, n° 186, p. 51-76

[Google Scholar](#)

26. LACHANCE, J. (2015). « L'ordalie numérique », *Adolescence*, t. 33, n° 3, p. 649-654.

[Google Scholar](#)

27. LACHANCE, J. (2016). « Que disent les adolescents de leurs productions de *selfie* ? », dans J. LACHANCE, *Adophobie. Le piège des images*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.

[Google Scholar](#)

28. LACHANCE, J., Y. LEROUX et S. LIMARE (2016). *Selfie d'ados*, Toulouse, Érès.

[Google Scholar](#)

29. LETESSIER, L. (2014). *La rupture amoureuse*, Paris, Odile Jacob.

[Google Scholar](#)

30. MAUSHART, S. (2013). *Pause*, Paris, Nil.

[Google Scholar](#)

31. PÈNE, S. (2011). « Facebook mort ou vif. Deuils intimes et causes communes », *Questions de communication*, n° 19, p. 91-112.

[Google Scholar](#)

32. POMMERAU, X. (2013). *L'adolescence suicidaire*, Paris, Dunod.

[Google Scholar](#)

33. ROUDAUT, K. (2012). *Ceux qui restent. Une sociologie du deuil*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

[Google Scholar](#)

34. SOUFFRON, V. (2015). « Chairs disparues », *Communications*, n° 97, p. 7-15.

[Google Scholar](#)

35. THOMAS, L.-V. (1988). *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot.

[Google Scholar](#)

36. WALTER, T. (1994). *The revival of death*, Londres, Routledge.

[Google Scholar](#)

37. WALTER, T. (2013). « Contemporary community grieving », *Cruse-Bereavement Care Annual Conference*, University of Bath.

[Google Scholar](#)

38. WRIGHT, N. (2014). « Death and the Internet: The implications of the digital afterlife », *First Monday*, vol. 19, n° 6.

[Google Scholar](#)