NOTE TO USERS

This reproduction is the best copy available.

UMI®

Fleur Ferry

Espace sacré en devenir profane?
Les cimetières de la région de Québec des origines à nos jours.
Témoins de l'évolution d'une société.

Mémoire
Présenté
À la faculté des études supérieures
De l'Université Laval
Pour l'obtention
Du grade de maître en sciences géographiques (M. Sc. Géographiques)

Département de géographie
Faculté des lettres
Université Laval

Avril 2001

Fleur Ferry, 2001

National Library of Canada
Acquisitions and Bibliographic Services
395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque nationale du Canada
Acquisitions et services bibliographiques
395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-60717-8

Canada

RÉSUMÉ

Le cimetière est le lieu de cristallisation des influences qui traversent la société à une époque donnée. Son organisation interne témoigne des mythes qui contribuent à bâtir les fondements idéologiques de notre monde contemporain. Les rêves et les désirs, la quête de l'immortalité se lisent aisément dans le paysage funéraire qui se modèle en un reflet intemporel de la ville. Toutefois, ce reflet est potentiellement falsifié par le système en place afin d'offrir de lui-même une image positive.

La mort fait l'objet d'un désintéressement symptomatique en partie imputable à la déprise de la religion. Cependant, certains monuments contemporains font preuve d'une originalité inattendue, témoignant d'un regain d'intérêt pour la mort, dans laquelle est affirmée l'individualité. Le cimetière vers la fin du XIX e est devenu un espace répulsif, créant un paysage banalisé et muet au XX e siècle. On observe pourtant depuis quelques années le retour d'une certaine sacralité exprimée par divers biais, prouvant l'inaliénable besoin qu'a l'homme de chercher à donner un sens à la mort.

Remerciements

Je tiens à remercier tout particulièrement mon directeur, Marc Saint-Hilaire, qui m'a heureusement guidée dans mon travail et dans mes réflexions tout au long de l'année.

Merci à Serge Courville dont les conseils me furent précieux dans l'élaboration de mon projet de recherche.

Merci à ceux qui travaillent ou étudient au CIEQ ; l'aide de plusieurs d'entre eux me fut d'un grand secours.

Merci à Denise Dion-Ouellette, de Saint Jacques de Leeds, qui m'a consacré un peu de son temps avec tant de gentillesse.

Merci au personnel du cimetière Mont-Marie pour les renseignements qu'ils se sont donnés la peine de me fournir.

Merci aux pasteurs et aux prêtres que j'ai rencontrés ces deux dernières années, et qui ont accepté volontiers de me parler de leur confession.

Merci à mes parents, à mes grands-parents et à toute ma famille qui m'a soutenu tout au long de mon travail.

Merci à Clotilde, Greg, et à tous mes amis québécois et français avec qui j'ai passé une année heureuse à Québec.

Merci à Khaled et Amjad pour avoir supporté le méchant chat.

Merci enfin à tous ceux qui ont aimé que je leur raconte les cimetières, et qui ont ainsi donné une belle raison d'être à mon étude.

Je souhaite dédier ce travail à mes frères, qui ont contribué à faire de moi ce que je suis, et à tous ceux parmi nous, qui, comme moi, ignorent qu'ils vont mourir un jour.

Table des matières

Remerciements p. I

Table des matières p. III

Liste des tableaux p. XI

Liste des graphiques p. XII

Liste des cartes p. XIII

Liste des images p. XIV

Introduction p. 1

Chapitre I : cimetière et espace de ritualisation : lieux d'actualisation du mythe ? p. 16

I. Le rite et le lieu : une relation d'interdépendance p. 18

1). Qu'est-ce que le rite ? p. 19
2). La relation d'interdépendance entre le rite
et son lieu d'expression p. 21
a) Le lieu physique du rituel p. 21
- Amnésie du lieu en Occident p. 21
- Exemple des doubles-funérailles en Indonésie p. 23
- Scission des lieux de la mort et du lieu de vie p. 24
b) Le corps, lieu de la mort p. 25
3). Actualisation de l'interdépendance du rite
et du lieu dans le devenir du corps p. 28

II. Deux niveaux de contact pour actualiser le mythe :
le cimetière et la tombe p. 30

1). L'objet : reflet de la personne p. 31
2). La rupture entre l'église et le cimetière p. 33
3). La conversion de l'être en avoir et la possession de soi p. 34
4). L'objet comme reflet de l'univers social
et le mythe de l'égalité p. 36

III. Le devenir du cimetière : mort d'une mythologie ? p. 41

1). La mort et l'individualisme p. 41
2). La mort et la ville p. 42
3). La standardisation et l'autonomie du cimetière p. 43
4). L'incinération p. 46
5). Le timide retour du sacré p. 48

Chapitre II : Contexte historique p. 54a

I. Le profil de la population de langue anglaise (1759-1980) p. 54b

1. La population de langue anglaise (sa taille et son évolution) p. 54b
2. La transformation de la composition ethnique du Québec entre 1871 et 1981 p. 56

II. Histoire de Saint Jacques de Leeds p. 60

1. Les premiers colons p. 61
2. La communauté protestante p. 63
3. La communauté catholique p. 64
4. Saint Jacques de Leeds p. 66
   a). La paroisse p. 66
   b). La municipalité p. 67

III. Brève histoire de Saint Gabriel de Valcartier p. 69

1. Les premiers colons p. 69
2. Les structures religieuses p. 70

IV. Histoire de Lévis p. 72

1. Les premiers colons p. 72
2. Le cadre paroissial p. 73
3. Croissance et déclin p. 74

V. La déprise religieuse p. 75

Chapitre III : présentation des données de terrain p. 78

I. Localisation des cimetières p.79

1. Composition de la population et contexte immédiat p. 80
   a). Saint Gabriel de Valcartier p. 80
   b). Saint Jacques de Leeds p. 80
   c). Lévis p. 81
2. Localisation des cimetières p. 82
   a). Saint Jacques de Leeds p. 82
   b). Saint Gabriel de Valcartier p. 84
   c). Lévis p. 85
   d). Le Mount Hermon p. 86

II. Organisation interne des cimetières p. 88

1. Les prescriptions p. 88
2. L'organisation sociale p. 90
   a). Lévis p. 90
   b). Les cimetières de Leeds et Valcartier p. 92

c). Le cimetière Mount Hermon p. 93
* Aspect général du cimetière p. 93
* Organisation de l'espace du cimetière p. 94
* Difficultés méthodologiques p. 96
3. Organisation spatiale p. 100
a). Lévis p. 100
b). Saint Gabriel de Valcartier p. 103
c). Saint Jacques de Leeds p. 106
d). Le Mount Hermon p. 108
* Les regroupements ethniques p. 111
* La ségrégation sociale p. 113
* Présence de stèles peu significatives p. 114
4. Typologie des cimetières p. 115
a). Le cimetière intégré p. 117
b). Le cimetière écarté p. 118
c). Le cimetière parc p. 120
d). le cimetière fonctionnel p. 121

III. Traitement des données p. 123

1. Les principaux types de monuments
et leur période d'apparition p. 123
2. Données de terrain p. 125

Chapitre IV : le cimetière : espace sacré en devenir profane p. 131

I. Enjeux et stratégies pour la localisation des cimetières p. 132

1. Interprétation des différentes localisations p. 132

a). Saint Jacques de Leeds p. 132
b). Le cas de Lévis p. 134
c). Le Mount Hermon p. 135
2. La composante sociale p. 138
a). Au XIXe siècle p. 138
b). Au Xxe siècle p. 140
* L'homogénéisation du paysage de la mort p. 140
* La tentation du mensonge de l'uniformité p. 141
* La recomposition sociale p. 142

II. Interprétation symbolique p. 143

1. Éléments pour une lecture symbolique p. 144
a). Du danger de la surinterprétation p. 144
b). Les symboles du protestantisme et du catholicisme p. 144
2. Interprétation des principaux symboles p. 146
a). Influence des courants baroques
et romantiques sur le paysage funéraire p. 146
b). La spécificité de l'armature architecturale
des cimetières de la région de Québec p. 147
3. Principales représentations symboliques p. 149
a). Les fleurs p. 149
b). La croix p. 151
c). Les représentations p. 152
d). Les anges p. 153
e). Les symboles religieux p. 154
f). Les prières p. 154
g). Les monuments récents p. 154
h). Les stèles modernes p. 155
i). Les nouvelles représentations p. 156
j). Les mentions personnelles p. 158

4. Continuité et discontinuité de la symbolique funéraire p. 160
a). Perméabilité du religieux et du profane p. 161
b). Continuité de la dimension symbolique dans l'espace funéraire p. 162
c). L'expression spatiale du symbolisme p. 163
d). Lecture historique du fait symbolique p. 165

III. Du concept de changement p. 168

1. Le changement, la durée, la liberté et l'angoisse p. 169
a). Le chêne et le roseau, toujours d'actualité p. 169
b). Le changement et la pérennité p. 172
c). La réification p. 173

Conclusion p. 177

Bibliographie p. 183

Annexe A : Carte du chemin Craig p. 195

Annexe B : Cartes de l'organisation chronologique et carte de l'organisation sociale du cimetière de Lévis p. 197

Annexe C : Tableau et graphiques des types de monuments par date p. 199

Annexe D : Tableau et graphique des symboles par cimetière p. 202

Annexe E : Tableau et graphiques des décorations et de l'âge du monument p. 204

Annexe F : Texte d'Alexandre Kojève sur la dialectique du Maître et de l'Esclave de Hegel p. 207

Annexe G : Échantillonnage dans le temps, tableau et graphique p. 209

Annexe H : Échantillonnage en fonction de la confession et de l'environnement rural ou urbain, tableau et graphique p. 211

Annexe I : Échantillonnage en pourcentage dans le temps, tableau et graphique p. 213

Annexe J : Évolution des mentions personnelles dans le temps, tableau et graphique p. 215

Annexe K : Photos de l'échantillonnage p. 217

Liste des tableaux

Tableau des critères pour établir la typologie p. 116

Décoration et âge des monuments par cimetière p. 125

Symboles par cimetière p. 127

Liste des graphiques

Évaluation de la population anglophone en pourcentage et en nombre p. 54

Composition ethnique de la population québécoise
d'origine britannique de 1871 à 1981 p. 57

Répartition des symboles pour les cimetières catholiques
en milieux urbain et rural p. 128

Répartition des symboles pour les cimetières protestants et anglicans
En milieux urbain et rural p. 129

Liste des cartes

Territoire d'analyse (carte de la région de Québec) p. 9

Localisation des cimetières à Saint Jacques de Leeds p. 82

Localisation des cimetières à Saint Gabriel de Valcartier p. 84

Localisation du cimetière à Lévis p. 85

Localisation du cimetière Mount Hermon à Sillery p. 87

Ancienne carte pour localiser le cimetière Mount Hermon p. 87

Ancien plan du cimetière Mount Hermon p. 93

Répartition ethno-religieuse dans le cimetière Mount Hermon p. 95

Localisation du cimetière de Saint David p. 100

Localisation du cimetière de Saint Romuald p. 100

Évolution chronologique du cimetière Mount Hermon p. 110

Liste des images

Ancien Chemin Craig p. 83

Calvaire dans le cimetière de Lévis p. 89

Tombeau de la famille Couture (Lévis) p. 90

Sépultures anciennes au bord du chemin (Lévis) p. 91

Sépultures récentes (Lévis) p. 91

Tombe illustrée d'éléments profanes (Lévis) p. 92

Croix anglicane (Mount Hermon) p. 96

Obélisque en granit rose (Mount Hermon) p. 97

Tombe grecque (Mount Hermon) p. 98

Élément du chemin de croix de Lévis p. 101

Vue du cimetière de Lévis p. 102

Lame verticale (Irlandais catholique à Saint Gabriel de Valcartier) p. 103

Monuments anciens dans la pente du cimetière catholique de Valcartier p. 103

Monuments récents du cimetière catholique de Valcartier p. 104

Église anglicane de Saint Gabriel de Valcartier p. 105

Cimetière presbytérien de Saint Gabriel de Valcartier p. 105

Cimetière de l'Église Unie de Saint Gabriel de Valcartier p. 106

Tombe irlandaise catholique dans le vieux cimetière de Leeds p. 107

Cimetière baptiste de Saint Jacques de Leeds p. 107

Actuel cimetière catholique de Saint Jacques de Leeds p. 108

Section militaire dans le cimetière Mount Hermon p. 111

Sépulture d'un marin au cimetière Mount Hermon p. 111

Tombe presbytérienne, famille Renfrew, cimetière Mount Hermon p. 112

Petite sépulture d'enfant (Mount Hermon) p. 113

Sépulture austère et laconique (Mount Hermon) p. 114

Actuelle église et cimetière catholiques de Saint Jacques de Leeds p. 133

Tombe fleurie, « Lavallée », (Lévis) p. 150

Sépulture ornée d'une croix, famille Paquet, Lévis p. 151

Sépulture ornée d'une statue (Lévis) p. 152

Sépulture moderne par son ornement (Valcartier) p. 156

Introduction

Le cimetière est un espace étranger. Étranger, car bien que produit par le fait humain, le cimetière est un lieu qui ne s'apprivoise pas, qui ne saurait appartenir aux vivants. Il suscite doutes, interrogations, peurs, réticences...

Il est pourtant indissociable de la ville, et nous enseigne un savoir pertinent au sujet de celle-ci. Pour qui sait observer, l'espace d'un cimetière dit les appréhensions et les croyances, les craintes, la façon de vivre.

Une question à laquelle il importe de répondre préalablement est : « Faut-il désacraliser notre espace d'étude ? » À cette heure où il est de bon ton de désacraliser toutes choses, nous répondrons ; non. Gardons ce parfum céleste, ce silence entre les tombes où la densité d'air vous saisit, ce goût d'un respect circonspect.

Ici est l'esthétique de l'inachevé.

Le cimetière est un monde en suspens.

Le cimetière constitue l'interface concrète entre deux dimensions d'existence : celle de la vie et celle de la mort. Ce n'est guère cette dernière qui nous intéresse intrinsèquement, mais la relation que l'homme en vie entretient géographiquement, pratiquement, avec celle-ci.

Le cimetière possède plusieurs dimensions d'existence :

Sa dimension temporelle est très particulière, puisque son unité de temps est l'éternité.

Sa dimension spatiale est essentiellement verticale ; elle est l'interface terre/ciel, qui fait appel notamment au concept divin.

Enfin, le cimetière possède une dimension d'existence propre, teintée d'interdit, de transgression, d'incompréhension, en cela qu'il est le lieu du mystère de la mort.

Nous allons dans un premier temps « introduire » l'espace du cimetière selon ces trois dimensions.

Le premier mode d'être du cimetière est sa dimension temporelle. Le lieu concret s'inscrit dans le temps en tant qu'objet physique d'étude soumis aux caprices de ce dernier : aux transformations, destructions et réalisations qu'il suppose.

Philosophiquement, le cimetière est intemporel. C'est un lieu d'éternité unique en son genre. Sa position urbaine ou périphérique renforce ce sentiment ; on traverse la rue, on pénètre dans les murs, et l'agitation, la dynamique engendrée par la ville (qui, elle, s'épuise à vivre) n'existe plus.

C'est le lieu où chaque trace vivante est fixée, et la dimension de l'être-au-monde annihilée par l'éternité de l'endroit. C'est-à-dire que l'humain n'est plus lui-même comme évoluant dans l'espace et dans le temps humain, mais se trouve dans l'anti-ville : un espace clos, stable et indifférent au temps humain. (La dimension temporelle étant, rappelons-le, une création de la pensée humaine. S'il n'y avait plus d'hommes, il n'y aurait plus de temps.)

Le cimetière est aussi le lieu de l'interface terre/ciel, donc, lieu de verticalité. Les stèles sont érigées, et aussi de nombreux obélisques.

Tout en ces lieux respire la verticalité, jusqu'aux arbres qui élèvent leurs ramages jusqu'au ciel. L'arbre, image de l'homme (prenant ses racines dans la terre - dans la réalité quotidienne - et s'élevant vers le ciel -vers une quête spirituelle--) est un élément indispensable dans l'espace du cimetière :

« Il en est des hommes comme de cet arbre.
« Plus il aspire à monter vers les hauteurs et la clarté,
« plus ses racines aspirent à s'enfoncer dans la terre,
« dans les ténèbres, dans la profondeur - dans le mal. »
Nietzsche, « Ainsi parlait Zarathoustra ».

Cela fait du cimetière un lieu privilégié de contact avec la nature, au sens où ce contact est « vécu ». Les morts sont sous la terre et la décomposition organique nourrit l'humus. L'homme retourne alors dans le cycle de la création et atteint sans doute là le point culminant -par assimilation-- de rencontre avec le paysage.

« L'Éternel a donné, l'Éternel a repris » : cette phrase, qui prend tout son sens si l'on pense au « lieu de temporalité » dont il est question plus haut, se nourrit également du concept de « retour à la terre » et nous amène à la question religieuse. Les premiers dieux païens ne sont-ils pas incarnés par des éléments de la nature ?

On ne peut en effet dissocier le cimetière du concept divin sans lequel celui-ci n'aurait guère de sens. Contentons-nous de considérer le cimetière en tant qu'il est un lieu de rencontre avec Dieu. Sans doute même l'athée convaincu ne saurait être indifférent à cette présence divine intrinsèque au cimetière - mais que ferait un athée dans un cimetière ? -. Devant le scandale de la mort, devant l'incompréhension totale de ce phénomène par notre esprit fini, la religion est un secours, un refuge pour les malheureux êtres dépassés par notre condition humaine que nous sommes.

Notons aussi combien le cimetière est lieu d'humilité : l'homme s'y sent tout petit... Il est aisé d'y prendre conscience de la fragilité de la vie. C'est aussi le lieu de l'égalité devant la mort.

De par l'angoisse qu'il peut susciter, le cimetière est enfin le lieu du plus grand espoir : seule l'espérance combat la douleur.

C'est un lieu d'amour et de commisération, de pitié et de compassion... (qui craint les cimetières craint la mort). L'appréhension que chacun a de la ville des morts dépend fortement de son appréhension de la vie...

En quoi consiste la peur de la mort ? Elle consiste beaucoup en la peur de l'oubli, nous semble t-il. Tant qu'un défunt existe encore dans la mémoire de quelqu'un, il possède une certaine dimension d'existence. Dès lors qu'un mort est oublié, il sombre dans un indescriptible néant que notre intelligence finie ne saurait même pas imaginer. Toutefois, le défunt, pour ceux qui lui survivent, fait l'objet d'une pure réification. (Cf*L'Etre et le Néant* - Sartre). Quoi de plus rassurant ?

Ainsi chaque tombe suggère à celui qui lit son nom un sentiment s'apparentant à de la compassion, fut-ce un sentiment furtif. Cela procure la rassurante sensation que le défunt n'est pas tout à fait mort, puisqu'il existe d'une certaine façon dans la conscience de celui qui lit son nom.

Enfin, le cimetière est un lieu « totalitaire ». Ôtons l'aspect politique du mot et conservons l'aspect de « l'entièreté»; le corps physique perd toute sa liberté, il est totalement inclus dans (et dépendant, en quelque sorte), de l'espace du cimetière. Il appartient à cette terre plus qu'à aucune autre qu'il aurait pu s'approprier de son vivant.

Quelle conséquence cette observation peut-elle engendrer sur l'être vivant qui pénètre en ces lieux ?

Tout d'abord, parlons du cimetière comme d'un lieu de transgression. Transgression du vivant qui pénètre dans cet univers de mort : sa seule présence est une affirmation de la vie plus que n'importe où ailleurs. Le cimetière est un lieu où l'humain se sent exister ; où il a une conscience aiguë de sa condition d'être-au-monde. Rappelons la symbolique du jardin dans la littérature shakespearienne : il est le lieu de la transgression, précisément ; le lieu où tout arrive, et le lieu de l'interdit, du secret, en même temps. Il est aisé d'assimiler le cimetière au jardin dans Hamlet. C'est dans ce dernier que le père du héros est assassiné, par son frère qui lui verse du poison dans l'oreille, belle métaphore de la perfidie de la parole.

Ceci nous amène à considérer le cimetière comme un lieu d'interdit. Notons à ce sujet l'observation de G. Desmarais qui suppose que la ville de Paris s'est installée à cet endroit précis, car c'était un lieu interdit, donc attractif[1]. (Il semble qu'il existe au sujet de

[1] Gaétan Desmarais, *La morphogenèse de Paris : des origines à la Révolution*, Paris, L'Harmattan, 1995.

Québec une thèse similaire.) Le cimetière n'appartient-il pas au domaine interdit parce qu'il va contre la recherche de l'inconditionné (?) -dans l'acception kantienne du mot, c'est-à-dire que la mort reste un mystère, et de ce fait contrarie la nature profonde de l'homme en quête d'une explication à toute chose-.

L'inconditionné sans doute devrait être Dieu. Mais Dieu n'est malheureusement pas rationalisable.

Enfin, le cimetière, d'un point de vue géographique est un lieu exceptionnel pour ce qu'il nous apprend sur le monde des vivants qui l'ont conçu : l'anti-ville a beaucoup à nous apprendre sur la ville. Et cela sans artifices, sans faux-semblants ni hypocrisie. La ville offre son reflet à l'observation du passant curieux.

Le cimetière préexiste t-il à la ville, ou bien est-ce le contraire ? Combien de villes sont-elles construites sur des cendres ?

Le cimetière est aussi le lieu où l'on apprend sur soi ; on est placé devant la mort, devant l'inéluctable. Rien de tel pour comprendre ce qui nous fait vivre...

Le cimetière sert souvent de cadre pour illustrer la brièveté de la vie, (cf. le singe hurlant à la lune sur les tombeaux, extrait d'un poème chinois et mis en musique par G. Malher dans son "Chant de la terre"[2]), ou d'autres thèmes aussi guillerets que la réflexion sur la vacuité de la vanité humaine, la comédie humaine, etc. Les romantiques sont sans doute les plus grands exploiteurs de cimetières que la terre ait jamais porté. C'est bien connu, le romantisme aime à pleurer sur son sort...

Que les cimetières sont donc paisibles. "Loin de l'océan noir de l'immonde cité"[3], voilà des oasis de paix propices à la réflexion sur le sens de la mort. Voici le lieu de la plénitude d'être, voici le lieu de l'oubli de soi (dans la transcendance vers les âmes mortes). Ici la vie prend sens. Prend sens aussi le désir d'être au monde.

---

[2] "Éternel est le bleu du ciel, et la terre durera longtemps (...) mais toi, homme, combien de temps vis-tu ? Tu n'as même pas cent ans pour te délecter de toutes les caduques vanités de cette terre ! Regardez là-bas ! Au clair de lune sur les tombeaux s'accroupit un effrayant fantôme ; c'est un singe ! Écoutez comme son hurlement pénètre de sa stridence le doux parfum de la vie !"

[3] Baudelaire, *Les fleurs du mal*, "Ton cœur, parfois s'envole t-il, Agathe..."

Nous avons choisi comme objet d'étude les cimetières, et plus particulièrement l'évolution de leurs différentes localisations et de leurs différents aspects à travers le temps ; le paysage de la mort est pris comme révélateur culturel des sociétés concernées. Les cimetières représentent un lieu de contact entre notre monde et le monde de l'au-delà, entre la terre et le ciel, et de ce fait sont des indicateurs culturels très parlants. En effet, la façon dont une société enterre ses morts apprend beaucoup sur ses propres motivations, sur son mode de compréhension du monde. La religion apparaît comme un filtre qui procure une certaine appréhension de la réalité ; de là vient l'intérêt d'étudier le cimetière comme reflet de la société multi-ethnique et multi-confessionnelle qu'a profondément été et que demeure encore la région de Québec. Nous étudierons donc deux aspects : d'une part, la localisation, c'est-à-dire la place que les cimetières occupent dans l'organisation spatiale à l'échelle locale, et d'autre part l'organisation interne de l'espace de la mort.

Les motivations qui déterminent ce choix sont multiples, mais toujours dictées par l'intime conviction que les cimetières ne sont pas un ensemble de « lieux interdits », mais au contraire des lieux de repos et de douceur, dont la paradoxale neutralité est propice à la réflexion sur le monde et le sexe des anges. Et, non content d'être ce lieu mystique d'intimité et de connivence avec les instances célestes, le cimetière est aussi porteur d'une manne d'informations sur la ville des vivants.

Le cimetière apparaît de prime abord comme un lieu de douleur et d'angoisse, car il est le lieu d'expression de la mort -donc de l'inconnu, qui effraie parce qu'il échappe à notre emprise. -

Lieu d'expression, ou domaine, pourrait-on dire ; car la terre du cimetière appartient aux morts, nul être vivant ne saurait se l'approprier. (Il ne s'agit pas là d'appropriation matérielle, naturellement, mais plutôt psychologique ; il s'agit de ce sentiment de se sentir « chez soi ».) C'est en partie ce qui confère au cimetière son caractère étrange, au sens propre « étranger ». L'unité de temps présente dans le cimetière n'est pas celle du temps humain, mais celle d'éternité.

Nous aimerions remettre en question les postulats suivants : la croyance que cimetière et morbidité sont des synonymes ; l'habitude d'évincer de la vie quotidienne l'aspect de la finitude, pourtant parangon de l'humanité.

(Et de m'interroger sur le bien-fondé de l'humanisme ; Les hommes en ont assez des hommes, ils ont besoin de dieux... L'homme est une valeur qui s'épuise. Le post-modernisme dépose les armes devant la nécessité de création d'un nouveau système de valeurs.)

La mort est tellement liée à la vie que la discrimination dont elle fait actuellement l'objet est aberrante et nocive. Notre souhait serait de réhabiliter les cimetières, tant dans la pratique quotidienne que pour la mine d'informations dont ils sont porteurs. Il n'est pas inutile de comprendre la corrélation étroite existant entre la ville des morts et l'espace vivant qui est à son origine.

Ce sujet n'a jamais été traité de façon si globale ; beaucoup d'études ont été faites sur des cimetières en particulier, mais aucune tentative d'analyse géographique du paysage des cimetières n'a encore été produite à notre connaissance. Nous connaissons une étude sur les cimetières de Québec envisagée sous l'angle du structuralisme et de l'aménagement, une autre concernant la géographie de la mortalité. À part cela, peu d'études géographiques ont pour objet les cimetières. Serge Courville aborde néanmoins le sujet, considérant les cimetières en tant qu'éléments de l'aire sacrée dans son ouvrage « Entre ville et campagne ». L'étude des cimetières sous un angle géographique plus perceptuel, plus philosophique pourra constituer sans doute un bon révélateur d'une société au contexte particulier ; celui d'une multi-appartenance religieuse et d'un bilinguisme étiolé, pour ce qui concerne la région de la ville de Québec.

De nombreux ouvrages paraissent sur la mort, le plus souvent considérée sous un angle sociologique ou religieux, anthropologique, historique ou médical; ce thème devient récurrent depuis quelques années. Mais le cimetière en tant qu'entité spatiale est un peu laissé pour compte ; on s'interroge sur le devenir du corps, sur l'utilité de le rendre beau pour l'exposer, sur sa place dans l'office religieux, sur la perception que les survivants ont de lui ; mais la demeure où finalement il reposera ne fait pas l'objet de grands

questionnements. Pourtant, la beauté du lieu, son mystère, sa charge historique, sa vocation d'interface terre-ciel en font un espace tout à fait particulier.

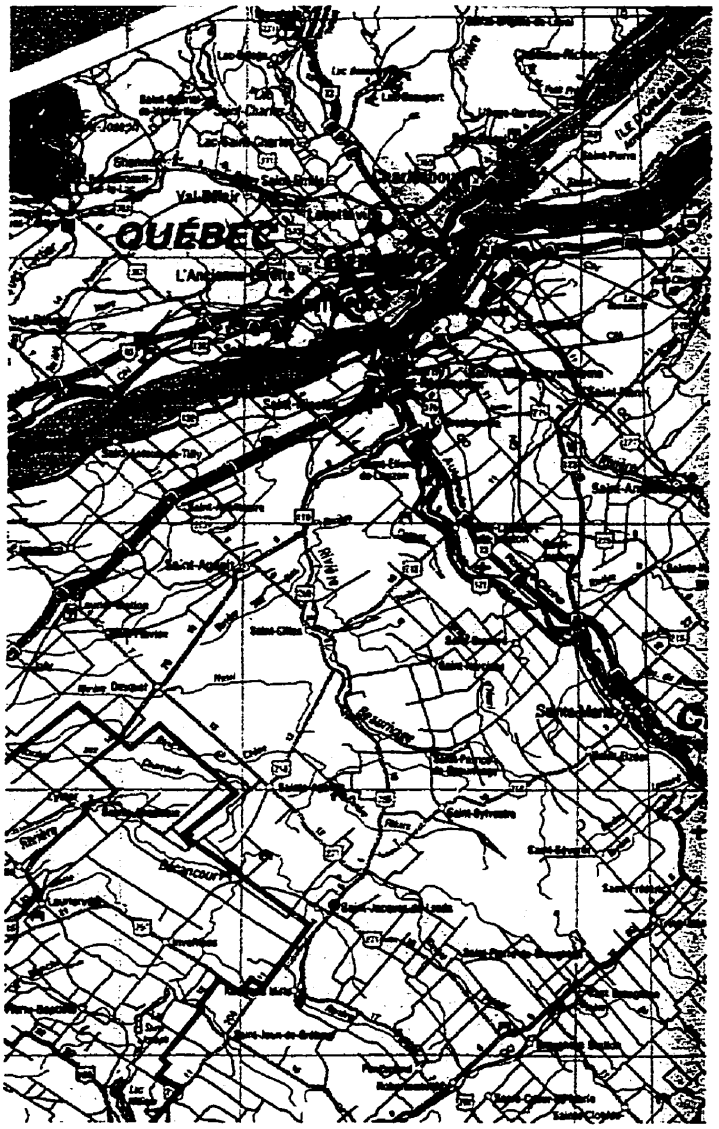
Il s'agirait donc d'étudier d'une part la mort appliquée à l'espace, et d'autre part, la religion prise dans un espace donné, comme médiatrice des valeurs qui font fonctionner une société.

Il y a effectivement une lacune dans le domaine scientifique à ce sujet ; la mort est souvent envisagée pour elle-même, et non dans son expression spatiale qu'est le cimetière. La mort est souvent placée dans une optique qui l'oppose radicalement au monde vivant. Nous voudrions faire le lien ; montrer que l'espace du cimetière est un lieu de contact car mêlant les vivants et les morts. C'est un lieu aménagé par les vivants pour les morts. De ce fait, il devient témoin de la culture de la société qui l'établit et l'entretient. La religion est le médiateur entre notre monde et l'autre ; entre les morts et les vivants. C'est pourquoi elle occupera une place importante dans nos travaux.

Notre hypothèse est donc que les cimetières sont les lieux de cristallisation de toutes les influences qui traversent une société à une époque donnée.

Territoire et période d'analyse

Territoire et période d'analyse



Dans le cadre d'une maîtrise française, nous avons travaillé sur le cimetière Mount Hermon de Sillery, sur les différentes communautés qui le composent, et sur la façon dont celles-ci ont investi l'espace du cimetière. L'analyse historique de l'espace du cimetière révélait le paradoxe suivant : les communautés anglophones protestantes et anglicanes ont érigé, au cours du XIXe siècle des stèles imposantes et porteuses de nombre d'informations sur le ou les défunts, toute chose contraire à l'étique du protestantisme, alors que les stèles plus récentes, érigées dans un contexte de déperdition de la religion, sont de formes

cause également l'idéologie contemporaine consistant à évincer la mort, et le contexte d'émergence de nouvelles valeurs dans lequel le cimetière Mount Hermon apparaît, ainsi bien sûr que l'évolution de la population anglophone dans la ville de Québec.

Il serait intéressant maintenant d'étudier d'autres cimetières dans la région de la ville de Québec, afin d'avoir une vision plus globale de l'ensemble des cimetières dans cet espace.

C'est pourquoi nous avons choisi d'étudier le cimetière de Notre-Dame de Lévis, afin d'avoir un aperçu d'un autre cimetière en milieu urbain, mais catholique, cette fois. Notre choix s'est porté sur Lévis et non sur Belmont ou sur Saint-Charles car ceux-ci, bien que plus « renommés », présentent une homogénéité sociale qui aurait nui à notre volonté de dégager un aspect général concernant les cimetières. Belmont est le cimetière de la Haute Ville, et Saint-Charles celui de la Basse Ville, tandis que Lévis promet une certaine hétérogénéité.

Par la suite, notre choix s'est porté sur des cimetières à la périphérie de la ville de Québec, à savoir ceux de Saint-Gabriel-de-Valcartier (la municipalité possède quatre cimetières de religions différentes). Cette commune est intéressante, car partie déjà du milieu rural, mais cependant encore sous l'influence de la capitale. (Les statistiques nous révèlent que la majorité des emplois détenus par les hommes appartiennent au secteur tertiaire, ce qui laisse supposer qu'ils travaillent à Québec, ou à proximité). Enfin, nous avons choisi Saint-Jacques-de-Leeds, avec ses multiples cimetières, du plus petit (un cimetière baptiste comportant deux stèles...) au plus grand, le cimetière catholique. Cette municipalité a retenu notre attention parce que fondamentalement rurale (la majorité des emplois concernent le secteur primaire), et présentant un contexte particulier ; en effet cette commune fut créée le long du chemin Craig, et constituait la porte vers les Cantons de L'Est ; les localisations des différents cimetières portent la trace de cet héritage.

Nous disposons donc d'un transect défini entre Saint Gabriel de Valcartier et Saint Jacques de Leeds qui va constituer notre corridor d'observation. Cette coupe, qui prend en compte des cimetières sur la Rive Nord et sur la Rive Sud, protestants et catholiques, urbains, péri-urbains et ruraux, propose un échantillonnage du paysage culturel de la région de Québec. Les sites choisis, par leur histoire, rendent bien compte du contexte bi-culturel et de son évolution dans le temps. Nous disposons de deux cimetières urbains, apparus à la

même époque, l'un étant protestant, sur la Rive Nord, (Mount Hermon), et l'autre catholique, sur la Rive Sud, (Lévis). Les cimetières de Saint Gabriel résultent d'un peuplement mixte à majorité française aujourd'hui. Quant à Saint Jacques de Leeds, sa colonisation fut d'abord anglophone mais le village est aujourd'hui à 100 % francophone. Notre échantillonnage révèle donc bien la mise en place et les aléas du peuplement de la région de Québec. Il est supposé représentatif de l'ensemble régional.

Pour la période, il nous faut partir des origines. D'après Pierre-Georges Roy, le premier cimetière de Québec ouvre en 1629. Cependant, nous ne disposons pas de sources directes pour des dates aussi anciennes. Il importe cependant d'avoir un aperçu de ce que furent les premiers cimetières de Québec. Les sources seront alors pour la plupart de seconde main.

La date importante pour le cimetière Mount Hermon sera celle de son ouverture, c'est-à-dire 1848 ; pour Lévis, ce sera la même chose : 1851. Pour Saint Gabriel, il s'agira des années 1820 ; pour Saint-Jacques-de-Leeds, nous choisirons 1810, date de construction du chemin Craig, bien que le premier cimetière ouvre ses portes sensiblement plus tard. La période couverte s'étendra jusqu'à nos jours, l'intérêt principal étant l'étude de l'évolution produite par de grands changements aux XIXe et XXe siècles, tant dans l'espace et dans la forme du cimetière que dans les mentalités.

Concepts

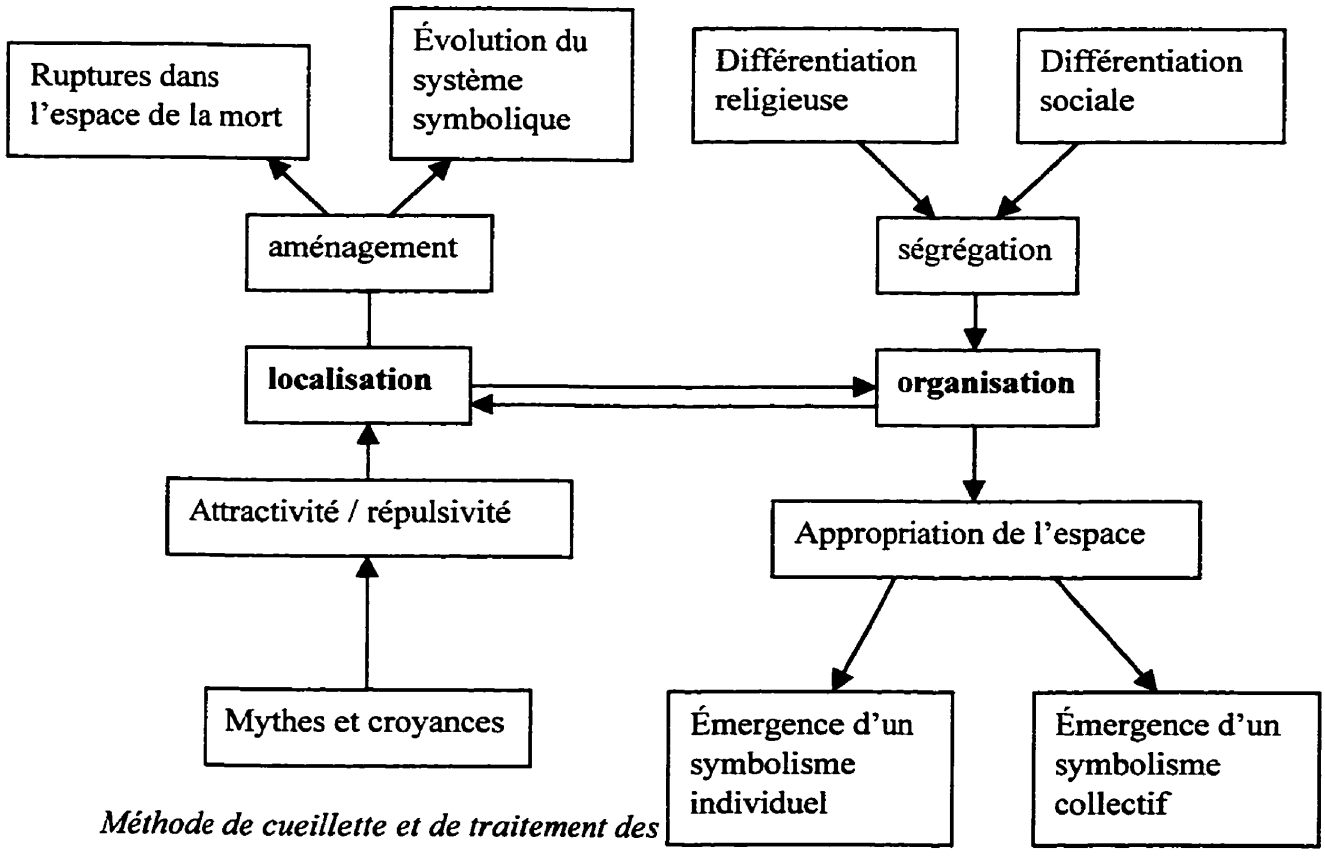
La démarche de recherche se fonde sur un ensemble de concepts. Un des principaux est celui de symbolisme, dont la définition nous est fournie par Mauss et Durkheim. C'est un concept central car c'est lui qui nous permet d'interpréter le paysage du cimetière, mais également l'évolution de ses localisations.

Nous faisons également appel au concept d'aménagement ; pour les localisations des cimetières, se posent toujours des questions d'achat de terrains, de choix des fabriques, de contrôle stratégique de l'emplacement du cimetière... Mais également des questions d'aménagements internes au cimetière.

Le concept de territorialité est lui aussi exploité. En effet, on pourra retrouver certaines marques de l'appropriation du cimetière par des classes bourgeoises dans certains cimetières, tandis que d'autres seront vraisemblablement réservés aux classes plus démunies. Parfois, cela sera à l'intérieur du même cimetière que nous retrouverons des quartiers plus ou moins ostensiblement riches... Territorialité encore en ce qui concerne le « partage » des terres pour les cimetières entre Catholiques, Protestants, Anglicans...

Enfin, nous sommes amenés à utiliser les concepts de continuité et discontinuité, de rupture. Rupture lorsque qu'un cimetière est fermé, rupture dans l'architecture funéraire d'une époque à une autre... Rupture entre les cimetières protestants et les cimetières catholiques... Continuité dans le processus d'établissement des cimetières à une époque donnée...

Schéma conceptuel déterminant la localisation et l'organisation des cimetières .



Méthode de cueillette et de traitement des

Notre méthode diffère en fonction de la taille des cimetières pour des raisons bien compréhensibles. Pour les cimetières ruraux, qui n'excèdent en général pas deux cents monuments, et à raison de quatre cimetières par communes, en moyenne, nous pouvons avoir une impression presqu'exhaustive de l'ensemble du paysage funéraire. Pour les cimetières urbains, qui comprennent jusqu'à 80 000 défunts, nous nous limitons à un strict échantillonnage. Un grand nombre de photos prises dans chaque cimetière permet de « fixer » les lieux avec précision. Nous relevons l'apparence générale des pierres : leur forme, le matériau dont elles sont faites, les inscriptions, les symboles gravés, la présence ou non de fleurs.

L'échantillonnage est effectué de la façon suivante : pour chaque cimetière, nous partons du centre et nous marchons droit sud. Sur cet axe, nous relevons tous les premiers monuments des lignes qui coupent perpendiculairement notre chemin, dans un couloir d'environ 15 pieds. Cette façon de faire permet une sélection objective supposée statistiquement valide et représentative de l'ensemble. En effet nous recoupons de la sorte un nombre suffisant de sections. Cependant, nous avons dû adapter notre méthode aux particularités de certains cimetières. Ainsi, pour le cimetière presbytérien de Saint Gabriel de Valcartier, nous sommes partis de l'extrémité du cimetière, et non du centre, pour la raison suivante ; l'aménagement du cimetière suit un étalement chronologique, et partir du milieu excluait toutes les sections anciennes. Pour le cimetière de Lévis, nous n'avons gardé que les monuments situés à notre gauche, en raison du nombre important de stèles.

Notre échantillonnage varie entre 5 et 30 stèles par cimetière, selon sa taille. Nous avons un total d'un peu moins de deux cents stèles répertoriées dans un tableau Excel, avec les critères suivants : nom, date de mort (la plus ancienne quand il y en a plusieurs), nombre de personnes inhumées, forme du monument, taille, matériau, présence de prières ou de mentions personnelles, présence de symboles religieux ou profanes, présence de fleurs... Ces renseignements permettront d'établir des statistiques, fournissant par là même une base de données sur laquelle fonder notre réflexion. La pertinence de cette dernière repose sur la validité de l'échantillonnage.

Les statistiques permettront par exemple de faire des croisements avec le contexte de l'époque. Ainsi, en utilisant des cartes de répartition de la population en fonction de

critères ethniques ou religieux dans le cimetière, on pourrait peut-être arriver à des corrélations entre tel type de monument ou tel symbole et telle population. Ceci fournirait un support intéressant pour l'analyse. De la même façon, on pourrait étudier la corrélation existant entre l'évolution des mentalités, liée à l'idée de progrès, de capitalisation, liée à une plus ou moins haute opinion que la société se fait d'elle-même, et l'évolution du type de monument.

Nous nous interrogerons sur le sens porté par les diverses représentations –ou l'absence de représentation-- ainsi que sur leur fréquence. Naturellement, selon les époques, il y a différentes « modes » funéraires, mais celles-ci ne fonctionnent pas ou peu selon un principe de mimétisme (ce n'est pas parce que mon voisin s'est fait construire un obélisque en granit rose que je vais en faire autant) ; elles sont plutôt l'expression exacte d'un mode de vie, et des croyances et valeurs qui lui sont rattachées. Nous pouvons classer les symboles en deux catégories, religieuse et profane. La nuance qui les sépare est parfois ténue.

La tendance actuelle de certaines personnes à faire graver sur leur stèle des paysages, intégrant parfois des couples, semble d'inspiration beaucoup plus profane. Cependant, le geste de se choisir une image pour accompagner son éternité, et ce, quelle que soit la représentation utilisée, exprime un intérêt pour le sacré. La façon de vivre sa croyance est aujourd'hui plus libre, débarrassée d'un lourd dogmatisme qui perdait en crédibilité, mais le sentiment religieux, lui, persiste, quel que soit le nom qu'on lui donne, quelles que soient les valeurs qui lui sont attachées. Il semble que, dans l'état de déréliction dans lequel sont laissés les gens, la nécessité d'instituer des éléments de sacralité au quotidien voit le jour. (On peut par exemple sacraliser l'amour du couple.) Ce n'est peut-être pas un hasard si les stèles décrites plus haut ressemblent étrangement aux couvertures de ce genre de livre d'obédience orientaliste - ou pseudo-orientaliste - qui fleurissent depuis dix ans, et s'intitulent « Le chemin vers la sérénité », « ; Mieux vivre sa vie intérieure » ou « La spiritualité au quotidien. »

Notre but est donc de classer les symboles et de les décoder autant que possible en analysant leur référentiel et l'entour spirituel de l'époque dans laquelle ils interviennent. Comprendre la charge symbolique dont est investi le monument funéraire permettra de

saisir une partie de la réalité culturelle caractérisant la société qui se trouve être à l'origine du cimetière examiné.

Nous n'avons pu trouver aucune grille de lecture prédéfinie du système symbolique attaché au cimetière. Devant cette lacune, nous nous sommes vus dans l'obligation d'en créer une, tenant compte de l'aspect des monuments, de leur taille, de leur matériau, de leurs représentations, etc. Par ailleurs, notre objet n'est pas d'établir une hiérarchie des symboles, préoccupation qui trouverait mieux sa place dans une étude anthropologique, mais simplement de mettre sur pied une grille de classement des symboles qui permettra de faire une lecture approfondie du paysage.

Les données de terrain sont traitées à la lumière des connaissances anthropologiques sur la mort. Celle-ci sera replacée dans un contexte spatial afin d'avoir une lecture du paysage selon deux axes. Le cimetière dans son aspect brut constitue le plan horizontal, étendu ; la dimension anthropologique s'exprime verticalement, couvrant notre espace, le revêtant d'un sens. L'appréhension géographique éclaire le tout et crée la profondeur de champ. L'espace du cimetière fait sens dans la mesure où il est investi par un système de pensée qui lui donne son épaisseur. L'idée abstraite vient coller au lieu concret et le révèle en tant qu'espace social.

Dans un premier chapitre, nous situerons le cadre conceptuel à la lumière duquel s'est déroulée notre étude. Par la suite, nous aborderons le contexte historique des municipalités dont il est question.

Le troisième chapitre évoquera les résultats trouvés sur le terrain, et précèdera l'interprétation et les conclusions qui seront tirées dans le chapitre IV.

Chapitre I : Cimetière et espace de ritualisation : lieux d'actualisation du mythe ?[1]

« La nature, en quête d'une formule susceptible de contenter tout le monde, a fixé son choix sur la mort, laquelle, c'était à prévoir, ne devait satisfaire personne. »[2]

Comment penser l'espace du cimetière, dans la relation qui l'unit à la dimension anthropologique ?

Le lieu de la mort fait sens par rapport à l'investissement de la part des vivants dont il fait l'objet ; il est un espace subjectif où s'expriment les mythes qui gouvernent les sociétés.

C'est ce cadre conceptuel qui orientera l'ensemble de notre étude.

---

[1] Cette partie s'inspire des travaux de Van Gennep, de Robert Hertz : *Mélange de sociologie religieuse et folklore*, Paris, Alcan, 1928, de Peter Metcalf et Richard Huntington : *Celebration of death : the anthropology of mortuary ritual*, Cambridge University Press, 1991, d'Émile Durkheim, de Jean-Didier Urbain : *L'archipel des morts : le sentiment de la mort et les dérives de la mémoire dans les cimetières d'Occident*, Paris, Plon, 1989, et *La société de conservation : étude sémiologique des cimetières d'Occident*, Paris, Payot, 1978, et de Gaston Bachelard.

[2] Cioran, *Aveux et anathèmes*, Arcades Gallimard, 1987, p. 45.

Le cimetière est une scène où se nouent de multiples relations, où les inconscients s'expriment : lieu de stratégies diverses pour la survie de la mémoire, il s'élève contre la vacuité de la mort, contre la scandaleuse finitude ontologique qu'elle représente. Il est un support du rite, mais il n'est pas le seul espace de ritualisation de la mort. Le terme *espace* est choisi pour sa polyvalence sémantique qui lui confère une grande souplesse d'utilisation. L'espace est relativement indéfini ; ses dimensions sont multiples. Il couvre la réalité du cimetière, et celle de bien d'autres *lieux*, sans toutefois les limiter, les enfermer dans un carcan étroit : parler de l'espace suppose une latitude, une aisance qui permet à l'objet dont il est question de respirer librement, de conserver un peu d'autonomie par rapport au discours. Le lieu, lui, est circonscrit, déterminé -dans tous les sens du terme.

L'espace ne se limite pas à une seule dimension d'être : il est rusé et prompt à échapper au contrôle de celui qui le verbalise. (Et *dire* l'espace, d'une certaine façon, c'est le faire exister.) Réduire l'espace à sa composante physique revient à le sous-estimer : il peut aussi bien être une distance entre les êtres, invisible mais sensible, il peut être espace psychologique, individuel, vécu, tant de mots pour décrire une réalité impalpable que chacun revendique obscurément comme étant indispensable. C'est peut-être en cette réalité que se tient la liberté, le désir d'être *subjectivé* (au sens sartrien du terme), c'est-à-dire tenu pour libre, et non réifié en une masse d'être déterminée. Ou peut-être ne s'agit-il que du rêve de liberté...

L'espace de ritualisation ouvre donc un champ très large à la réflexion en jouant sur l'aspect multidimensionnel du mot.

La seconde proposition mérite d'être au moins sommairement expliquée. Qu'est ce mythe et en quoi le cimetière et les espaces de ritualisation sont supposés l'*actualiser* ?

Le mythe est le rêve inaltérable par excellence ; il est un idéal dessiné à l'échelle humaine. C'est l'éternité à portée de main : les mythes, comme chacun sait, n'*existent* pas de façon tangible et palpable. Mais les mythes existent par le discours, par le rêve collectif

qui les font accéder au statut de modèle. « La fonction du mythe, c'est d'évacuer le réel. » (R.Barthes, Mythologies, p.230.) Le mythe, ici, c'est la concentration des aspirations de toute une société; c'est telle qu'elle se rêve, c'est l'image de ses désirs.

Le cimetière est le reflet de ce rêve. Les rituels sont les moyens qu'elle se donne pour le réaliser. Actualiser le mythe, c'est le fixer dans un éternel présent ; c'est le rendre tangible, gravé dans la pierre, inaltérable et perpétuellement contemporain. Dans le cimetière se lit le désir d'éternité...éternisé. Sorte de mise en abîme du mythe...

Trois éléments de réponse viendront essayer d'éclaircir la question posée par le titre : dans un premier temps, il s'agira d'établir la relation unissant le rite à son lieu d'expression ; par la suite, de définir deux niveaux de contact (résultats de la relation précitée), la tombe, et le cimetière, dont la fonction serait d'actualiser le mythe. Enfin, considérant la « crise du rituel » et ses implications, nous nous demanderons si le mythe est toujours si vivace, ou si, au contraire, avec le cimetière, il périclite...

I. Le rite et le lieu ; une relation d'interdépendance.

Tout phénomène de ritualisation ne saurait se réaliser sans le support d'un lieu particulier par rapport auquel le rite fait sens.

De la même façon, le lieu, investi de la sorte, prend de l'épaisseur ; le rite lui donne une signification, ainsi qu'une dimension d'existence qui le sort de sa neutralité. L'espace s'exprime par le rite.

Cette relation forte entre un espace horizontal et la dimension verticale du rite, (c'est-à-dire, au-delà de son expression concrète, sa réalisation comme fait social), mérite qu'on lui consacre toute une partie ; mais il convient au préalable de définir ce qu'on entend par rite.

1. Qu'est ce que le rite ?

Ce terme est extrêmement générique, en cela qu'il recouvre des expériences diverses, même si, à la base, la réalité engagée procède du même schéma. Le rite est avant tout une façon de faire, d'agir, suivant un déroulement codifié à l'avance, et qui va potentiellement se répéter de la même façon. Nous pouvons ainsi distinguer le rituel quotidien, profane, établi de façon plus ou moins aiguë par chacun, qui procède de l'habitude, du rite authentiquement sacré, porteur d'un sens connu par toute la société. Celui-ci est dit sacré au sens très large du terme ; il peut tout à fait être laïque.

La fonction du rite est de rassurer ; il est là pour se donner l'illusion de maîtriser ce qui apparaît comme aléatoire, ce qu'on ne contrôle pas. Il permet de dépasser l'angoisse suscitée par l'incertitude, et de pallier l'intrusion d'un désordre dans l'ordre des choses. Du rite au rite « magique », il n'y a qu'un pas ; on peut souvent prêter à un rite qui ne réalise rien d'effectif un pouvoir quelconque qui fonctionne grâce à l'investissement dont il fait l'objet. Ce qui compte alors n'est pas la réalité mais la crédibilité qu'on accorde au rite. Le rite est sécurisant.

Dans la symbolique liée aux rites, on assiste à un glissement de sens du sacré vers le profane. Cependant, cela n'implique pas nécessairement la perte du caractère sacré. Noël aujourd'hui s'est plus ou moins affranchi de ses origines ; on ne fête plus avec conviction la naissance de Jésus, cependant c'est l'idée d'une communion fraternelle qui est célébrée. Même dégagée de ses obédiences chrétiennes, la fête de Noël ne peut renier un certain mysticisme.

De façon générale, même dans les choses les plus farouchement laïques, on retrouve des composantes qui ne sont pas étrangères au sentiment religieux, comme une instance supérieure qui confèrerait à une entité un caractère sacré. Le marxisme en ce sens peut s'assimiler à une religion, avec sa communauté de fidèles guidée par des dogmes, ses martyrs...

L'homme tend toujours vers un idéal, qu'il soit religieux ou politique, et celui-ci lui suggère des conduites rituelles. Le symbolisme, lui, le rapproche de cet idéal, instaure un contact plus direct, et plus « instinctif » ; il ne s'agit pas de quelque chose qui fait appel à une lourde réflexion mais au contraire un objet, une conduite simple (le signifié) qui se charge de signifiant.

Aujourd'hui, notre société positiviste est prompte à démonter le symbole. Celui-ci perd de son efficacité dans un monde rationnel et pragmatique, où, idéalement, tout signifiant adhèrerait à un signifié qui lui serait propre. Les réponses sont supposées être apportées par la technique et il ne devrait y avoir nul besoin de s'embarrasser d'un médiateur, d'un signifié intrinsèquement vide de sens, mais chargé d'un signifiant auquel il fait référence. On ne sait trop d'ailleurs comment traiter celui-ci, vague survivance de superstitions. On est naturellement méfiant à l'égard des pratiques traditionnelles quand on est formaliste.
Notre société prônerait plutôt la transparence ; plus les choses sont claires, plus on est apte à les maîtriser.

De ce fait, le rituel religieux décline, parallèlement aux croyances les plus diverses qui s'effacent devant le rationalisme impérativement nécessité par notre société productiviste.
Avec ce déclin périclitent également toutes les conduites rituelles et les symboles qui leur sont attachés.

Cette crise des conduites rituelles est une crise de la convivialité, de la communication. Les rites sont des usages indispensables pour renforcer la cohésion sociale comme l'a fort bien montré Durkheim ; les rites sont le support de l'intégration de l'individu au groupe ; leur objet est d'entretenir des liens entre les personnes, de partager des émotions, de rendre plus solennelles des situations importantes... Les rites en quelque sorte sont deux fois fonctionnels puisqu'ils ont à assumer leur fonction première, celle d'accompagner le mourant ou de baptiser l'enfant, mais aussi de réunir et de renforcer la cohésion du groupe à cette occasion.

2). La relation d'interdépendance entre le rite et son lieu d'expression

Le rite ne peut être dissocié de son support dans l'espace. Cette composante du rite est souvent oubliée, peut-être parce que l'idée brille par son évidence. Pourtant, le lieu du rite n'est pas anodin, et il conditionne l'efficacité de celui-ci. Le choix n'en est pas fortuit. Le lieu est porteur de sens lui aussi ; d'une certaine façon, il s'actualise par le rite qui prend effet sur lui.

La relation qui unit la conduite rituelle à l'espace est tridimensionnelle ; l'espace est la base, la dimension horizontale qui sert de support au rite ; l'action projetée dans l'espace donne la dimension verticale alors que l'interprétation du rite, sa valeur sociologique et psychologique, procure la profondeur de champ en chargeant le signifié d'un signifiant plus complexe.

Le rite donne donc au lieu une consistance, une réalité psychologique, une valeur, en l'inscrivant relativement à un fait social qui s'exprime à travers lui. L'espace cesse d'être espace « pour rien » ; il a son rôle à jouer dans la mise en scène du rituel.

Inversement, l'espace investi est pour le rite un outil précieux. L'espace est instrument du rite. Il sert ses intérêts en servant ses desseins de solennité, de mise à l'écart, d'intégration... Il est la scène sur laquelle se joue le drame, et celui-ci nécessite souvent des

décors importants pour entraîner et convaincre l'assistance du bien-fondé du scénario en place. L'assistance est d'ailleurs partie prenante de ce scénario fait par et pour elle.
Les lieux ainsi investis sont d'ordres différents ; il y a tout d'abord le lieu physique dont nous allons parler plus amplement, mais aussi l'espace psychologique, que nous allons définir et tenter de justifier.

a). Le lieu physique du rituel

- Amnésie du lieu en Occident.

Le lieu physique peut tout simplement prendre la forme du cimetière ; c'est l'exemple le plus flagrant. Le cimetière se trouve investi de toute une symbolique destinée à adoucir la rupture définitive que constitue l'inhumation. La mise en terre fait l'objet de tout un rituel, de toute une mise en scène qui tente de canaliser l'angoisse suscitée par l'aspect irrémédiable de la mort qui s'actualise dans toute son horreur à cet instant en particulier.

L'église est un autre lieu de rite, dont la valeur symbolique est également fondamentale. Le discours consistant à rappeler aux croyants en quoi consiste la foi, à consoler les âmes en réaffirmant la proche résurrection, etc..., prend toute sa valeur parce qu'il est prononcé dans l'église. Ce que dit le prêtre est forcément vrai, puisque je peux voir toutes les représentations qui corroborent son discours autour de moi, sous la forme de statues, d'icônes, d'objets divers à valence presque magique.

Aujourd'hui, la diminution des enterrements religieux au profit d'enterrements laïques ou assimilés s'assortit d'un appauvrissement symptomatique du rite et de la symbolique. Corrélativement, le lieu du culte perd de sa signification. Les chapelles omni-cultes, de par leur vocation, souffrent d'une anémie du symbole. Le lieu devient alors, à l'opposé de sa fonction première, un lieu de neutralité et d'amnésie. De la même façon, la mise en terre quand elle a lieu n'est plus investie des mêmes pratiques rituelles. Et surtout, la visite au cimetière, qu'on pouvait autrefois qualifier de « rituelle », périclite elle aussi ;

on retire au cimetière sa valeur symbolique de ce point de vue. Pourtant, le cimetière reste le lieu d'une symbolique riche, mais qui ne procède plus du sentiment religieux.

Ces considérations sont pertinentes pour le monde occidental ; chez les peuples primitifs, étudiés par Robert Hertz au début du siècle, on retrouve la même implication du lieu, encore que les espaces de références soient très différents, ainsi que les rites ; cependant, ces considérations peuvent assurément contribuer à faire état de l'interdépendance entre le rite et le lieu. Naturellement, les dits peuples primitifs d'Indonésie ont certainement évolué depuis l'étude de Robert Hertz ; encore une fois cela n'enlève rien à leur caractère exemplaire.

- Exemple des doubles-funérailles en Indonésie

L'auteur ne s'est pas attardé de façon significative sur l'espace en tant que tel. Il ne parle pas explicitement des lieux d'inhumations mais plutôt des rites et de leurs significations. Cependant, on peut déceler au travers de son discours l'importance de l'espace dans la ritualisation funéraire des peuples d'Indonésie. Ceux-ci pratiquent les doubles-funérailles ; dans un premier temps, le mort est mis à part pour un temps plus ou moins long qui peut se prolonger à plusieurs années. Il est alors exclu de la société des vivants. Corrélativement sont exclus les proches du défunt ; ils sont à l'image du mort, isolés de la société ; ils sont morts socialement. Les *deuilleurs* (R. Hertz) sont frappés d'interdit ; de surcroît, ils sont exposés à la contagion de la mort plus que les autres, exposés à la souillure véhiculée par le cadavre ; de ce fait, la société, en les rejetant, se protège. Leur deuil se prolonge aussi longtemps que le mort n'est pas définitivement enterré. Ils accompagnent le défunt, ils ont pour charge de l'honorer, de satisfaire à ses besoins, de lui donner à manger afin qu'il ne revienne pas hanter la société des vivants. Le

défunt est en effet perçu comme néfaste tant qu'il n'est pas définitivement enterré. L'âme est exclue du monde des vivants, mais elle n'est pas encore acceptée dans le monde des morts, ce qui la rend triste, solitaire et potentiellement agressive. La période qui s'écoule entre les premières et les secondes funérailles correspond à peu près au temps que prend la dessiccation de la chair. L'âme du défunt est prête à être libérée quand toute trace de pourriture (représentant l'infection de la mort) a disparu. « Ce sont les os qui servent de support matériel à l'âme désincarnée » (Hertz) ; les os, blanchis, propres, apparaissent alors dégagés de la souillure de la mort et peuvent être enterrés. À ce moment, l'âme peut être admise dans le monde des morts ; elle cesse alors de représenter un danger et les deuilleurs peuvent être réintégrés dans la société. Corrélativement, le défunt est réintégré dans la mémoire des vivants de façon sereine ; il devient l'ancêtre modèle, auquel on va se référer et qui va assurer la protection du groupe. Cette deuxième cérémonie a pour objet la libération et la purification des vivants, qui sont alors libérés du tabou de la mort, et la réunion de l'âme du mort avec les ancêtres.

Bien qu'on ne sache pas explicitement quels sont les lieux invoqués en l'occurrence, on comprend l'importance que peut avoir le support spatial du rite. Le mort, ainsi que *les* deuilleurs, font l'objet d'une mise à part, d'une « ségrégation ». Celle-ci est surprenante en cela qu'elle touche de la même façon le mort et les vivants. Il semble que la mort frappe les vivants avec autant de violence que le défunt lui-même. Les deuilleurs (bien souvent il ne s'agit souvent que d'une seule personne, qui assume cette fonction pour toute la famille) restent à la maison, sans même bouger dans un premier temps, en se nourrissant au minimum, dans une semi-obscurité, censée reproduire l'état mortuaire. La maison dans ce cas est un lieu frappé d'interdit, et nulle visite n'est autorisée. On voit là un cas extrême où un espace se trouve soudainement investi d'une symbolique particulière pour un certain temps, en totale opposition avec sa fonction première. Il est intéressant de remarquer que cette pratique ne suscite pas l'établissement d'un lieu particulier, d'un endroit à part qui recevrait les exclus, preuve que la mort, si elle fait bien sûr l'objet d'un rituel spécifique, est néanmoins intégrée parfaitement à la vie de la société, anomalie temporaire parfaitement gérée par le groupe.

On sait peu de chose sur les lieux de sépulture. On peut déduire néanmoins que le lieu ou le corps repose en attendant ses funérailles finales et celui de son inhumation sont différents ; dans les deux cas, ils sont un peu à l'écart du village.

L'interpénétration des deux mondes, celui des vivants et celui des morts est tout de même manifeste, puisque physiquement, le corps n'est pas tout de suite enterré, donc il continue d'exister à la surface, non loin des vivants, et psychologiquement, l'âme est supposée venir hanter le village ; il est très explicite qu'elle rôde autour des vivants, pas tout à fait dans ce monde mais pas vraiment dans l'autre. En ce qui concerne les deuilleurs, ils sont presque considérés comme morts, ce qui fait directement intervenir le monde de l'au-delà dans la société des vivants. Les deux mondes *cohabitent*, au sens le plus fort du terme. Ils habitent ensemble, fréquentent les mêmes lieux.

- Scission des lieux de la mort et du lieu de vie

L'introduction de lieux spécifiques de la mort, comme c'est le cas dans notre société, entérine de façon radicale la séparation des deux mondes, même si des croyances et des superstitions ressurgissent facilement ; les morts sont plus ou moins supposés hanter le cimetière la nuit, ou certains lieux consacrés comme un vieux château, mais il est rare de craindre rencontrer un revenant dans les rues d'une ville. Même les superstitions ont leurs lieux privilégiés d'apparition, preuve que l'espace de la mort est relativement bien canalisé d'un point de vue physique dans nos sociétés occidentales (à défaut de savoir déjouer l'angoisse psychologique suscitée par la mort, on contrôle au moins son espace d'expression... Maigre consolation).

Il est exact que l'exclusion des deuilleurs était un fait avéré en occident jusqu'à une période récente ; mais elle ne prenait pas le même tour ; les deuilleurs étaient signalés par leurs vêtements, et ne prenaient pas part à la vie collective ; cependant ils faisaient tout de même davantage l'objet de sollicitudes que d'un violent rejet. On pourrait comparer encore la coutume des doubles-funérailles avec le repas du bout de l'an qui avait cours il y a encore un siècle, mais on admettra que celui-ci est tout de même moins radical. Cependant,

l'idée est effectivement la même, de réintégrer les deuilleurs tout en réhabilitant le souvenir du mort qui accède alors au statut d'ancêtre vénérable et bienveillant.

La mort fait donc l'objet d'un espace différencié qui transcende la réalité physique. La mort est ce fait social surprenant qui concerne deux mondes, suscite la création d'espaces dans ce monde-ci qui lui sont propres (sortes d'espaces-frontières), mais qui possède également des lieux d'expression plus intimes, plus psychologiques, des dimensions d'existence transcendant le simple fait spatial.

b). Le corps, lieu de la mort

Le lieu : ce simple mot porte en lui une variété sémantique qui se prête à diverses interprétations. Espace défini (le lieu de sépulture) ou au contraire aux contours plus vagues, il peut être employé de façon polysémique, comme par exemple dans l'expression « le lieu de la mort » qui peut désigner l'endroit où la personne s'est éteinte, mais aussi le corps, comme *lieu d'expression* de la mort. C'est cette dernière solution qui va guider les considérations qui suivent.

Rappelons que, de façon paradoxale, le corps est d'abord lieu de la mort avant d'être le *lieu de la transformation*. Le plus souvent, la transformation précède, ou tout du moins coexiste avec le passage. Pour la mort, c'est différent. On commence par passer dans l'autre monde, puis on se décompose. La mort du corps, finalement, est très lente. Comme nous l'avons vu dans les cultures primitives, la libération de l'âme et des vivants doit attendre la mort totale du corps, phénomène tout à fait symptomatique ; à celle-ci correspond le travail du deuil.

Van Gennep considère que tous les rites sont rites de passages ; passage de la cité terrestre à la cité céleste lors de la mort, passage d'un groupe familial à un autre lors du mariage, passage de l'adolescence à l'âge adulte pour les rites d'initiation. La petite particularité de la mort réside dans la lenteur du processus, qui se reflète dans la longueur et la difficulté du travail de deuil.

D'une certaine façon, la mort est l'expression la plus radicale et la plus poussée du passage, puisqu'elle fait intervenir deux mondes différents.

Plus encore dans notre société elle est le parangon du passage, puisque les étapes de notre vie sont l'objet d'un rituel de plus en plus restreint, souvent limité au baptême et au mariage ; notre vie est une longue continuité. Plus radicale en est la coupure occurée par la mort.

Mais la métaphore du corps comme lieu, en l'occurrence lieu de la mort peut être filée ; le corps, devenant minéral, s'intègre au lieu de sépulture, s'y assimile ; il EST lieu.

Il devient ainsi lieu de toutes les cristallisations voulues par le deuil de la part des vivants. La transformation dont nous avons parlé plus haut est le support matériel de l'imagination des vivants. Et si, pour les sociétés primitives, cette imagination donne lieu à des cristallisations positives, qui, à terme, conduisent à l'acceptation de la perte, en occident, elle donne lieu à des cristallisations négatives, c'est-à-dire à toutes les angoisses suscitées par la mort. C'est ainsi que dans notre société, l'idée la plus insupportable est celle de la transformation du corps, de l'altération irrémédiable de l'objet aimé, du *lieu* d'existence de l'âme. Quoiqu'on dise de la séparation de l'âme et du corps, issue du siècle des lumières, du dénigrement du corps par le christianisme (d'ailleurs, le dénigrement, bien loin de l'indifférence, n'est-il pas une preuve de l'importance accordée ?), le corps reste objet d'un culte dont l'origine est à chercher loin dans le temps, avec l'apparition de la volonté d'appropriation. Rousseau, dans son « Discours sur l'origine de l'inégalité », nous apprend que c'est lorsque l'homme entoure ses terres de barrières, posant là son désir de propriété privée, que les choses se gâtent. À la limite de la métaphore, on peut poser comme postulat que la toute première chose que l'homme désire s'approprier, c'est son propre corps. La chose paraît aujourd'hui si évidente qu'on en oublierait presque qu'il n'en fut pas toujours ainsi. Jean-Didier Urbain fait remonter ce phénomène au Moyen Age, alors que les serfs appartiennent à leur seigneur. Les premiers à accéder à la propriété de leur corps sont les artisans, qui travaillent pour leur propre compte, (appropriation de leur force de travail), ce qui leur ouvre l'accès au cimetière, aux côtés des bourgeois et des nobles. Par la suite, même la masse du prolétariat, qui ne « se possède » pas, puisque sa force de travail

ne lui appartient pas, fait son entrée au cimetière. J-D Urbain voit là la perfide ruse de la bourgeoisie qui s'allie le prolétariat en laissant penser que « le système est en train de changer », tout en profitant de l'introduction des stèles modestes dans le cimetière pour faire valoir la richesse de ses monuments en comparaison. L'idéologie en place est celle de l'accumulation, le premier bien possédé étant le corps. On assiste à une conversion de l'être en avoir ; être, c'est posséder ; être pauvre, c'est n'être pas. L'humilité est pauvreté, donc non-être, sauf si elle s'exprime monumentalement ! Le premier avoir, c'est le corps. Cette analyse fort pertinente de J-D Urbain confirme notre idée du corps comme lieu de cristallisation de l'angoisse, en même temps que lieu pérennisé, immuable ; le corps n'est plus, mais, sous terre, il est toujours là, et il affiche sa présence par son statut social qui se lit à livre ouvert sur sa tombe.

L'importance accordée au corps et l'angoisse que suscite sa transformation, c'est-à-dire sa perte, nous introduisent brièvement aux nouveaux rites liés à la mort -si tant est qu'on puisse parler de rites-, c'est-à-dire la crémation et, plus rarement, la cryogénisation. Cette dernière est plus qu'explicite ; elle allie la mégalomanie du savant fou à l'expression pure du désir d'éternité. La crémation procède souvent de la volonté d'éliminer le corps rapidement, discrètement, et de lui éviter d'être mangé par les vers de terre, vision d'apocalypse pour de nombreuses personnes. L'élimination du corps par le feu est pourtant le support de grands rites pour certaines civilisations. Mais le four crématoire et le bûcher n'ont à peu près rien en commun, comme nous allons le voir par la suite.

Peut-être ces considérations nous autorisent-elles à mieux comprendre les rites dont le corps fait l'objet.

D'une certaine façon, la rencontre du rite et du lieu s'actualise dans le devenir du corps, en ce que celui-ci s'assimile au lieu, après avoir été le support d'une ritualisation en bonne et due forme.

3) Actualisation de l'interdépendance du rite et du lieu dans le devenir du corps

Rappelons à ce propos que les rites funéraires s'adressent non aux morts mais aux vivants. Robert Hertz distingue trois catégories de pratiques auxquelles la mort donne lieu ; celles qui concernent le corps, celles qui concernent l'âme et celles qui concernent les survivants. Peut-être pertinente dans le cas qui l'intéresse, cette distinction n'apparaît plus de mise aujourd'hui. Même les rites consistant à s'allier le mort, afin d'éviter qu'il revienne hanter les survivants, sont davantage un moyen de protéger les vivants qu'une volonté de satisfaire le mort. Cette angoisse du mort malveillant se retrouve dans toutes les cultures ; chez les primitifs, on craint qu'il revienne parce qu'on ne l'a pas suffisamment honoré, ou qu'il se souvient des maux qui lui ont été infligés ; en occident, le mort agressif n'est que la projection du sentiment de culpabilité sur le défunt ; culpabilité d'être en vie quand il n'est plus, d'avoir un jour souhaité sa mort etc. Le processus est parfaitement le même, exprimé par des biais différents.

Cela nous amène à considérer le rôle des vivants dans le rituel de la mort, la *place* qu'ils y tiennent ; car le rituel, s'il s'adresse aux vivants, est aussi réalisé par des vivants.

Ceux-ci de ce fait apparaissent à la fois comme récepteurs et comme médiateurs ; comme acteurs et comme spectateurs.

L'homme est le médiateur entre le mort et Dieu, entre la terre et le ciel, psychologiquement, et, métaphoriquement, physiquement.

L'homme est un médiateur ; il est celui qui perçoit et qui organise le monde autour de sa perception. Si l'on se réfère à des mythologies pré-chrétiennes, le ciel, avant même l'apparition d'un dieu unique, est le lieu du divin ; il est assimilé au bien, à la lumière, à la vie, tandis que ce qui se trouve sous la terre représente nécessairement le mal, l'obscurité ; le royaume d'Hadès. Entre les deux mondes se situe un lieu intermédiaire, la surface, qui peut tendre vers l'un ou vers l'autre de ces extrêmes. La terre, le sol, couche supérieure des « territoires d'en bas », est chargée d'une symbolique très favorable. Elle est féminité (Gaïa, la terre-mère, et Chronos, le temps, sont à l'origine de toute la mythologie grecque),

fécondité, elle est terre nourricière, elle est mère ; elle est la condition suprême de toute vie. C'est ce lieu d'interface qui sert de demeure aux morts. Ceux-ci cependant ne se laissent pas enfermer dans le carcan de leur cercueil ; ils ont accès au monde céleste, puisque leur âme est supposée monter au ciel. Ils sont aussi partie du royaume souterrain, que leur position d'inhumés les enjoint à gagner ; enfin, ils possèdent une dimension d'existence à part dans le monde des vivants, puisqu'ils continuent à vivre dans la mémoire (c'est « l'immortalité subjective » d'Auguste Comte), mais aussi dans le paysage : les monuments laissés sont l'éternelle représentation du mort. Les vivants doivent donc composer avec l'ubiquité du mort.

Le cimetière incite l'homme à regarder dans toutes les directions ; tournant ses pensées vers le ciel, il y trouve réconfort et espoir pour pallier l'incompréhension qui préside à la mise en terre, car alors, lorsque le cercueil disparaît, l'homme est assailli par le doute et l'angoisse qui lui viennent du monde souterrain. Enfin, l'homme regarde devant lui, et découvre l'altérité, car la mort est mort de l'autre, ce qui inévitablement le renvoie à sa propre mort.

L'interdépendance du lieu et du rite s'actualise dans le devenir du corps, devenu lieu lui-même, parce qu'assimilé à son lieu de repos, mais aussi parce que lieu de cristallisation des angoisses des vivants. C'est une entité complexe qui se dessine ici de par son caractère multidimensionnel ; l'espace devient lieu de rencontre, espace-frontière, entre ce monde physique et l'autre d'une part, mais aussi sur le plan psychologique ; devant la mort, je me trouve devant l'inaliénable altérité, devant la différence ; devant la mort, je suis aussi celui qui pense et qui intellectualise la relation vivants/morts. En pensant la différence, je l'actualise ; et elle prend corps par les marques tangibles de son existence ; le cimetière, et la tombe. Ceux-ci déterminent deux modes de relation du vivant à la mort ; le premier est anonyme, tandis que le second implique une relation plus intime à l'objet.

C'est par eux que la mort se désigne, ce sont eux aussi qui signalent la frontière entre ce monde et l'autre. Ils sont les supports du mythe, l'espace de contact tangible entre deux réalités.

C'est ce qui fera l'objet de notre seconde partie :

II. Deux niveaux de contact pour actualiser le mythe : le cimetière et la tombe.

Les morts sont un excellent support pour le mythe, puisque leur présence est une absence. D'une certaine façon, ils sont à la merci des vivants et de leurs fantasmes qui trouvent là un champ à investir pour s'exprimer. La mort est un vaste non-sens, un silence que les vivants s'ingénient à combler par tous les moyens. C'est là qu'interviennent les signes et les symboles qui sont autant de tentatives de discours. Leur fonction est de conjurer, d'estomper l'insupportable finitude ontologique supposée par la mort.

Le cimetière est donc un système de signes produits pour dissimuler le non-sens de la mort, et le néant qu'elle implique. La prolifération visuelle d'un ersatz de discours est rassurante. Le symbole autorise le dialogue ; il permet de poser des mots sur l'inqualifiable. On peut parler de ce qu'on voit, et ce dont on parle existe par le discours. Les signes remplissent le vide, ou, tout du moins, le cachent ; ne pouvant garantir le contenu, on exalte le signifié. «D'enveloppe en enveloppe, le signifié fuit ». (R. Barthes, *Mythologies*). L'angoisse suprême est celle de la disparition ; n'avoir plus ni nom, ni lieu. La réponse à ce désespoir est l'éternité qu'on s'efforce d'instituer dans le cimetière. La solution est de pérenniser l'aspect des stèles et des monuments. Il faut surtout que rien ne change. On veut nier la mort comme passage d'un état à un autre ; et s'il y a passage, ce doit être vers un

présent immuable, c'est-à-dire vers l'éternité... « Le cimetière est la réalisation fantasmatique du désir d'immortalité immédiate. » (J-D Urbain).

Le discours funéraire s'oppose à toute trace de changement, qu'il soit biologique ou social ; l'idée même de changement est bannie, car synonyme d'altération. Le cimetière est la tentative désespérée de retenir les morts en dissimulant la dynamique biologique et sociale.

Il y a deux moyens ostensibles de parvenir à cette fin ; d'abord, en faisant du cimetière le double de la ville, puis en investissant l'objet funéraire, à savoir le monument, d'une opacité (réelle et psychologique) qui cache au regard la décomposition, et corrélativement, la disparition. Le cimetière est le lieu de négation de la mort, de l'oubli de la limitation ontologique de l'homme, de la réalité biologique. Il est le lieu public d'une amnésie collective. La négation de la mort est contemporaine de l'oubli des défunts ; nous y reviendrons dans la troisième partie.

Avec le cimetière, l'utopie a désormais un lieu. (Utopia, mot créé par Thomas More vient du grec ou, « non », et topos, « lieu » ; c'est ce qui n'a pas de lieu.)

L'utopie, le mythe, est ce désir d'immortalité, ou plutôt, d'amortalité, qui passe par une volonté de conservation frénétique. On est passé du dogme de la résurrection au rêve de conservation ; il n'y a là qu'un glissement de sens ; de l'immortalité, on passe à l'amortalité. De cette transformation naît l'objet, qui se dresse entre la réalité biologique et l'amortalité imaginaire convoitée. Il devient signe tangible de l'être. Il est issu du désir de conservation plus que de l'idée de résurrection. (Parce que Dieu, au jour du jugement dernier, ne devrait pas avoir besoin de lire les noms sur les stèles pour reconnaître les siens...)

1). l'objet : reflet de la personne

L'objet (la tombe, le monument) matérialise la frontière entre les deux mondes. Il est une coupure, une interdiction, une censure. Son opacité contribue à faire du monde des morts un monde impénétrable, donc laissant prise à l'imaginaire des vivants. Le signe intrinsèquement n'a pas de valeur, mais il est chargé d'un signifiant issu de l'imagination des vivants. La perception véritable du monde des morts se fige devant l'objet. C'est par lui que le mythe prend corps. «Les choses ne sont pas ce qu'elles sont, elles sont ce qu'elles deviennent. Elles deviennent dans les images ce qu'elles sont dans nos rêveries, dans nos interminables songeries. Contempler l'eau, c'est s'écouler, c'est se dissoudre, c'est mourir. » (Bachelard, L'eau et les rêves, p.66).

De la même façon, contempler l'objet funéraire, c'est l'habiter, c'est se pétrifier, c'est vivre en lui. Le monument intervient comme une excroissance du lieu d'inhumation (J-D Urbain). Il y a indifférenciation entre le lieu et le signe, entre le lieu et l'objet qui l'occulte. Psychologiquement, le monument EST la réalité funéraire. Par cet éclairage jeté sur lui, il occulte le monde souterrain. Il s'assimile au lieu, tout en le cachant, de la même façon que le corps ; à la fin de l'équation reste l'objet, support matériel du souvenir et de la réflexion, en l'absence du corps qui, tout comme le lieu, s'efface devant le poids du visible, du tangible, d'une réalité qui, se donnant à voir, peut se donner à penser.

L'objet funéraire signale le « quelque chose » après la mort ; il est une preuve de la seconde existence post mortem, il est une négation de la béance, puisque ce qu'on voit, ce dont on parle, existe indubitablement.

De fait, l'objet donne prise à tout un processus d'idéalisation. Il est investi d'attentions particulières, visité, entretenu... Le désir d'éternité se trouve projeté dans la matière. L'objet est le lieu de rencontre du réel (la réalité biologique, le lieu de sépulture), et de l'imaginaire (le rêve d'immortalité). Il est le *lieu de fixation* du désir de conservation. Il est une constante présence, un « plein référentiel » qui délivre du vide.

Une fonction de l'objet est de dissimuler la pourriture, d'épargner aux vivants cette « contagion » ; on retrouve l'idée de l'infection de la mort évoquée plus haut. Le monument sépare deux mondes, protège les vivants en isolant le corps mort.

L'objet funéraire est le lieu d'investissement de l'imaginaire des vivants, mais il est aussi la voix du mort. C'est par lui que celui-ci s'exprime, s'affirme, initialise le discours.

Le monument annule la mort, en neutralisant l'identité du mort, en le réifiant dans la pierre, en l'objectivant. Cette affirmation de l'identité le rend immortel, presque identique aux vivants. La tombe est le reflet de l'être vivant de la même façon que le cimetière est le reflet de la ville, comme nous allons le voir plus loin.

Forts de cela, les vivants peuvent spéculer rétroactivement sur leur propre immortalité, ce qui permet de canaliser les angoisses. Le mort conserve le statut de l'altérité, lorsqu'on parle de lui, on peut presque annuler la différence existentielle, et celle-ci n'empêche pas le vivant d'instaurer une relation d'identité avec le mort.

Avec l'apparition des sépultures individuelles et ostentatoires, le statut existentiel des morts est bouleversé, puisqu'ils accèdent à une nouvelle dimension d'existence dans l'imaginaire des vivants. Cette évolution se double d'un bouleversement topologique : la séparation du cimetière et de l'église. La relation d'identité fantasmatique a désormais un lieu défini et différencié, un « territoire aux solides frontières ». (J-D Urbain). La mort possède désormais son royaume, qui va se laïciser.

2). La rupture entre l'église et le cimetière

La rupture entre le cimetière et l'église est instituée par le clergé, qui veut combattre les superstitions, affirmant que quel que soit le lieu de la sépulture, Dieu reconnaîtra les siens. La terre du cimetière est consacrée, ce qui suffit à son union avec l'église, et rend caduque la notion d'éloignement. On assiste à une rupture radicale qui dépasse la simple dissociation géographique ; le sens commun rompt avec les ecclésiastes. Cette mise à l'écart des cimetières correspond pour l'église à la séparation de l'âme et du corps ; mais dans l'opinion, elle n'est pas si rationalisée. La scission est trop radicale. L'église, vidée de

ses morts, peut-elle encore remplir ses fonctions ? Conserve t-elle la même aura ? La grande force de la religion est de répondre à des questions a priori sans réponse, et la première de ces grandes questions existentielles concerne la mort et l'après-mort... Si l'église éloigne ses morts, elle perd en crédibilité ; elle cesse d'être l'unique détentrice - donc l'unique réponse- à l'angoisse née de la finitude de l'être. La dualité de l'âme et du corps prend effet topologiquement dans cette dissociation du sacré. Mais n'est ce pas là la traduction spatiale d'un dualisme (âme/corps) minant le christianisme depuis des siècles ? En tout cas, ce dualisme ne satisfait pas les ouailles, pas plus que la séparation du cimetière et de l'église, qui, peut-être, prépare sa désertion ultérieure. Cette scission n'est pas longue à entériner définitivement l'autonomie du cimetière.

Le cimetière passe donc sous le contrôle laïque, ce qui permet à la relation rêvée des vivants avec les morts de s'épanouir à l'abri du contrôle religieux prompt à traquer le caractère profane de cette relation « contre-nature ». Le choix de ce mot n'est pas anodin ; concrètement, l'ostentation et la débauche de richesse pour affirmer son statut post mortem déroge à l'enseignement du Christ qui prône l'humilité ; d'autre part, cette volonté de perdurer dans l'esprit des vivants dénote l'incertitude de la résurrection prochaine. La confiance aveugle en le dogme périclite. Mais, au-delà de cela, le discours qui s'instaure entre les vivants et les morts, la relation d'identité qui se tisse, est contre-nature ; à un point plus poussé, le commerce avec les morts relève de l'hérésie. Cette relation exprime enfin fort bien son ambiguïté dans la production de certains monuments funéraires, où le combat de l'âme contre la mort est représenté d'une façon ambivalente qui n'exclut pas une lecture charnelle.

Le cimetière, devenu laïque, peut donner libre cours à ses velléités ; il construit alors sa propre idéologie ; l'idéologie de conservation. Par là même, il facilite l'identification des vivants aux morts, en privant ceux-là de l'altérité conférée par le sacré, qui suscitait la mise en place d'une distance respectueuse. Le mort descend de son statut de saint, se libère de l'altération résultante de la sacralité dont il faisait l'objet.

3). La conversion de l'être en avoir et la possession de soi

L'individu, même mort, peut triompher ; il survit, conserve son être en exhibant son statut social et en affirmant son avoir, support tangible de son être. Comme nous l'avons mentionné plus haut, l'être est converti en avoir, les possessions sont la condition de la survie ontologique. On est loin du christianisme « communiste » des premiers siècles. La possession est liée au pouvoir ; l'avoir engendre le pouvoir, et le premier bien convoité est son propre corps. L'individualisme bourgeois se construit sur ce fantasme d'autonomie, de possession de soi, de non-aliénation. Le paradoxe résultant de cette attitude est le suivant : perdurer dans la mémoire collective implique nécessairement une aliénation par les contraintes du système socio-économique... Pourtant l'individualisme se construit sur le mythe de l'inaliénabilité de la personne. Conserver le pouvoir, c'est conserver son autonomie, son propre corps, avant et après la mort. Le corps anonyme, celui du pauvre, de l'exploité, est noyé dans la masse ; sans pouvoir, même vivant, il était déjà mort.

Le cimetière apparaît donc comme le miroir parfait d'une société où l'individualisme prime. Miroir également des ruses du pouvoir, du « mirage démocratique » qui débouche sur un système stratifié qui se retrouve dans l'espace du cimetière. La promesse démocratique est celle de l'appropriation de soi par soi, rêve d'émancipation et d'autonomisation absolue.

La mort d'une certaine façon est l'aboutissement de ce rêve ; le mort s'appartient en propre, le corps qui n'est plus dans la réalité est enfin à soi, il est inaliénable, inexploitable. Pourtant, il est encore utilisé par les vivants comme support, pour canaliser leurs angoisses et croire en leur immortalité, mais cela n'est que bénéfique et ne nuit à personne.

Le corps suscite plus d'intérêt que l'âme, c'est en lui que se cristallisent toutes les espérances, il est le support référentiel du système symbolique. Le corps actualise le projet de conservation de façon plus tangible. « L'ontologie du sens commun » contredirait plutôt le « cogito ergo, ego sum » cartésien, au profit de la reconnaissance par les sens ; « j'existe parce que je perçois mon corps ». Le sens commun a une perception plus globalisante, liant le corps et l'âme, s'opposant à la conception dualiste de Descartes qui fonde pourtant notre système de réflexion encore aujourd'hui. Nombre de philosophes, sous l'égide de Merleau-Ponty, s'ingénient cependant à réhabiliter le corps comme partie de l'être. Il semble que la philosophie contemporaine soit davantage en adéquation avec le vécu de l'opinion commune...

L'idée de conservation du corps, de l'être, via le monument funéraire qui « résume » la présence du défunt tout en la confirmant, participe de l'idée de continuité entre le monde des morts et celui des vivants. Celle-ci s'exprime métaphoriquement par l'image de la mort sommeil, déjà présente dans la Bible ; « Lorsque Jésus fut arrivé à la maison du chef, et qu'il vit les joueurs de flûte et la foule bruyante, il leur dit : retirez-vous ; car la jeune fille n'est pas morte mais elle dort. Et ils se moquaient de lui. » (Matthieu, IX, 23-25.)

Les métaphores sont multipliées dans les épitaphes ; « endormi en Jésus » etc. La mort comme voyage, comme départ est également une métaphore fréquente. Tout concourre à maintenir la mort entourée d'éléments quotidiens et rassurants. La mort est un passage, une porte, ce qui n'implique pas nécessairement un autre monde ; en ouvrant une porte, je change de pièce, mais je suis toujours dans la maison. L'univers de la mort n'est pas loin, il est tout proche, juste de l'autre côté -du miroir ? -.

La temporalité, elle aussi, est annulée, signe symptomatique perceptible dans des épitaphes telles « bon père, bon époux » on annule le verbe, et par lui le temps ; le défunt est une éternelle présence.

L'illusion d'éternité devient une finalité ; la permanence des signes est supposée traduire la permanence de l'être. Ces signes traduisent aussi le rêve de la société en actualisant les idéologies qui lui sont attachées.

4). L'objet comme reflet de l'univers social et le mythe de l'égalité

L'objet funéraire est donc cet objet qui transforme le sentiment de perte de l'être aimé en tentative de conservation. Mais il est aussi un objet public, visible par tous, élément distinct au sein du cimetière.

De ce point de vue, il est le reflet de l'univers social. Les monuments n'échappent pas à l'attitude comparative, à la concurrence, aux jalousies ; la relation de comparaison qui unit un monument funéraire à un autre n'est que la traduction figée d'une relation sociale entre un être humain et un autre. Il y a concurrence entre les morts eux-mêmes, dont les vivants se tiennent prudemment à l'écart. Ces derniers viennent discrètement rendre hommage à leur mort, entretenir la tombe, n'ayant l'air de rien, adoptant une attitude dévouée envers leur monument/leur mort, qui les déresponsabilise.

Le désir d'afficher ostensiblement son statut social est « innocenté » par le désir de conservation qui le cautionne.

Le monument funéraire a cela de plus sur les autres objets qu'il remet chacun à sa place de façon définitive. L'ostentation et l'accumulation tentent de canaliser l'angoisse.

Le cimetière, loin d'être un lieu où s'abolissent les différences, perpétue les ségrégations sociales effectives dans la ville des vivants.

Les monuments imposants affirment la densité ontologique de l'individu ; ils sont le reflet d'une position sociale qui se reconnaît comme dimension d'existence primordiale. Ils débordent de présence, englués dans leur désir d'en-soi, Sartre dirait : « des salauds ».

Les stèles anonymes, pauvres, précaires côtoient ces blocs de granit dont la finalité est la pérennité. Elles sont là comme faire-valoir, rendant pertinents les beaux monuments. Elles ont pour elles la quantité ; elles se reproduisent plus vite, disparaissent plus vite aussi ; même dans la mort, il existe encore un prolétariat qui sert la cause des dominants et leur désir d'enrichissement et d'accumulation.

Le cimetière apparaît de façon de plus en plus nette comme le double figé de la ville. Il pérennise les idéologies que celle-ci porte en elle, les affirme de manière irrévocable. Depuis le XVIIIe, quand le cimetière se laïcise, son concept change ; aux mains du pouvoir civil, c'est sa relation avec le monde des vivants qui prime, sa relation à la ville, à l'agglomération en général. Le lieu est redéfini dans un nouveau système relationnel.

Avec la présence de services laïques en son sein, le cimetière devient un lieu omniculte, et fonctionne avec la logique d'un objet civil. Il devient l'élément d'un tout, partie d'une planification générale ; il se situe désormais en marge des principes religieux.

Petit à petit, la ville projette sur le cimetière ses propres principes d'organisation ; et, bien que séparé du monde des vivants par des murs, c'est un espace intégré et contenu, maintenu à sa place selon la logique urbaine. L'existence des morts se trouve réglée par l'ordre socio-économique des vivants.

L'espace du cimetière est soumis à des règles que nul, hormis des fanatiques, des releveurs de défis et autres étudiants cherchant à se faire peur la nuit n'est tenté d'enfreindre. Parmi celles-ci, le respect du silence (il ne faut pas réveiller les morts...), la bonne tenue, l'interdiction d'enfant non-accompagné, d'hommes en état d'ébriété , etc. Rien ne doit troubler l'ordre. Un enfant est potentiellement bruyant, et un homme ivre chantant, toutes manifestations impropres au lieu, qui refuse toute pollution visuelle (pas d'affiches), sonore... Le cimetière se teinte d'airs de « cité idéale » ; tout système institutionnalisé tend vers cette finalité d'ordre suprême, ou chacun porterait son nom et sa fonction comme une épitaphe, avec discrétion et efficacité...

Le cimetière porte en lui le mythe de l'égalité, reflet idéalisé de la ville. Il est un miroir légèrement déformant, mais, de façon à ce que l'image soit parfaite, apparemment vierge de toute retouche. Il faut que « ça ait l'air vrai ». Plus exactement, les inégalités sont vues (on ne peut tout de même pas confondre une malheureuse plaque avec un obélisque de trois mètres), mais observées en silence, et personne ne songerait à contester quoi que ce soit ; le débordement de richesse est cautionné par le désir d'éternité, et les vivants, tacitement, miment la compréhension.

Le mythe de l'égalité est actualisé par trois facteurs ; le premier est la métaphore du sommeil : les morts sont tous également endormis ; le second repose sur les règlements, et le dogme, qui font état de lois : tous les hommes sont supposés égaux devant la loi. Le dernier, et le plus prégnant, est l'aspect sacré. Les vivants sont plein de déférence à l'endroit des morts qu'on traite avec un respect circonstancié. Craint-on de les offenser ? On craint sans doute plus ou moins inconsciemment de les réveiller, ce qui, à n'en pas manquer, susciterait leur courroux.

En outre, ce discours impose un comportement exemplaire, simulant une égalité de fait entre les morts, et spéculant aussi sur l'égalité devant la douleur des survivants.

Les signes, naturellement, crient le contraire, affirment leur différentiation, mais on feint de ne pas les entendre, ou plutôt, de ne pas les voir.

Par le cimetière, le mythe de la société des morts se structure, et avec lui le mythe de la conservation du corps et de la perénisation de l'être. Le mythe se substitue alors au réel, c'est-à-dire au devenir biologique et social. Le cimetière est un mythe incarné, le mythe des mythes, « car la fin même des mythes, c'est d'immobiliser le monde. » (Roland Barthes, *Mythologies*, p.243).

Le rôle du cimetière est d'arrêter le temps, et avec lui le devenir biologique et le devenir social.

Pour conclure cette partie, il serait pertinent de rappeler que la mort, dans toutes les civilisations, connaît des similitudes, même si les rites et les implications diffèrent.

La mort est une atteinte à la communauté (ou à la famille) qui se sent, et se veut éternelle, et n'accepte pas cette négation d'elle-même. La victime est rejetée de la société, de même que la mort elle-même qu'on refuse de voir comme définitive. Mais la société ne peut admettre qu'un individu qui a fait partie d'elle soit perdu à jamais. Après un temps plus ou moins long, le défunt finira donc par réintégrer de façon symbolique la communauté des vivants, et la vie par triompher.

Pour Durkheim, les rites qui entourent la mort sont un support pour l'affirmation de la cohésion du groupe. (Metcalf). Effectivement, comme nous l'avons vu pour les sociétés primitives, la mort est un évènement qui, une fois surmonté, est bénéfique pour le groupe à divers égards. Tout d'abord le mort est mis à l'écart et craint, puis, après ses secondes funérailles, il est réintégré à la société, actualisé sous la forme d'un ancêtre bienveillant, en même temps que les deuilleurs.

Dans le cas de l'église chrétienne, le processus est un peu le même ; le défunt passe de l'église visible à l'église invisible, et s'en va rejoindre ses pairs. Ce qui était l'œuvre de toute la communauté, avec des rites adaptés, devient l'attribut d'une personne divine, d'un sauveur, qui, par sa mort-sacrifice, a libéré les hommes et a triomphé de la mort. La résurrection, au lieu d'être le fruit d'un rituel déterminé, est un effet de la grâce de Dieu, ajourné à une date indéfinie.

On peut se demander de quelle manière et à qui peut bien profiter la mort dans notre société individualiste où la foi est déclinante, et où la mort, quand elle intervient, ne concerne qu'un nombre restreint de personnes, c'est-à-dire la famille et les proches, tandis que la société, elle, n'a cure de l'évènement ; aucun élément n'est pour elle irremplaçable.

Il se trouve que le schéma évoqué plus haut fonctionne encore, bien qu'adapté ; la victime est effectivement rejetée de la société, c'est le moins qu'on puisse dire ; la mort est une anomalie, un dysfonctionnement qu'on s'empresse de camoufler. Mais le défunt, une

fois les funérailles accomplies, sert le dessein de la société, en accomplissant son idéologie. Le tombeau vient s'ajouter au cimetière, vient confirmer le mythe de l'égalité et le désir d'éternité. L'individu, une fois bel et bien mort, une fois le choc de l'inacceptable passé, est récupéré par la société ; il devient un signe de plus, une preuve supplémentaire que tout fonctionne, que tout va pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles. Naturellement, dans le cas de la crémation et de l'épandage des cendres, nous avons à faire à un changement radical, dont il sera question plus loin.

Chaque société se construit une société mythique des âmes à sa propre image.

Pour les sociétés primitives, c'est la société des ancêtres ; pour l'église catholique, c'est le royaume de Dieu et de ses saints. Aujourd'hui, pour notre monde occidental dont les croyances s'étiolent, la société mythique des morts n'est pas en rupture radicale avec celle des vivants, et elle a l'étonnant pouvoir de fixer les morts dans une éternité terrestre, immobilisant le devenir en une vivante image.

Malgré tout, les mythologies en place ne sont pas irremplaçables, et le cimetière est en train de changer radicalement de forme. Les rites s'appauvrissent et les monuments font état d'une atrophie du symbole absolument symptomatique. Ce qui nous amène à notre dernière partie.

III. Le devenir du cimetière : mort d'une mythologie ?

Les rites s'étiolent, les symboles disparaissent, et corrélativement, les lieux, qui autrefois étaient le support du rite, perdent de leur pertinence.

Les facteurs de déritualisation sont nombreux ; au premier chef, la crise du rituel est à mettre en relation avec notre société gouvernée par les sciences et les techniques. La mort devient un phénomène rationalisé, explicable. À terme, la mort devrait presque être maîtrisée ; comprendre, c'est contrôler. Elle intervient comme un élément externe à la société, d'autant plus que les progrès de la science la font reculer. Pourquoi ne pas croire qu'un jour la mort disparaîtrait ? La mort et la vie deviennent clairement dissociées ; on n'accepte plus la négation que représente la finitude ontologique.

1) La mort et l'individualisme

D'autre part, le primat de l'anonymat entretient l'individualisme. La ville est un facteur de dépersonnalisation ; chacun s'y noie dans la masse. Nous ne sommes presque plus qu'un numéro dans un système organisé. La réponse à cet anonymat est la poussée du moi, l'esprit de compétition, la volonté de s'affirmer, d'émerger au-dessus du groupe. L'esprit de solidarité vole en éclats ; on est loin de l'esprit communautaire des sociétés plus archaïques où l'individu fait sens par rapport au groupe social. L'individualisme ne facilite pas la gestion de la mort devant laquelle le groupe familial se trouve très seul, avec des impératifs à respecter ; la production n'attend pas et les funérailles doivent se dérouler vite vite afin que chacun puisse retourner à sa fonction le plus tôt possible. Autrefois, la vie du village s'arrêtait à l'unisson du mort dès l'annonce du glas ; la mort avait de l'importance, elle était un fait social qui méritait qu'on suspende toute activité. Rien n'était *plus important* que la mort. Maintenant, la société est en passe de s'affranchir de la mort, qui devient un phénomène individuel et ne touche en rien sa structure.

Dans un certain sens, le respect de la vie -et de la mort n'est pas compatible avec les critères de productivité imposés. Comme nous l'avons mentionné, l'intervention de la mort

« prend du temps » au vivant, mais, en amont, ceux qui vont bientôt mourir, les vieux, les malades, encombrent la société plus qu'autre chose : ils lui coûtent de l'argent, et ne sont pas productifs. Le patient « à guérir » est encore de quelque utilité ; il est la preuve que la science peut tout vaincre, la science, c'est-à-dire ceux qui la maîtrisent. Par contre, lorsque le cas du malade devient désespéré, il cesse d'être pertinent pour l'hôpital dont la fonction est de guérir. Il n'est pas rare que des gens meurent seuls. Il existe pourtant des associations dont la fonction est d'accompagner le mourant, louable initiative.

Les entreprises thanatologiques sont vivement critiquées comme responsables de l'industrie de la mort, jugée déshumanisante ; pourtant elles ne sont qu'un épiphénomène de l'organisation de la société et ne diffèrent en rien des autres entreprises...

2). La mort et la ville

Cette évolution du rite a des répercussions fondamentales sur l'usage des lieux. Le rite et le lieu conservent leur relation d'interdépendance, ce qui implique que le lieu, à l'instar du rite, se modifie. D'ailleurs, on ne saurait trop dire lequel est à l'origine de l'autre ; la dialectique du rite et du lieu n'est pas à conclure.

L'urbanisation grandissante est partie prenante dans le processus de déritualisation. Le melting-pot qu'engendre la ville favorise l'uniformisation des valeurs, pour le malheur du rituel funéraire. D'autre part, la mort n'est pas qu'une perturbation pour l'humain ; elle est aussi un encombrement pour la ville. Impossible de suivre des funérailles au pas dans une ville... Rien n'est supposé contrarier la dynamique urbaine. D'autre part, l'éclatement des lieux, l'éloignement entre l'hôpital où l'on meurt, et l'église, sans parler du cimetière qui se trouve repoussé en périphérie, tout cela concourre à rendre difficiles des funérailles en bonne et due forme. L'idéal de la société productiviste, celui du « tout, tout de suite », ne peut souffrir ce rite rétrograde et antédiluvien. La solution de rechange est vite trouvée :

il s'agit d'instaurer un lieu unique. De fait, la dimension spatiale du phénomène, et avec elle le rite, se trouve considérablement tronquée.

Le pragmatisme triomphe avec la concentration verticale de l'espace funéraire, sorte de « 2 en 1 » spatial...

Il est exact qu'on n'a guère le choix de s'adapter ; la fréquente exiguïté des logements rendrait difficiles les veillées mortuaires à la maison, même si on le voulait ; sans parler du problème posé par l'acheminement du cercueil au 6ème étage sans ascenseur...

Les rites se modernisent ; on remplace la veillée funéraire par la visite au funérarium, lieu omniculte dépersonnalisé. La visite au mort n'est plus l'occasion de socialisation, de discussion, au contraire elle devient plus anonyme. De même les obsèques, qui ne sont pas très longues, et auxquelles on préfère se soustraire si on en a la possibilité. Celles-ci ne sont plus suivies d'un repas funéraire ; sitôt la cérémonie passée, chacun rentre chez soi cacher son chagrin. Le deuil, naturellement, n'est plus de mise, et il est perçu comme une mise à l'écart néfaste qui entretient le chagrin.

3). La standardisation et l'autonomie du cimetière

Parallèlement à cela, le culte des morts périclite ainsi que l'apparence des tombes. Comme nous l'avons remarqué, le texte des épitaphes se raccourcit au maximum. La neutralisation affective, déjà ostensible dans l'appauvrissement du rituel, s'exprime pleinement dans l'allure des tombes. La banalisation est de rigueur, et avec elle la perte du sens, qui s'exprime par l'anémie des symboles. « L'industrie de la mort » favorise la banalisation en cela que les individus n'ont plus aucune latitude pour le choix du monument. Il leur faut obéir aux impératifs du catalogue proposé. Celui-ci offre une variété de matériaux, de formes, mais le nombre de combinaisons reste limité, ce qui rend le

paysage du cimetière très homogène et standardisé. L'épitaphe disparaît et laisse place à un immense silence. Le monument perd sa fonction de communication ; la fin du discours n'est rien d'autre que l'expression du refoulement dont les morts font l'objet. L'attention dévouée qu'on leur portait autrefois laisse place à une morne indifférence. Il semble qu'on en revienne à une mort anonyme ; les épitaphes se réduisent au point parfois de laisser place à l'anonymat. Dans ce cas, la mort de l'autre est niée, refoulée ; on ne nomme plus le défunt, et il disparaît totalement, l'idée de mort avec lui, privé de la survie assurée par la mention de son nom. Cela n'est pas sans rappeler la mort d'autrefois, avec ces croix sans nom pour qui la survie était survie dans l'au-delà et non ici-bas. À la différence près que les motivations qui président à l'anonymat ne sont pas les mêmes...

De fait, les symboles s'atrophient de façon significative, processus aggravé par la déprise des croyances. L'inhumation même perd son caractère symbolique, ainsi que les croix, qui semblent se dresser davantage par habitude que par conviction. Le culte des morts perd alors de sa signification ; dénuées de symboles, silencieuses, les tombes n'ont plus rien à dire.

L'arrêt du temps dans le cimetière a fini par immobiliser la relation même que les vivants entretenaient avec leurs morts. Le culte s'est pétrifié. Les cimetières ne sont pas abandonnés, mais ils se sont figés. Et les vivants ont cessé de les visiter.

Pourtant, le culte demeure, grâce à des médiateurs dont la fonction et de garder les choses inchangées. Tout d'abord, il s'agit du personnel d'entretien. Discrets, ceux-ci sont l'assurance pour les vivants, lorsqu'ils reviendront, de trouver toutes les choses à leur place, immobiles, propres, telles qu'ils les avaient laissées.

L'aplatissement du symbole trouve son apogée avec l'apparition des fleurs en plastique. Les fleurs fraîches sont le signe de visites fréquentes, d'entretien, d'un culte assumé, en un mot, de fidélité au mort. Malheureusement, elles sont éphémères. Survient alors la géniale idée des fleurs en plastique. Toujours présentes, elles ne nécessitent aucun entretien, donc aucune visite, mais donnent l'apparence du culte, qui paraît vivace. Cependant, on chercherait en vain les attributs des fleurs fraîches (fragilité, parfum, beauté)

dans leurs substituts artificiels. Désormais, la préoccupation est utilitaire, il s'agit de faire semblant, et peu importe que les fleurs contribuent ou non à laisser le mort en *odeur* de sainteté. L'important est que les morts n'aient pas l'air abandonnés, et que les vivants ne se sentent pas trop culpabilisés de ne pas leur rendre visite plus souvent.

Parfois, on peut voir de petites vierges agenouillées posées auprès des tombes, images permanentes de prière et de recueillement.

Les vivants transfèrent leurs responsabilités sur ces représentations ; les tombes ont l'air entretenues et visitées, et cette apparence suffit à décharger les vivants de l'obligation du culte, tout en gardant leur conscience tranquille. Les vivants s'éloignent donc tranquillement du monde des morts, sereins et confiants : l'apparence du culte remplace avantageusement le culte.

Le cimetière devient un espace autonome. Il n'a plus besoin de la présence réelle des vivants pour exister. Par les signes laissés, les fleurs, les représentations de Sainte Vierge ou les plaques du souvenir, les vivants continuent d'exister dans le cimetière, et le dialogue vivants/morts peut se poursuivre en marge du monde vivant, autonome, égal à lui-même, mais oublié, et abandonné.

Le cimetière est-il en passe de devenir un *non-lieu* ?

Va t-il conserver cette dimension d'existence autonome ? Et s'il cesse d'être pertinent dans l'organisation dictée par la ville, il pourrait être amené à disparaître au profit de nouveaux modes de « consommation » des morts. Ainsi, les urbanistes s'essaient à de nouvelles solutions qui permettraient un gain de place et seraient adaptées au rejet de la mort par la société. La première innovation consiste en un immeuble où l'on peut empiler les cercueils et les classer comme des livres dans une bibliothèque. Il en existe un à Marseille, intégré au paysage de façon à ce que sa fonction ne soit guère lisible sur sa façade. On cherche en vain quelle symbolique on pourrait adapter à une telle construction.

L'autre solution, fort répandue, consiste en la crémation. Pratique, rapide, économique, elle satisfait aux impératifs d'hygiène et de gain de place.

Avec l'incinération, on assiste à une mutation de sens par rapport à la symbolique du feu. Les rites qui lui sont attachés, de même que les lieux où elle se déroule aujourd'hui sont en totale opposition avec sa fonction initiale. Avec l'incinération, le déni de la mort trouve son apogée, et l'emporte sur le mythe de conservation. Corrélativement le lieu de l'incinération devient platement anonyme, caché aux regards extérieurs, discret.

Cela nous amène à considérer l'incroyable mutation de sens entre le bûcher et le crématorium, qui n'ont guère en commun que le moyen : le feu...

4). L'incinération

L'incinération est un mode de traitement des morts très répandu dans certaines cultures, principalement dans les cultures dites archaïques. Elle est perçue comme une transformation du corps. La puissance du feu ne donne pas lieu à un anéantissement mais à une recréation, moyen pour le défunt d'accéder à une vie nouvelle. Les Hindous attachent au bûcher un bouc qu'on laisse s'échapper ; il symbolise la libération de l'âme.

La crémation en occident relève de la pure destruction. Elle radicalise la disparition du mort. Dans le cas où les cendres sont dispersées, la disparition est totale, d'autant plus qu'elle s'accompagne rarement de l'inscription du nom sur une plaque ou sur un registre. Le mort alors est plus que mort ; il n'a jamais existé. Il n'est plus besoin de symboles pour accepter la conversion du corps en cadavre et le sentiment de la perte ; il n'y a plus de cadavre, plus de pourriture, plus de mort ! Le feu est cet « ultra-vivant » (Bachelard) qui produit de l'ultra-mort : la mort de la mort. Dans ce cas, la mort n'a plus de référentiel tangible ; elle se fait silence et oubli. L'incinération est la façon la plus sûre de nier la mort. Les prétextes invoqués sont ceux de l'hygiène, de l'économie, du gain de place, voire

même de l'écologie. Ils cachent le caractère exterminateur, radical, oublieux du procédé. Cependant, reconnaissons qu'après l'incinération, il ne reste pas tout à fait *rien* ; les cendres sont un support qui peuvent servir au souvenir, à condition qu'elles ne soient pas répandues dans les rosiers. Les columbariums servent à recueillir les cendres. Sortes de mini-tombes collées les unes aux autres, bien souvent sans distinctions les unes des autres, elles se font discrètes, à l'image de leur épitaphe réduite et rapidement illisible. Ersatz très appauvri du cimetière.

Pourtant, le feu est autant symbole de vie que symbole de mort ; il est la transformation par excellence. On pourrait mettre en valeur la puissance créatrice, régénératrice du feu, qui détruit pour faire renaître -comme le phénix-. D'autre part, brûler un corps, c'est l'empêcher de pourrir, donc de mourir, dans le sens abject du terme. Et puis : « La mort dans la flamme est la moins solitaire des morts. C'est vraiment une mort cosmique où tout un univers s'anéantit avec le penseur. Le bûcher est un compagnon d'évolution. » (Bachelard, La psychanalyse du feu, p.39.)

Enfin, le feu porte en lui une symbolique riche et vaste ; il est éros et thanatos, pulsion de vie et pulsion de mort.

Il est curieux de constater que le feu, d'une si grande richesse symbolique, donne naissance à une pratique porteuse d'une valeur si négative -le terme négatif n'exprime pas un jugement de valeur mais une réalité-- ; la crémation participe de la négation de la mort.

Avec le déni de la mort dépérissent les mythes. Si l'on achève les morts, qu'on prétend à une société sans Mort et sans morts, les mythes, avec leurs belles idées d'éternité, de conservation, de vie après la mort (quel que soit le caractère de cette vie), deviennent des fantômes, souvenirs blafards du temps où la mort faisait sens par rapport à la vie. Maintenant que la mort est anomalie, dysfonctionnement, objet « à combattre », comment susciterait-elle l'apparition d'une mythologie appropriée ? On se donne les moyens de l'éliminer, de n'en plus parler. En la niant, on nie le mythe.

Le lieu, lui, ne peut cesser d'exister, bien sûr, mais il se neutralise. Le cimetière régresse au profit des jardins du souvenir où l'on accumule les cendres au milieu des roses. Le lieu de la mort évolue, s'ouvre potentiellement à un nouveau type de sacralité, moins ostensible, banalisé.

Néanmoins, l'état de fait n'est peut-être pas si dramatique. Tout d'abord, l'incinération ne représente qu'un pourcentage encore très faible par rapport aux inhumations. Elle est assez courante en Amérique du Nord, extrêmement fréquente dans les pays du nord de l'Europe, plus rare ailleurs. En France, elle n'atteint pas les 10 %, et elle est presque inexistante dans les vieux bastions catholiques comme l'Italie. Sa progression est cependant fulgurante. Néanmoins, on peut imaginer qu'à plus ou moins long terme, les inhumations n'auront plus cours en Occident. Qu'adviendra t-il alors des cimetières ? Dans le pire des cas, ils seront éliminés, ce qui serait tout à fait dramatique. Mais il n'est guère utile de spéculer sur le devenir des cimetières en l'absence d'éléments de réponse...

5). Le timide retour du sacré

Par ailleurs, s'il est exact que les cimetières s'homogénéisent, s'aplatissent et connaissent une déperdition de symbolique, il faut tout de même mentionner le regain de sacralité que l'on peut lire sur les monuments depuis une dizaine d'années. Ce n'est pourtant pas dire qu'il prend une tournure religieuse. On assiste à une substitution des symboles religieux par des symboles profanes, ce qui n'exclut pas la sacralité. La prédominance de la laïcité sur le rituel initialement religieux n'est plus à démontrer. On connaît de multiples exemples d'enterrements athées chargés d'une symbolique forte et de rites appropriés, comme dans les funérailles de héros de l'Union Soviétique par exemple. On voit aujourd'hui l'aboutissement de cette laïcité qui se teinte de croyances diverses. Paradoxalement, la croyance en Dieu se dissocie de la croyance en l'au-delà, qui survit sous

diverses formes. Les chemins post mortem ne sont plus balisés ; des emprunts aux religions orientales, au spiritisme, aux sciences occultes se mêlent avec des restes de dogme chrétien. On ne croit plus trop à l'enfer ou au purgatoire, mais en revanche, on ne craint pas l'irrationnel, dont le développement n'est sans doute pas étranger à celui de la science, qui, malgré ses prétentions globalisantes, ne satisfait pas le questionnement sur l'incompréhensible, sur la mort. Les mentalités restent réticentes à voir dans la mort une totale et irréparable finitude. D'ailleurs, la quête d'immortalité qui ne cesse de hanter l'homme est absolument irrationnelle, d'où l'inefficacité des sciences exactes. Le succès des sciences « paranormales » vient de ce que leur irrationalité semble être cautionnée par une pseudo-science, mot magique derrière lequel se cachent des mystifications de toutes sortes.

Parallèlement, ou corrélativement à ces croyances, se dresse la volonté de conserver quelque chose de sacré, quelque chose qui échappe au rationnel, qui réponde aux questions. L'homme porte en lui cette propension au sacré.

De fait, l'objet sacralisé n'a pas forcément de rapport direct avec l'au-delà. Il peut s'agir, par exemple, de l'amour du couple, que même la mort ne saurait altérer. Parfois la cristallisation se fait sur un objet précis, chargé par l'individu d'un sens spécifique. On peut donc observer sur les tombes récentes l'apparition de bas-reliefs particuliers sur la pierre, qui rappellent quelque chose du défunt, parfois de façon très ésotérique et mystérieuse, parfois de façon explicite. Cela peut référer à la cause du décès, ou prendre la forme d'objets que le défunt aimait (comme sa maison par exemple). Les tombes d'enfant sont les plus parlantes à ce sujet ; on y trouve des représentations d'ours en peluche, de poupée...

Enfin, un troisième groupe d'illustrations concerne l'introduction dans le paysage funéraire de paysages. Toujours calmes, paisibles, ils comportent presque systématiquement des arbres, très souvent de l'eau (une rivière), une montagne, un soleil couchant. Parfois une barrière de bois longe les arbres : le paysage n'est pas totalement sauvage. Souvent, deux silhouettes indéfinies de personnages s'y intègrent. La symbolique

de ce type de paysage est naturellement fort riche. Elle évoque incontestablement les philosophies orientales, ce qui n'est guère surprenant si on se réfère au bourgeonnement d'ouvrages sur ce sujet dans les librairies depuis quelques années.

Il semble que, transformé, chuchoté, le dialogue reprend. Nous n'irons pas jusqu'à parler de réhabilitation de la mort, parce que ce phénomène reste ponctuel, mais il semble qu'on ne se débarrasse pas d'elle si facilement...

Témoins enfin qu'on n'a pas encore réussi à extrader la mort, sont toutes les productions de tout ordre à son sujet, et ce depuis au moins trente ans. Le rejet, le déni, la négation de la mort ont suscité tant de réactions, de mises en garde, et de suggestions, qu'on parle peut-être plus de la mort aujourd'hui que jamais. Naturellement, il y a mise à distance ; on objective la mort, on l'examine minutieusement, pourvu qu'on ne la sente pas trop près. Dès que la mort frappe, un prudent mutisme reste de rigueur. L'étude de la mort demeure une épistémologie.

Forte de ses prérogatives, la mort continue, tranquille, de faire parler d'elle. (Et d'entretenir le mythe).

La relation qui unit le rite à son lieu d'expression s'avère être une relation de forte interdépendance, voire de coexistence. L'un nécessite l'autre pour se réaliser harmonieusement. La tombe et le cimetière sont des lieux de contact entre les vivants et les morts, entre ce monde et l'autre. Ils sont dotés d'une valeur qui ne leur est pas intrinsèque mais leur vient des vivants : ils sont chargés émotionnellement et affectivement. En outre, ce sont des objets-frontières qui matérialisent la rupture psychologique que représente la mort. Leur fonction est d'actualiser le mythe. Immobile, figé dans la pierre, le désir

d'immortalité, de conservation s'exprime dans la pierre en un éternel présent. Ce désir s'exprime sous diverses formes ; l'image offerte aux regards pour l'éternité n'est pas celle d'un individu, mais celle de son avoir, de son statut social qui lui confère un être. De cette façon, le cimetière se trouve être le lieu d'expression des idéologies qui traversent la société qui se trouve à son origine ; mais ces idéologies sont toujours cautionnées par le mythe suprême et universel d'immortalité.

Dans le cimetière s'actualise également le discours entre les vivants et les morts, discours qui tend à s'autonomiser en dehors de ses locuteurs : la désertion du cimetière par les vivants le laisse autonome, abandonné. L'apparence du culte demeure, car ce qui est primordial, c'est que rien ne change. Plus le cimetière est figé, plus le mythe d'immortalité se crédibilise. Les vivants s'écartent donc sur la pointe des pieds et laissent les morts entre eux.

Pourtant, les tombes et le cimetière se font de plus en plus les témoins de la crise du rituel et des croyances. L'incinération se développe, suprême déni de la mort, et les épitaphes se font silencieuses : ce qui était un grand bavardage laisse la place à un mutisme profond. Le mythe, le reflet que les sociétés se projettent d'elle même, est-il en train de trépasser ? Si la mort n'a plus de lieu, si elle ne se montre plus, elle finit par n'être plus. Et ne peut plus prétendre être le support du mythe. Si le rite périclite totalement, le sens qu'il donnait au lieu s'éteint aussi : le jardin du souvenir, s'il ne s'inscrit pas dans un ensemble significatif, devient un lieu désinvesti, donc désincarné. Il ne saurait même accéder au statut d'espace-frontière, l'idée même de frontière perdant toute pertinence en l'absence de la mort.

Malgré tout, il convient de ne pas enterrer le cimetière trop vite, et les mythes avec lui ; la résurgence de croyances diverses, le réinvestissement de sacré dans l'espace funéraire et la résistance des mentalités sont autant d'éléments qui jouent en sa faveur. Et si l'espace du cimetière doit se transformer, se redéfinir pour adhérer à la société, on peut espérer que les nouveaux lieux de la mort, quels qu'ils soient, sauront s'adapter à de nouveaux rites et à de nouveaux mythes.

La relation qui lie la société à son espace est inaliénable, et l'espace de la mort est partie de cet espace global, qui mêle le tangible à l'imaginaire. La façon dont la société se rêve ne cessera jamais de se lire dans son espace funéraire. Aussi longtemps que les hommes mourront, le mythe vivra.

« Mais vivre, c'est s'aveugler sur ses propres dimensions… »

(Cioran, *Précis de décomposition*.)

Chapitre II : Contexte historique

Cette partie est consacrée à l'histoire des municipalités constituant notre territoire d'étude. L'histoire du peuplement à Québec étant complexe et connue, nous nous bornerons à établir un profil de la population de langue anglaise, en observant sa taille, son évolution et sa composition ethnique. Ceci nous permettra de situer le contexte bi-culturel dans la région de Québec, dans la mesure où les cimetières étudiés sont fondés par des populations anglophones et francophones. Nous pouvons ainsi mesurer la part relative de la population anglophone, qui justifie la proportion de cimetières anglo-saxons choisis parmi notre échantillonnage total. Par ailleurs, une brève histoire des municipalités composant notre territoire d'analyse, et notamment la mise en place de leur peuplement, permettra de situer le contexte global d'émergence des cimetières étudiés, par rapport à l'origine ethnique et culturelle de la population.

Par la suite, nous étudierons la déprise religieuse qui caractérise le monde occidental et qui modifie de façon péremptoire le paysage de la mort.

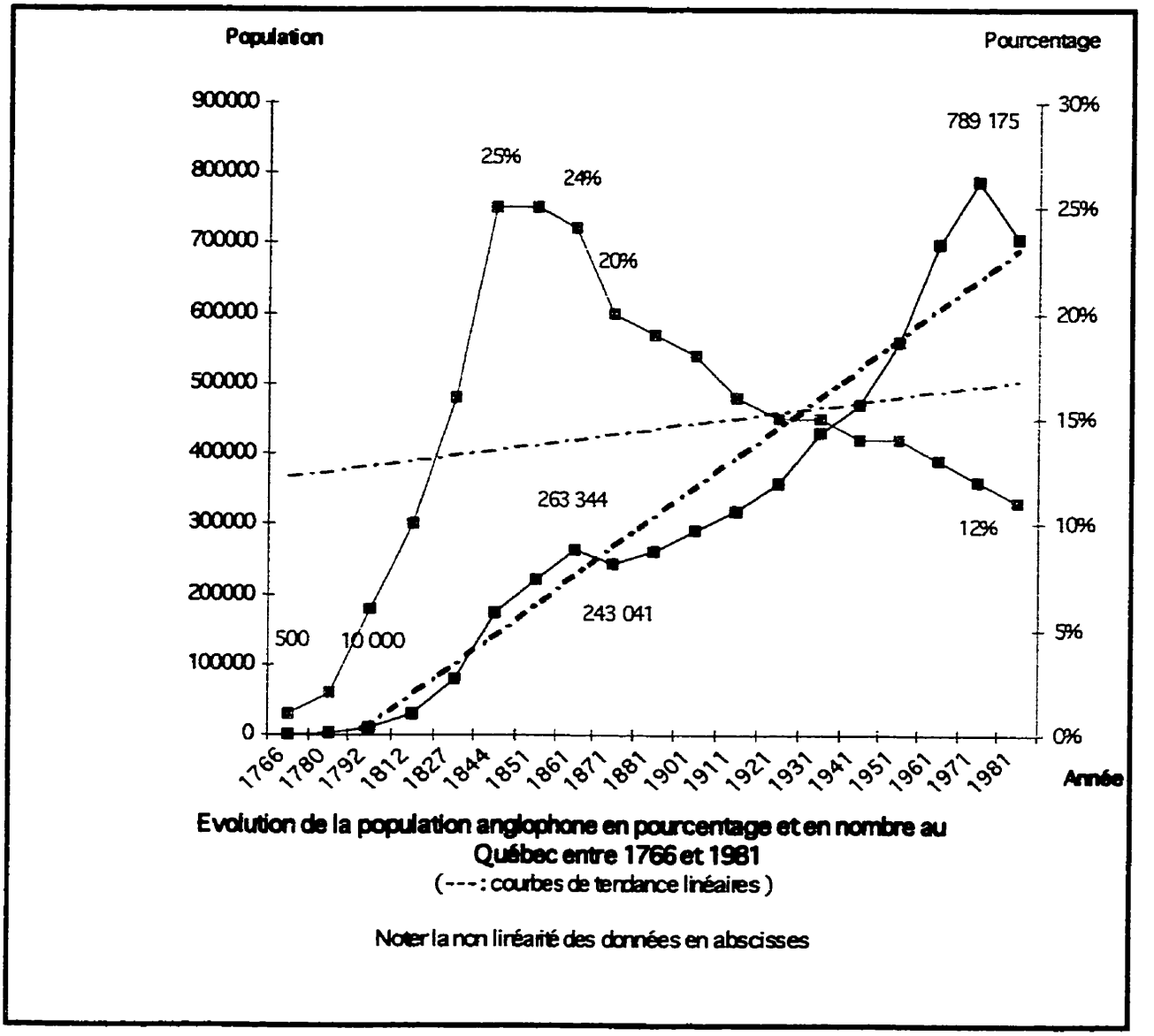
I. Le profil de la population de langue anglaise (1759-1980)[1]

1) La population de langue anglaise (sa taille et son évolution).

Celle-ci est très difficile à quantifier, car se posent des questions de définition et de nature des données. En chiffres absolus, la population anglophone (plus précisément d'origine britannique) évolue de 500 habitants en 1766 à 706115 en 1981.

Ayons recours à un graphique explicatif :

[1] (Cette partie s'inspire largement des travaux de Gary Caldwell et Éric Waddell : *Les anglophones du Québec : de majoritaires à minoritaires.* Québec, 1982, de Réjean Lachapelle et Jacques Henripin :*La situation démolinguistique au Canada.* Montréal, 1980, et de Ronald Rudin :*Histoire du Québec anglophone 1759-1980.* Institut québécois de recherche sur la culture, 1979.)



Evolution de la population anglophone en pourcentage et en nombre au Québec entre 1766 et 1981

(---: courbes de tendance linéaires)

Noter la non linéarité des données en abscisses

(Cf note)

Commentons ce graphique :

a) - Avant la Confédération, (entre 1760 et 1867), les recensements n'eurent lieu que de façon intermittente et les renseignements recueillis quant à l'origine de la population étaient considérés comme sans importance, sujets à falsification (à des fins personnelles ou de pouvoir[2]). Une certaine régularité s'installe néanmoins avec le recensement de 1851.

[2] Fernand Ouellet, *Histoire économique et sociale du Québec,* Montréal 1971, pp.143-144

Jusqu'en 1850, les anglophones sont une proportion croissante de la population du Québec.

b) - Ensuite, à partir des décennies 40-50, ce pourcentage décline constamment jusqu'en 1980. Là encore, les informations ne sont pas toujours très claires et les données portent de façon plus large sur la population non-française de Québec (et non plus sur la population anglophone). Mais ces chiffres restent utilisables puisqu'en 1871, 93 % de la population non-française déclare être d'origine Britannique...

Entre 1861 et 1871, le nombre d'anglophone diminue de 20 000. (Alors que le nombre de Québécois en valeur absolue augmente) : c'est pendant ces décennies que les vagues d'immigrants, venus apporter un soutien à cette population, se résorbent.

En 1844, seulement la moitié de cette population anglophone est née au Canada ; en 1861, il s'agit des deux tiers, puis des trois quarts en 1871 [3]. Parallèlement au tarissement du flux de nouveaux venus, on assiste à un important mouvement des Anglo-Québécois vers l'extérieur de la province, surtout au départ de la ville de Québec, qui connaît à ce moment-là de fortes mutations économiques.

La population anglophone peut émigrer ailleurs en Amérique du Nord sans avoir à s'adapter sur le plan linguistique. Cette migration pèse lourd dans le déclin de la population.

c) - En 1901, près de 90 % des non-francophones du Québec pouvaient faire remonter leurs origines en Angleterre, en Écosse ou en Irlande. Il est donc logique d'assimiler les anglophones aux Britanniques jusqu'en 1931 et de se servir de la population britannique en remplacement de la population « anglophone » pour les recensements entre 1871 et 1921.

d) - Le recensement de 1981 propose deux approches ; on y apprend que 809145 Québécois indiquent l'anglais comme langue à la maison, et que 706 115 Québécois se réclament de langue maternelle anglaise.

La première approche donnerait une meilleure image de l'évolution de la population, mais les recensements précédents ne nous la fournissent pas ; on ne peut donc pas faire une comparaison. Par contre, l'information sur la langue maternelle est offerte pour la première fois en 1931.

---

[3] 50 % en 1844, 65 % en 1861, 73 % en 1871

2) La transformation de la composition ethnique du Québec anglophone entre 1871 et 1981

Nous visualiserons cette évolution avec l'aide du graphique de la page suivante qui met en évidence :

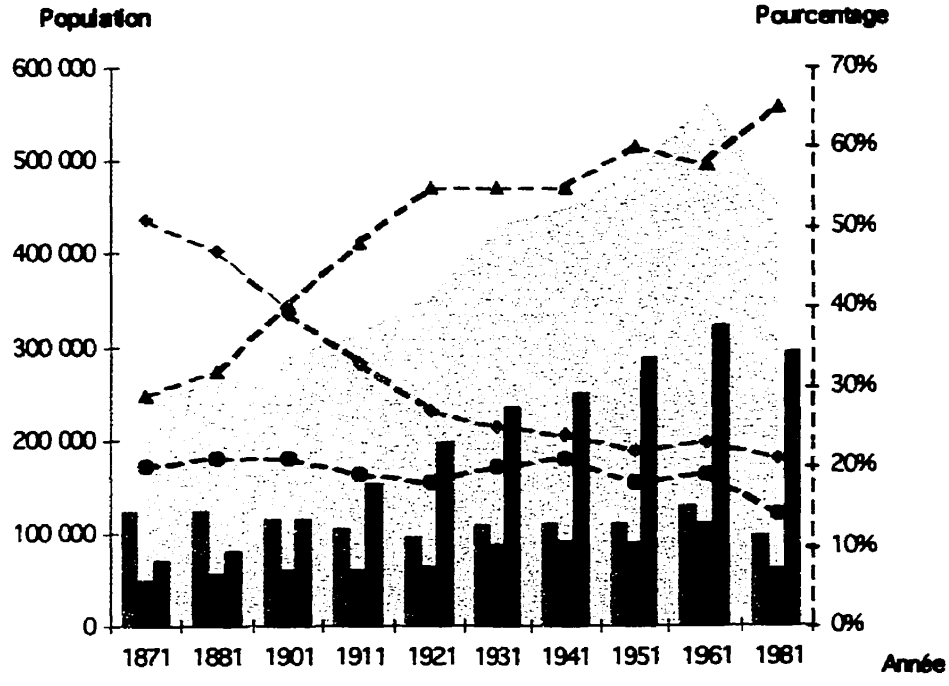
- La relative stabilité de l'immigration Irlandaise en chiffres absolus, mais sa baisse en pourcentage du total de la population d'origine britannique.

- La relative stabilité de l'immigration Écossaise en chiffres absolus et en pourcentage.

- L'augmentation en valeur et en taux de la population immigrante Anglaise.

Composition ethnique de la population québecoise d'origine britannique de 1871 à 1981

anglais (--- : %)
écossais (--- : %)
irlandais (--- : %)
total population d'origine britannique
(noter l'absence de données en 1891 et en 1971)



Les anglophones comptèrent pour un pourcentage sans cesse accru de la population du Québec pendant presque toute la période précédant la Confédération, grâce à l'arrivée en masse d'immigrants de langue anglaise. Il était important, pour la croissance de la population de langue anglaise, que ces nouveaux venus arrivent en grand nombre, car beaucoup allaient repartir aussitôt vers d'autres destinations d'Amérique du Nord. Cet afflux d'immigrants venait contrebalancer le taux de natalité des francophones, qui était constamment plus élevé que celui des anglophones du Québec. Grâce à des vagues successives d'immigrants, la population de langue anglaise finit par compter pour 25 % du total québécois, vers le milieu des années 1800 : ce furent d'abord les Américains, et, après la guerre de 1812, les immigrants qui arrivaient de différentes parties de la Grande-

Bretagne. En plus de contribuer à l'expansion de la population de langue anglaise, ces immigrants apportèrent une certaine cohésion à la minorité, puisque la plupart d'entre eux était en mesure, en arrivant au Québec, de faire remonter leurs origines en Grande-Bretagne.

Lorsque les migrations sur une grande échelle, de la Grande-Bretagne vers le Québec, tombèrent dans les années 1850, aucun nouveau groupe ne vint remplir le vide ainsi laissé.

Deux facteurs influent sur la croissance de la population de langue anglaise, et provoquent de profonds changements dans la composition ethnique de cette population, pendant la période suivant la Confédération ; il s'agit de la chute du nombre des nouveaux venus en provenance de l'étranger, et de l'augmentation du mouvement des habitants de langue anglaise vers d'autres parties de l'Amérique du Nord.

En 1867, plus d'un quart de million d'anglophones s'étaient établis au Québec, à l'exclusion de tous ceux qui y vécurent un temps avant de se rendre ailleurs en Amérique du Nord.

En 1871, la population anglophone était presque exclusivement d'origine britannique et le plus important des groupes qui la composaient était celui des Irlandais. Dans le siècle suivant, cependant, le départ sur une grande échelle de nombreux Irlandais du Québec, de même qu'une immigration considérable, en provenance d'Angleterre, firent que les Anglais devinrent prédominants. (Quant au départ du Québec des Irlandais qui y étaient déjà établis, il s'agissait d'un processus qui avait commencé avant la Confédération et qui était lié à la position marginale des Irlandais dans l'économie québécoise. Il y eu une importante chute du nombre des Irlandais entre 1861 et 1871, sans doute liée au déclin du commerce du bois).

Dans la période suivant la Confédération, la tendance des anglophones à repartir vers d'autres parties du continent se maintint (tout comme le taux de natalité des francophones.)

Ce qui changea, cependant, après 1867, ce fut l'étendue aussi bien que la composition de la population d'immigrants qui venaient former une partie de la minorité linguistique.

Dans le demi-siècle qui suivit la Confédération, la population d'origine britannique se transforma de telle manière que les Irlandais et les Anglais s'échangèrent leurs places relatives respectives :

* En 1871, 51 % de tous les Québécois d'origine britannique pouvaient faire remonter leurs origines en Irlande, tandis que 29 % avaient des liens avec l'Angleterre. En 1921, le pourcentage irlandais était tombé à 27 % tandis que la part des Anglais atteignait 55 %. Ce changement est en partie dû à la baisse abrupte du nombre absolu d'Irlandais québécois. Entre 1871 et 1921, les rangs des Irlandais furent réduits de près d'un quart, principalement à cause du tarissement de l'immigration irlandaise au Québec, et de l'important mouvement de ceux qui s'y trouvaient déjà vers d'autres destinations d'Amérique du Nord.

*L'expérience de la population de langue anglaise, dans la période suivant la Confédération, se situe complètement à l'opposé de ce que vécurent les Irlandais. Cette population d'origine anglaise fut alimentée par une importante immigration, commençant à peu près au tournant du siècle. Le nombre de Québécois nés en Angleterre tournait autour de 12000, entre 1851 et 1881. Puis, dans les années 1880, il y eu une importante augmentation du nombre d'Anglais de naissance (lequel diminua de nouveau peu à peu dans les années 1890). Dès la première décennie du siècle suivant, il y eu un spectaculaire accroissement des populations des deux origines anglaise et écossaise. Entre 1901 et 1931, le nombre de Québécois nés en Angleterre et en Écosse passa d'à peu près 28000 à plus de 90000, doublant presque, ce faisant, la population totale d'origine soit anglaise soit écossaise. La majorité d'entre eux vint s'installer à Montréal, occupant des emplois dans des manufactures ; en effet, à cette époque, l'Angleterre était le foyer de la haute technologie, et de fait constituait un réservoir d'ouvriers qualifiés, prompts à venir profiter de l'embauche disponible dans les nouveaux ateliers.

*La taille de la population anglophone n'augmenta que modestement en chiffres absolus, entre 1871 et 1901 (de 19 %), tandis que sa position par rapport à l'ensemble québécois passait de 20 % à 17 %. L'augmentation de 20 %, dans la seule décennie des années 20, fut ramenée à 9 % dans la décennie des années 30, en raison du blocage de l'immigration rendu nécessaire, d'abord par la Crise, puis par

la Seconde Guerre Mondiale. Au XXe siècle, le pourcentage de Québécois ayant l'Anglais comme langue maternelle diminua progressivement, pour atteindre 11 % en 1981.

II. Histoire de Saint Jacques de Leeds[4]

Le système des cantons est instauré par une ordonnance de l'assemblée législative du Bas Canada en 1791. Ces cantons, implantés sous le régime anglais, viennent ainsi remplacer le système des seigneuries qui bordaient alors le fleuve Saint Laurent ainsi que ses principaux affluents. Les Cantons de l'Est (« Eastern Townships ») étaient donc nés. Situé au Sud-Ouest de la seigneurie de Beaurivage, et à l'extrémité Nord Est des Cantons de l'Est, le canton de Leeds, qui a une superficie de 63361 acres, est proclamé le 14 juillet 1802. À partir de 1829, la population du Canton de Leeds fait partie du comté de Mégantic, qui couvrait à l'époque la région au niveau politique et administratif.

Le toponyme Leeds est donné en l'honneur du juge en chef William Osgood, organisateur du droit au Canada. Il était natif de Leeds, une importante ville du Yorkshire en Angleterre, comptant près d'un million d'habitants et reconnue pour sa production de lainages. Le canton de Leeds est traversé par les rivières Osgood, Palmer et Sunday, et délimité par la bordure septentrionale des Appalaches. Joseph Bouchette, arpenteur général, cartographe et géographe, en a laissé une bonne description au début du XIXe siècle. Il mentionne d'ailleurs dans un volume sur la topographie du Bas Canada que les terres de Leeds étaient de bonne qualité, notamment pour les cultures de grains, de lin, de chanvre, et

[4] Cette partie s'inspire des travaux de Pascal Binet : *Kinnear's Mills, Le Bercail*, vol.6, n.1, Thetford Mines, 1997.

qu' « elles étaient bien approvisionnées en bois de construction de diverses essences »[5] (hêtre, bouleau, érable, orme, frêne, pruche blanche, sapinette.). Le retard de la colonisation dans les Cantons de l'Est (aux alentours de 1850), est dû au fait que les terres appartenaient à une seule personne, ou à un groupe d'associés, et qu'il n'existait pas encore de routes. Isaac Todd et Joseph Frobisher, bourgeois de Montréal et grands propriétaires terriens, se sont portés acquéreur à tour de rôle de plus de 11000 acres de terres dans Leeds sans pour autant favoriser son peuplement. Le chemin Craig, dont les travaux sont poursuivis en 1810 par les militaires du gouverneur Sir James Henri Craig, ne facilite pas autant la colonisation qu'il était supposé. Cependant, malgré son état peu carrossable, il permet un embryon de pénétration dans les Cantons de l'Est, et va contribuer à leur mise en valeur.

1).Les premiers colons.

Il est vraisemblable que les Amérindiens aient vécu dans ce secteur, mais il est encore difficile de connaître les endroits précis de leurs campements. Mis à part quelques loyalistes américains, les premiers colons viennent donc d'Europe. La première installation fut celle d'Archibald MacLean, en 1809. La majorité des terres de Leeds ont été concédées par le système des billets de location. Des lettres patentes étaient émises aux colons à la condition de construire une cabane et d'abattre quatre acres de forêt. C'est ainsi qu'Archibald MacLean et son frère Malcom obtiennent leur permis d'occupation en 1811. Né en 1776 sur l'île de Mull en Écosse, Archibald MacLean fut membre du régiment de l ' « Argyle Fencibles », formé pour étouffer la rébellion de 1798 en Irlande.

Archibald MacLean s'est installé successivement sur les lots 11 et 8 du neuvième rang. Il a aidé plusieurs colons à s'installer, notamment un groupe de 86 Écossais, arrivés en 1829 de l'île d'Arran, parmi lesquels il rencontrera Mary Mac Killop qu'il épousera le 17 mai 1832. Le couple a quatre enfants. Archibald meurt en 1863, et est inhumé dans le cimetière presbytérien de Leeds ; Mary s'éteint en 1880 et est inhumée au cimetière méthodiste.

---

[5] Joseph Bouchette, *Description topographique du Canada*, Montréal, éd. Élysée, 1978.

Après MacLean, c'est la famille Ferguson qui s'installe à Leeds, plus tard assassinée par des Amérindiens pendant la guerre entre le Canada et les États-Unis. Les familles qui viennent par la suite sont les suivantes : Allan, Arthur, Burray, Cameron, Church, Cochrane, Craig, Cummings, Donaldson, Fraser, Goff, Gould, Gullen, Hall, Hume, Lambie, Moore, Oads, Paterson, Reid, Ross, Thompson, Wilson et Woodington. Ce sont ces familles qui vont constituer les noyaux des villages alentour, tel Leeds Village (qui deviendra Saint Jacques de Leeds), Lambie's Mills (Kinnear's Mills), Wilson's Mills. Après l'arrivée de ces familles, la population de Leeds ne cesse d'augmenter. Les recensements nous indiquent que qu'en 1821, 23 personnes peuplaient le Canton, en 1825, il s'agit de 160 personnes. Six ans plus tard, la population atteint 754 habitants.

La première industrie locale est un moulin à bois, érigé en 1823 sur les rives de la rivière Osgood par John Lambie. Suivront les moulins à farine et à bois de Zacharias Goff et d'Alexander Hall. Par la suite, les magasins généraux, les forgerons, les charpentiers, et divers artisans fleurissent pour répondre aux besoins de la population toujours grandissante. Une auberge est même érigée en 1810 lors de la construction du chemin Craig.

La population à cette époque développe donc une structure sociale avancée, comptant même quelques écoles pour assurer la formation des nouvelles générations. La découverte en 1840 de mines de cuivre contribue à la croissance démographique et conséquemment au développement des institutions. C'est dans ce contexte que s'établissent à Leeds les chefs-lieux du district municipal, du bureau d'enregistrement et du district judiciaire. En 1851, la population atteint 1944 habitants et à l'époque la plus florissante de Leeds, soit vers 1870, on parle de 3000 habitants.

2) La communauté protestante.

La majorité des immigrants installés à Leeds étaient de confession protestante, encore que la plupart d'entre eux étaient originaires d'Irlande. On rencontre cependant nombre d'Écossais et de Britanniques, surtout vers le sud et l'ouest du canton, c'est-à-dire Kinnear's Mills et Inverness.

La première institution religieuse à s'implanter dans le Canton fut la communauté anglicane. Quelques missionnaires ont visité la région avant 1830, mais c'est le révérend James Lynn Alexander qui établit les bases de la première mission anglicane fondée en 1831. Le révérend Alexander occupe alors le presbytère construit par les troupes militaires du gouverneur Craig en 1812.

Né en 1801, en Irlande, James Alexander a émigré au Haut Canada avec ses parents à l'âge de 16 ans. Il est ordonné en janvier 1832. Dès son arrivée à Leeds, il entreprend les travaux pour la construction de la chapelle, qui débutent en 1831 ; elle est la première du Comté de Mégantic. En plus de sa charge de pasteur, il est également enseignant à la petite école de Leeds. Enfin, il est l'auteur de la première œuvre en vers écrite au Canada intitulée « Wonders of the West or a day at the falls of Niagara in 1825. » La chapelle anglicane a été consacrée en 1837 sous le nom de Saint James en l'honneur du révérend.

La seconde chapelle protestante à être bâtie dans le village fut le temple méthodiste. Elle est inaugurée en 1859. Cependant, les missionnaires méthodistes étaient déjà présents depuis 1830. C'est en partie grâce au révérend John Borland que le méthodisme a pu s'imposer dans la région. Il était respectueusement surnommé par ses fidèles « le père du méthodisme de Mégantic » il était natif du Yorkshire en Angleterre. La chapelle méthodiste a néanmoins fermé ses portes en 1895 faute de fidèles. Ces derniers, peu nombreux, se sont joints au culte célébré à Kinnear's Mills, en tout cas jusqu'en 1925, année de leur fusion avec les Presbytériens pour adhérer à l'Église Unie du Canada.

La troisième confession protestante à s'implanter dans le village de Leeds fut le presbytérianisme. Les premiers missionnaires arrivent en 1833. L'édification de la première chapelle attendra cependant 1869. Avant celle-ci, les Presbytériens fréquentaient l'église baptiste, érigée quelques années auparavant par les membres de la famille de Zacharias Goff.

C'est pendant le ministère du révérend James McConechy, arrivé à Kinnear's Mills en 1854, que l'église presbytérienne de Leeds fut construite. Les fidèles presbytériens durent cependant se résigner à fréquenter définitivement l'église Candlich de Kinnear's Mills, lors de la fermeture de leur église le 15 août 1949. Elle fut démolie en 1952. Le canton de Leeds a compté également d'autres lieux de culte : quatre dans le village de Kinnear's Mills, deux dans le hameau Lemesurier (presbytérien et anglican), et quelques lieux de prédication méthodiste un peu partout dans le canton.

3) La communauté catholique.

Les Canadiens français étaient peu nombreux dans cette partie du canton à l'époque, mais Leeds comptait tout de même une grande concentration d'Irlandais catholiques. En 1831, sur la population totale du canton de Leeds, soit 754 habitants, 89 sont catholiques. Leur petit nombre ne les a pourtant pas empêchés de fonder une mission deux ans plus tard. Celle-ci rassemblait les fidèles de cinq cantons environnants, c'est-à-dire les Catholiques de Leeds, d'Inverness, d'Halifax, d'Irlande et de Nelson. Avant cela, ce sont les curés des paroisses de Saint Gilles et Saint Sylvestre qui assuraient les services religieux dans les maisons des colons. La mission catholique, fondée en 1833, porte le même nom que celui donné par les Anglicans à leur église, soit Saint Jacques. Le chef-lieu de cette mission se trouvait cependant à Kinnear's Mills. En 1841, les travaux de la première chapelle catholique commencent, et celle-ci ouvre ses portes en 1842. Elle est située sur un lopin de terre de 6 acres situé sur le lot 1C dans le quatrième rang.

Saint Jacques rappelle Jacques le Majeur, fils de Zébédée, qui aurait été l'un des premiers fidèles à suivre le Christ. Il aurait été décapité vers l'an 44. Il existe aussi un autre Saint Jacques, le Mineur, fils d'Alphée, apôtre de Jésus. Il aurait été lapidé en l'an 62.
Des missionnaires ont visité la région à partir de 1829, mais ce n'est qu'en 1855 que les Catholiques de Leeds bénéficient de la présence permanente d'un curé. Le premier à établir sa résidence dans la mission de Saint Jacques fut l'Abbé Francis MacDonnell, ordonné à Québec en juillet 46. Ii avait la responsabilité, depuis octobre 1855, des Catholiques établis dans les cantons de Leeds, Inverness, Irlande, Broughton et Thetford.

Né en 1817 à Dingle en Irlande, Francis Mc Donnell est arrivé au Québec au début des années 1840. Lorsqu'il quitte le canton de Leeds, en 1858, la résidence du curé a été déménagée à la mission de Saint Pierre de Broughton jusqu'en 1859. Elle fut par la suite rétablie dans la mission de Saint Jacques de Leeds jusqu'en 1866, d'où elle est une fois de plus, transférée à Inverness (mission de Saint Anasthase). À partir de ce moment, c'est le curé d'Inverness qui s'est occupé des Catholiques de Leeds jusqu'en 1902, date de la fondation de la paroisse de Saint Jacques de Leeds.

Entre-temps, une partie des Catholiques de Leeds manifestent le désir de voir déplacé le lieu de la mission pour une position plus stratégique. Le 28 mai 1896, le déménagement de la mission est autorisé ; autrefois située près du village de Kinnear's Mills, l'église Saint Jacques est reconstruite dans le village de Leeds dès 1896, sur les terrains de David Lowry et d'Anthony King. Fait intéressant à noter, un groupe de protestants a souscrit une aide substantielle pour la reconstruction de l'église.

La vieille chapelle et le terrain, sous réserve du cimetière, ont été vendus à Elizabeth Shorten, veuve de Georges Lowry, le 15 juin 1897. L'Abbé Sauveur Turcotte permit alors l'exhumation des corps se trouvant dans l'ancien cimetière, et leur transport dans le nouveau cimetière, béni durant l'été 1896. Cependant, personne n'a profité de cette autorisation, et quelque deux cents corps reposent encore dans le « vieux cimetière des Cinq Cantons. ».

4) Saint-Jacques de Leeds

a). La paroisse.

La constitution de la mission en paroisse en 1902, toujours sous le nom de Saint Jacques, a été rendue possible par le déplacement du lieu de culte dans le village de Leeds, où la proportion de Catholiques était plus grande.

Quoique développé principalement par des anglophones protestants, le canton de Leeds était aussi habité par des Catholiques, francophones ou anglophones. Parmi ces pionniers, nous retrouvons les familles Auclair, Corriveau, Béland, Dion, Ferland, Fortier, Gagné, Girard, Lettre, Martin, Nadeau, Tardif, Simard et Vachon, puis les familles Bantan, Barden, Brophy, Brown, Burnep, Cahelan, Callum, Cameron, Carr, Carroll, Clancy, Clouston, Corbett, Corrigan, Develin, Dillon, Doolan, Donovan, Doyle, Fitzgerald, Forestal, Francis, Fraser, Fruin, Granary, Hafford, Hengan, Henry, Hogan, Hopkins, Howley, Judge, Kelly, King, Kinifick, Lennon, Mahony, Manning, Maguire, McCartney, McCauley, McCullaugh, McGehan, McIntyre, McLaughlin, McKinnon, McNally, McNalty, Minnaugh, Moffat, Molly, Monaghan, Murphy, Murthaugh, Newson, Nugent, O'Brien, Odee, O'Mally, Percy, Roberts, Rooney, Savage, Walker et Wilson.

En 1911, la paroisse comptait 504 âmes et le presbytère était déjà construit depuis 1903. La population de la paroisse s'agrandissait avec la venue de nouvelles familles, principalement canadiennes françaises. Cependant, la population était encore majoritairement protestante, et son nombre total était de 1733 personnes. Les écoles catholiques, qui avait fait défaut avant 1900, commençaient à s'organiser. En 1904, la commission scolaire dissidente catholique de Leeds était fondée ; la commission scolaire officielle existait depuis 1845, et était protestante. La première école catholique de Leeds

fut ouverte dans l'ancienne église méthodiste, fermée en 1895. La commission catholique est devenue majoritaire et officielle en 1943.

En 1940, le ministère du travail condamnait la chapelle construite en 1896. Les paroissiens de Saint Jacques de Leeds ont donc entrepris des démarches pour qu'une nouvelle église soit reconstruite. Accédant à cette requête, l'archevêché émet un décret de construction le 11 juin 1941. L'ancienne chapelle est alors démolie. Les travaux de la nouvelle église débutent en 1942 ; la bénédiction a lieu le 27 août 1944. Par la suite seront entrepris des travaux de restauration importants, en 1965 pour l'église et en 1982 pour le presbytère.

En 1990, lors du départ du curé Claude Gagnon, Sœur Lucie Blais, des Sœurs de la Charité de Saint Louis, est nommée animatrice pastorale, et demeure au presbytère jusqu'en août 97, date à laquelle la corporation municipale de Saint-Jacques de Leeds fait l'acquisition du bâtiment et du morceau de terrain attenant. Deux locaux de pastorale et un bureau d'affaire demeurent à l'usage de la Fabrique. Le presbytère prendra le nom d'édifice Moreau-Lapointe en l'honneur du premier curé et du premier maire. Quant au nouveau curé, l'Abbé Benoît Morin, il choisit comme lieu de résidence le presbytère de Saint Pierre de Broughton. Les deux paroisses demeurent totalement autonomes tout en jouissant des services du curé et de l'animatrice pastorale. Leurs services s'étendent également aux chapelles Sainte Catherine Labouré de Kinnear's Mills, et Saint Anne de Broughton station.

b). La municipalité.

La première instance gouvernementale de la région a été créée en 1829 avec le comté de Mégantic. La première municipalité couvrant le canton de Leeds est fondée le 1er juillet 1845, sous le nom de municipalité du canton de Leeds. Entre 1855 et 1874, les cantons de Leeds et de Thetford se sont regroupés pour créer une seule municipalité. La partie est du canton s'est ensuite séparée en 1881 pour former la municipalité de Leeds-Est, annexée plus tard au canton de Broughton.

Le dernier changement survenu dans le canton de Leeds fut l'incorporation en 1929 de la paroisse Saint Jacques de Leeds en municipalité, en vertu du code municipal. Le

canton fut alors divisé en deux grandes entités administratives, Leeds Canton (Kinnear's Mills), et Saint Jacques de Leeds. Le premier conseil municipal est élu au mois d'octobre 1929, et le premier maire fut Eleusippe Lapointe.

En 1931, la population totale du canton était de 2196 habitants, et se répartissait comme suit. : Kinnear's Mills, 492, Leeds-Est, 786, et Saint Jacques, 918. La population anglophone diminua fortement à partir des années 1940, passant sous le cap des 500 habitants. En 1996, la population de Kinnear's Mills était de 368 habitants et celle de Saint Jacques de Leeds de 752. Sur le nombre total, c'est environ une soixantaine d'anglophones qui habitent encore l'une ou l'autre des municipalités.

La population de Leeds a pu profiter très tôt de plusieurs services. Après les premiers offices religieux et les premières écoles, le service postal est mis en place en 1831, le téléphone à partir de 1875.

Une des préoccupation principale des élus, depuis la création du canton de Leeds, fut l'état des routes. Lors de la première réunion du conseil en 1929, un programme de réfections de la voirie est entrepris. L'électricité apparaît en 1937, et le service de protection contre les incendies en 1957, suite à de gros dégâts causés par le feu. La caisse populaire est fondée en 1942.

À l'origine, de nombreux colons furent attirés par l'idée que le défrichage des bois pouvait être extrêmement lucratif ; dans les faits, l'industrie forestière a seulement rapporté à ceux qui avaient les moyens de la développer, c'est-à-dire les propriétaires de moulins, par exemple. Pour les autres, l'agriculture était la principale source de revenus, et le moyen de survie essentiel. La prospection minière, très active au milieu du XIXe siècle, a débouché sur la production épisodique du cuivre (notamment à Harvey's Hills). Cependant, c'est bien l'agriculture et la production forestière qui caractérisent encore l'économie du canton de nos jours. Il est toutefois étonnant de constater l'abondance d'organisations sociales, de services et de loisirs, commerces de détail, restauration, hébergement et construction qui desservent la population de Saint Jacques de Leeds pourtant peu nombreuse.

L'économie de Leeds peut également compter sur le tourisme qui augmente sans cesse dans la région. La participation depuis 1979 de Leeds au concours « Villes, villages et campagnes fleuries » où elle remporte depuis plusieurs années de nombreux prix, n'est sans doute pas entièrement étranger à cette expansion du tourisme. De surcroît, les paysages qui l'entourent sont des plus charmants, et son patrimoine historique et culturel, des plus riches, est intelligemment mis en valeur.

III. Brève histoire de Saint Gabriel de Valcartier[6]

1) Les premiers colons

La seigneurie de Saint Gabriel est concédée à Robert Giffard par le roi Louis XIV en 1647. Le 13 mars 1651, le tiers de la seigneurie est accordée aux Hurons. Par la suite, en 1667, Robert Giffard la donne aux Jésuites avant de retourner en France. À la mort du dernier d'entre eux, en 1800, la seigneurie devient propriété de la couronne.

En 1815, Saint Gabriel de Valcartier est bordée au Sud Ouest par Gaudarville, Fossambeault, des terres en friche de la couronne, au Sud Est par Saint Ignace, en front par Sillery et au fond, par des terres non cultivées. Trente ans plus tard, la municipalité de Saint Gabriel se compose d'une partie de la seigneurie de Saint Gabriel et du fief de Saint Ignace. Son territoire s'étend sur quatre milles de front sur huit milles de profondeur, et se situe alors sur l'emplacement de la base militaire. C'est après la première guerre mondiale que, suite à l'expropriation des fermiers pour l'installation de la base, les habitants se déplacent vers l'Est et forment l'actuelle paroisse de Saint Gabriel.

Les premiers colons créèrent rapidement des scieries, des moulins à farine, des églises, et construisirent dès 1812 une route reliant la rivière Jacques Cartier à Loretteville. En 1815, quatre personnes arrivent de la ville de Québec (il s'agit de John Neilson, Andrew Stuart, Louis Moquin et Nicholas Vincent, chef de la tribu huronne), et s'associent pour acheter au gouvernement une partie des terres détenues autrefois par les Jésuites. C'est à ce moment que se forme le village de Saint Gabriel de Valcartier. En 1824, le village compte 315 âmes.

Le nom de Saint Gabriel de Valcartier vient de ce que la municipalité est placée sous le patronage de saint Gabriel, et de sa situation géographique, dans la vallée irriguée par la rivière Jacques Cartier. En 1861, le village est scindé en deux, Saint Gabriel Est et Ouest. En 1926, la municipalité compte 276 habitants. En 1968, il s'agit de 525 personnes, puis 850 en 1980.

En 1912, le ministre de la défense engage un agent des terres, William MacBain, pour acheter un terrain afin d'y installer une base militaire. À cette fin, quelque 125 fermiers sont expropriés et reçoivent des compensations pour leur départ immédiat hors des limites du territoire convoité. Le gouvernement devient propriétaire de 12428 acres pour établir sa base. Toutefois, de nouvelles expropriations ont lieu en 1965 et 1968, afin d'agrandir la base militaire.

2) Les structures religieuses.

Les offices des Presbytériens s'accomplissaient autrefois dans des résidences familiales ou dans les écoles. La première église, construite en bois, fut achevée le 19 juin 1883. C'est le révérend John Cook qui était alors en charge des offices. L'église fut bâtie sur le terrain donné à la congrégation presbytérienne par l'honorable John Neilson, le

---

[6] Cette partie s'inspire des travaux de Johanne Robinson et alii : *Saint Gabriel de Valcartier, histoire et développement*, 1983.

premier février 1848. Celui-ci est d'ailleurs enterré dans le cimetière attenant à l'église. Celle-ci fut reconstruite en pierre par la suite.

En 1838-39, une petite chapelle en bois est érigée en face de l'emplacement de l'actuelle église catholique, située sur le boulevard Valcartier, à côté du cimetière. En 1852, la première église catholique voit le jour. Le terrain sur lequel elle est bâtie fut donné par la famille de John Neilson, à la condition de célébrer chaque année une messe à l'intention de Madame John Neilson, et ce, à perpétuité.

En 1895, la fille de John Neilson, Margaret, donne un terrain afin d'agrandir l'église, à condition qu'une messe soit dite chaque année pour elle et les membres de sa famille pendant 50 ans. Les travaux s'achèvent en 1912, pour donner le jour à l'actuelle église. En 1924, 216 des 312 personnes résidant à Saint Gabriel sont catholiques.

Les premiers offices anglicans se tiennent dans les années 1816-17, dans les maisons la plupart du temps, célébrés par des révérends résidant à Québec. Ce n'est qu'en 1844 que John Neilson donne un terrain pour la construction de l'église. Son ouverture officielle est célébrée le jour de Noël 1863, par un des premiers révérends résidant à Saint Gabriel : Edward Cullen Parkin. Une partie des coûts de l'érection de l'église sera assumée par le major George Rankin. Les révérends venus assurer les offices avant l'érection de l'église étaient le révérend G. J. Mountain, (enterré au cimetière Mount Hermon), en 1817, le révérend Campbell en 1820, le révérend L. G. Jinkins en 1821, et le révérend M. D. Sewell en 1838.

L'église de l'Église Unie fut fondée en 1925, à la suite d'un conflit intra-confessionnel. Le révérend presbytérien Thomas Natress a collaboré à l'édification de l'église, consacrant ainsi de la sorte la scission des deux partis, dans le but de préserver la paix au sein de son église. Il a célébré les offices dans les deux églises jusqu'à la fin de son ministère.

IV. Histoire de Lévis[7]

1) Les premiers colons

Le 15 janvier 1636, Simon LeMaître, agissant pour Jean de Lauson, reçoit de la Compagnie des Cent-Asssociés une terre de trois lieues de front de chaque côté de la rivière chaudière, sur six lieues de profondeur. Cette étendue est accordée à titre de fief et seigneurie, et oblige le seigneur à en assurer la mise en valeur.

Entre 1636 et 1700 se mettent en place les premiers établissements humains. L'occupation s'enracine jusqu'aux premières décennies du XVIIIe siècle, puis les années 1800 sont marquées par une expansion de la population qui s'accroît et se diversifie ; Lévis se prépare à devenir une ville.

La lenteur de l'immigration européenne et la menace iroquoise repousse l'occupation à la deuxième moitié de XVIIe. Après la Conquête, le territoire se densifie et reçoit de nombreux immigrants d'origine britannique et irlandaise dans la première moitié du XIXe siècle. Le commerce du bois se développe au XIXe, favorise l'émergence du port de Québec, qui déploie ses activités sur les deux rives du fleuve. La seigneurie de Lauzon, d'abord orientée sur la pêche à l'anguille, trouve une nouvelle vocation, ce qui modifie sa structure sociale. La bourgeoisie s'affirme et la main-d'œuvre ouvrière s'accroît, employée

---

[7] Cette partie s'inspire des travaux de Roch Samson *et alii* : *Histoire de Lévis-Lotbinière*, Coll. Les régions du Québec, 8, IQRC, 1979.

dans les chantiers localisés entre Pointe-Lévy et l'embouchure de la rivière Chaudière. Ces changements préfigurent les premiers développements industriels et urbains de la région.

Cette population croissante n'est pas épargnée par la maladie. La mortalité atteint des pointes correspondant aux épidémies qui touchent sporadiquement la colonie : en 1687, la « fièvre pourprée », ou typhus, arrive avec les navires d'Europe. La variole sévit en 1699, et la petite vérole en 1703. La mortalité infantile est très importante : plus du tiers des décès concerne des enfants de moins d'un an. Les épidémies frappent encore la région entre 1714 et 1717, puis 1733, 1750. La guerre fait moins de victimes que la maladie... La petite vérole touche la population en 1775 et 1784. Au XVIIIe, la population est majoritairement canadienne, de langue française, et catholique.

Dans la première moitié du XIXe, Lévis profite de l'arrivée d'immigrants, particulièrement après 1815. Elle s'accentue particulièrement lors des années de famine comme celle qui dévaste l'Irlande à la fin des années 1840. Pourtant, la région de Lévis Lotbinière accueille seulement quelques milliers d'immigrants sur les 800 000 qui accostent à Québec entre 1815 et 1851. Au recensement de 1851, ces immigrants et leur famille représentent tout de même 14 % de la population régionale. La plupart des immigrants suivent le chemin Craig pour pénétrer jusqu'au piémont appalachien, où les terres sont meilleures et mieux drainées. La population régionale de Lévis Lotbinière en 1851 est canadienne française à 86 % et catholique à 95 %.

2) Le cadre paroissial.

Le 12 avril 1648, guillaume Couture et ses compagnons assistant à la première messe célébrée sur les rives de la seigneurie de Lauzon par le Jésuite Pierre Bailloquet. À compter de 1650, suite à la donation d'une terre par le seigneur de Lauzon, les Jésuites s'engagent à assister spirituellement les habitants de la seigneurie. Les travaux de

construction d'une église à Pointe-Lévy sont entrepris en 1675. Le 15 juillet 1679, les paroissiens assistant au premier mariage inscrit dans les registres.

Contrairement aux francophones catholiques, la minorité anglophone résidant dans la région depuis le début du XIXe n'est pas du tout homogène. Le clergé ne craint donc pas de « menace protestante ». D'ailleurs les anglophones sont bien intégrés et acceptés. Robert Raby Burrage est le premier révérend de l'église anglicane à Pointe-Lévy. Il est nommé en 1819. Au recensement de 1832, on dénombre dans la région 495 Anglicans et 149 Protestants appartenant aux communautés presbytérienne, méthodiste et baptiste. Le recensement de 1851 signale que la quasi-totalité des Presbytériens (282) et des Méthodistes (158) de Lévis Lotbinière, ainsi que 70 % des Anglicans de ce comté sont établis à Saint Sylvestre. Saint Gilles réunit également de nombreux Anglicans, bien que 87 % de sa population soit catholique. Ces deux paroisses regroupent à elles seules 65 % de la population non-catholique de la région, alors que celles de Notre-Dame de la Victoire et de Saint Jean Chrysostome en recueillent 27 %. La population non-catholique demeure donc marginale, hormis dans les deux paroisses sus-citées. Malgré la bonne entente régnant entre les communautés, on dénombre très peu de mariages mixtes, le clergé catholique prenant soin de les décourager.

3) Croissance et déclin

La seconde moitié du XIXe est marquée par un dynamisme croissant initié par l'arrivée du chemin de fer. Il permet à de nombreux villages dans l'arrière-pays de se développer et donne naissance à la première ville de la région : Lévis. La présence de son terminus, à l'entrée Sud du port de Québec, favorise un développement sans précédent sur la rive sud. L'activité portuaire profite davantage à Lévis qu'à Québec qui subit la concurrence du port de Montréal. Mais la crise de 1873 frappe de plein fouet la zone littorale.

Le train favorise également l'arrivée d'immigrants, mais ceux-ci ne font souvent que transiter. Lors de la crise, il servira l'exode des habitants de la région. À la fin du XIXe, le commerce du bois et la construction navale s'étiolent. Au tournant du XX e siècle, la ville de Québec affirme sa prédominance avec l'ouverture du pont, en 1917. Le détournement du chemin de fer sur la rive nord porte un coup fatal à Lévis.

V. La déprise religieuse

Le paysage des cimetières est profondément lié à la religion et à la place que celle-ci occupe dans la société. C'est pourquoi son évolution marque de manière fondamentale l'espace de la mort. Le bouleversement du rôle et des prérogatives des églises chrétiennes transforme le paysage des cimetières. La mort, qui prenait sens par rapport à un ensemble cohérent dans le dogme chrétien, se trouve désormais en porte-à-faux entre des considérations scientifiques qui voudraient bien l'expliquer de façon rationnelle, et le sens commun qui cherche à la replacer dans l'ensemble des valeurs nouvelles qui régissent la société, tout en n'étant pas satisfait des maigres réponses offertes à son questionnement. Ces réalités s'inscrivent de manière définitive dans le paysage contemporain des cimetières, c'est pourquoi il importe de dire quelques mots de l'évolution de la religion et de son déclin généralisé dans le monde occidental.

Dans la première moitié du XX e siècle, l'Église occupe une position prédominante au Québec : elle est engagée dans des domaines tels que la santé, l'éducation, l'assistance publique, ce qui lui confère un pouvoir étendu sur l'ensemble de la population. Malgré ses assises solides, elle a de la difficulté à s'adapter aux mutations d'une société de plus en plus urbanisée et industrialisée. De surcroît, dans les années 1960, l'état s'approprie certains domaines parmi ceux qui relevaient de sa compétence, ce qui contribue à affaiblir son pouvoir. L'Église doit désormais faire face à la laïcisation et à la crise de la pratique religieuse.

Entre 1760 et 1840, l'église canadienne connaît une période sombre, mais les décennies 1840-1850 marquent un nouveau départ, ou, comme le soulignent les historiens Philippe Sylvain et Nive Voisine, « le début d'une ère nouvelle pour le catholicisme au Québec »[8].

En 1930, l'église est en position de force dans la société québécoise : elle est omniprésente dans toutes les structures telles que l'éducation, la santé, et possède un pouvoir étendu. En 1931, 99,4 % de la population régionale est catholique. Toutefois, le clergé, malgré son ascendance sur les fidèles, doit faire face aux mutations d'une société qui s'urbanise et se modernise, et ne peut gérer au mieux les changements sociaux et idéologiques qui s'ensuivent, liés au développement d'une société capitaliste.
Dès le milieu des années 60, Robert Ayotte signale « certaines lacunes dans la fréquentation des offices religieux » chez les Catholiques, émettant ainsi des « doutes sur la qualité religieuse de l'adhésion chrétienne »[9]. Le taux de pratique effective des Québécois se situerait entre 37 et 45 % à la fin des années 70[10].

L'historien Jean Hamelin nuance ce propos en signalant chez les Québécois un taux moyen de pratique cultuelle de 45 % en 1982[11]. La pratique religieuse ne cesse pourtant de décroître. Au début des années 90, on évalue entre 30 et 40 % le taux maximum de pratiquants catholiques dans une région encore fortement rurale comme la Côte-du-Sud (de Bellechasse à Kamouraska)[12]. Les régions plus urbanisées ont certainement une moyenne bien inférieure. Toutefois, malgré la baisse du taux de fréquentation des églises, des rituels comme le baptême, la première communion ou le mariage restent très présents.

Face aux changements qui transforment la société québécoise dans les années 60, l'Église raffermit son encadrement, en organisant de grands rassemblements, et en

---

[8] Philippe Sylvain et Nive Voisine : *histoire du catholicisme québécois : réveil et consolidation, 1840-1898*, vol.2, Montréal, Boréal, 1991, p. 10.
[9] Robert Ayotte : *Le comté de Lotbinière : étude sociologique.* Québec, Université Laval, Centre de Recherche en Sociologie Religieuse, 1966, p. 193.
[10] P.A. Linteau, R. Durocher, J.C. Robert et F. Ricard, *Histoire du Québec contemporain.* Vol. II : Le Québec depuis 1930, Montréal, Boréal, 1989, p. 653.
[11] Jean Hamelin : *Histoire du catholicisme québécois : le XX e siècle.* Tome II : de 1940 à nos jours, Montréal, Boréal Express, 1984, p. 362.

s'impliquant dans divers secteurs de la vie communautaire. Elle crée ainsi des associations visant les jeunes (JEC, JOC, Scouts, OTJ), les femmes (cercles des fermières), les ouvriers (syndicats catholiques) et les agriculteurs (JAC, UPA). Toutefois, ces mouvements ont plus de prises dans les milieux ruraux que dans les milieux urbains, et ils doivent faire face à la concurrence des associations « civiques ».

Il semble qu'un mur se soit dressé entre l'Église et la population. Cette situation dépasse le cadre québécois et s'affirme comme une tendance mondiale. Face à cela, le concile Vatican II (1962-1965) tente de redéfinir le rapport devant exister entre l'Église et le monde. Il s'agit de trouver des réponses dans un nouveau contexte. Vatican II va tenter de moderniser l'environnement religieux : utilisation de la langue du pays au lieu du latin, lieu de culte plus sobre, simplification des rites, participation accrue des fidèles...

Malgré cela, la pratique religieuse ne cesse de décroître ainsi que le nombre des croyances. L'Église se trouve impuissante devant la crise du rituel, des valeurs traditionnelles, et la déconfessionnalisation qui caractérisent notre société moderne.

Ce chapitre descriptif nous fournit le cadre nécessaire à l'analyse : en revenant sur les lieux, le contexte, l'histoire qui entourent les cimetières constituant notre objet d'étude, nous nous munissons d'éléments indispensables pour expliquer un paysage partiellement déterminé par l'ensemble de ces facteurs contextuels. L'imbrication systémique de ceux-ci constitue une toile de fond qui précède la présentation au chapitre III des données de terrain proprement dites. Celles-ci prennent ainsi tout leur sens, à la lumière des observations plus générales contenues dans le chapitre II.

---

[12] Alain Laberge, cité par R. Samson et alii : *Histoire de Lévis-Lotbinière*, IQRC, 1979, p. 632.

Chapitre III : présentation des données de terrain

« L'arbre humain prend racine en la substance épaisse
pétrie des morts d'hier et de demain mêmes. »[1]

Cette troisième partie se propose d'évoquer notre territoire d'analyse proprement dit, c'est-à-dire les onze cimetières qui composent notre étude.

Nous suivrons une démarche allant du général au particulier, en considérant dans un premier temps la localisation des différents cimetières et l'évolution dans le temps de celle-ci, puis leur organisation interne, sociale et spatiale. Celle-ci témoigne d'une ségrégation sociale plus ou moins diffuse (cimetière Mount Hermon, corporation du cimetière Mont Marie), et parfois d'une ségrégation ethnique (cimetière Mount Hermon).

Nous verrons que les cimetières ruraux, en raison de leur petite taille, suivent une organisation chronologique indépendante des critères sociaux ou culturels. Toutefois, à l'inverse des grands cimetières urbains tels Lévis, ou surtout le Mount Hermon, composé de la mosaïque des diverses communautés protestantes, leur confession est nettement individualisée.

Enfin, nous traiterons les données brutes recueillies sur le terrain, sous forme de constat, avant de procéder à l'interprétation dans la quatrième partie.

I. Localisation des cimetières

Les cimetières comme structures spatiales font l'objet de deux phénomènes complémentaires qui sont à l'origine de leur apparence contemporaine : leur localisation, d'une part, et leur organisation interne, d'autre part. Leur localisation n'est pas seulement le fruit du hasard et de contingences matérielles ; elle est surtout la résultante et l'expression des peurs, des angoisses et des croyances de toute une société. Cette dernière n'en a pas conscience, car si ces sentiments s'expriment de façon tangible dans l'espace, ils ne se connaissent pas comme tels. C'est le recul et la connaissance des contextes qui permettent l'interprétation.

Or, la façon dont une société organise son espace est vraiment très révélatrice de sa perception d'elle-même, à son insu. La place occupée par le cimetière dans l'espace urbain joue un rôle important et témoigne des stratégies mises en place pour fuir –ou s'approprier- cet espace tabou.

Étudier la localisation des cimetières dans lesquels notre échantillonnage est prélevé permettra non seulement d'avoir une idée précise du contexte qui les entoure, mais aussi de s'apercevoir que certains faits sont récurrents et ne dépendent pas de l'évolution structurelle des cimetières. Le caractère inquiétant du cimetière en fait à la fois un espace désirable et répulsif ; assumer la responsabilité entourant le cimetière revient à prendre un certain pouvoir sur ceux qui préfèrent se dégager de leurs morts. Conséquemment, le contrôle de l'espace de la mort devient fortement stratégique, et reflète les investissements qu'une société (ou partie de la société) est capable de faire pour affirmer ses idéologies.

Nous nous intéresserons dans un premier temps à la composition de la population entourant le cimetière et à son contexte immédiat, puis aux localisations proprement dites des cimetières.

---

[1] Pierre Emmanuel, *La liberté guide nos pas*, p.81

1. Composition de la population et contexte immédiat. [2]

a) Saint Gabriel

La municipalité de Saint Gabriel compte en 1996 2204 habitants, dont 385 ont pour langue maternelle l'anglais et 1735 le français. 215 sont d'origine irlandaise, 185 d'origine anglaise, et 160 d'origine écossaise. La population de 1986 était de 2720 habitants, et de 2890 en 81. En 86, les habitants parlant anglais étaient au nombre de 545, contre 2070 francophones. Le nombre d'anglophones en poids relatif diminue donc beaucoup plus rapidement. Par ailleurs, la population de Saint Gabriel atteint son pic de peuplement relativement tard, en 1981 : les recensements de 1971 donnent le chiffre de 1826 habitants et celui de 1976 de 2019. Les emplois sont principalement reliés au secteur tertiaire (610 sur 970 emplois occupés par des hommes), ce qui laisse supposer la polarisation exercée par Québec. Nous sommes dans un espace péri-urbain.

b) Saint Jacques de Leeds

La municipalité de Saint Jacques de Leeds compte 750 habitants en 1996, contre 741 en 91, et 779 en 86. Son évolution est descendante au moins depuis 1971 où elle comptait 810 habitants. Toutefois, la population apparaît relativement stable, notamment grâce au regain observé au dernier recensement qui freine le dépeuplement. En 1996, Saint Jacques de Leeds compte 705 francophones et aucun anglophone. La population d'origine canadienne est au nombre de 330, d'origine française : 390, et d'origine anglaise : 20. 95 des emplois occupés par des hommes concernent le secteur primaire, contre 55 dans les transports.

Leeds est une commune fortement rurale. À titre anecdotique, mentionnons cette dame, qui, alors que nous lui demandons la route à suivre pour retourner à Québec, nous fit la réponse suivante : " Pour Québec, vous suivez cette route, mais je ne peux pas vous en dire plus, je ne connais pas trop ce coin-là. "

[2] Tous les chiffres sont issus de recensement Canada.

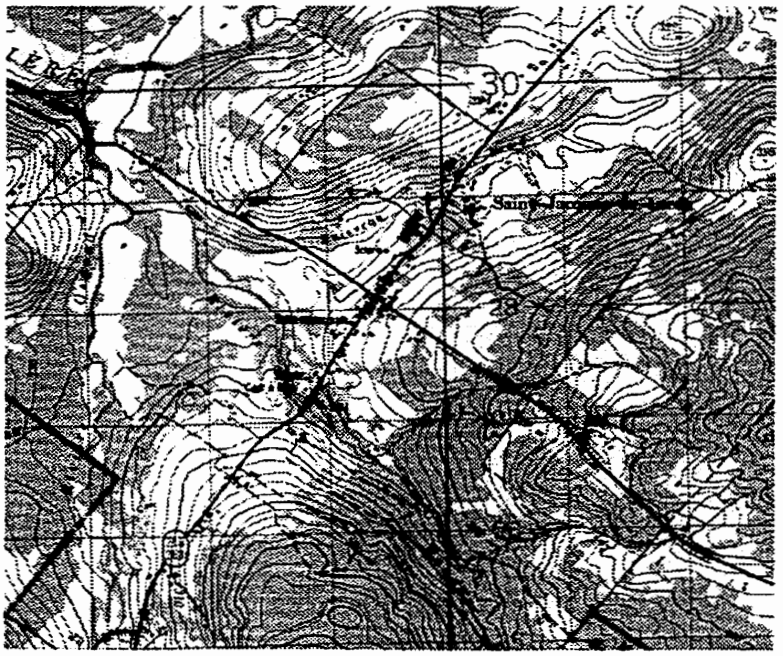
Leeds s'est développé fortement au début du siècle, alors que Saint Gabriel s'étend plutôt après la guerre. À Saint Jacques, 65 logements sont construits avant 46, contre 115 entre 1946 et 1980. À Valcartier, il s'agit de 65 contre 365. Même si ces chiffres sont à considérer en fonction du nombre de logements total, ils n'en sont pas moins révélateurs de deux formations différentes : Leeds a évolué lentement et a trouvé une certaine stabilité depuis un petit moment ; Valcartier est plutôt enfant du boom économique d'après guerre, issu de l'influence d'un contexte urbain progressiste et moderne. Même si son héritage culturel est toujours présent, c'est davantage son deuxième avènement qui est à l'origine de son actuelle identité.

c) Lévis

La population de Lévis est de 40407 personnes en 1996, contre 39417 en 1991. Elle a toujours suivi une courbe ascendante. 305 habitants sont de langue maternelle anglaise, contre 39185 francophones. 21770 sont d'origine canadienne, 20020 d'origine française, 1405 d'origine irlandaise, 235 d'origine anglaise, et 460 d'origine écossaise. Une proportion très importante de logements se bâtit depuis les années 70, ce qui confirme l'évolution du peuplement. Pour ce qui concerne les emplois, 2445 sont reliés à la vente ou aux services, 2365 aux transports, et 1250 à l'administration. Lévis résulte aujourd'hui de la fusion des villes de Lauzon et de Lévis en 1989, à laquelle s'ajoute Saint David de l'Auberivière en 1991. C'est le centre économique de la région administrative Chaudière Appalaches. De ce fait, elle constitue un trait d'union entre Québec et les régions situées au sud du fleuve, sur lesquelles elle contribue à étendre l'influence métropolitaine. Lévis autrefois était reconnue pour le commerce du bois, favorisé par le blocus continental décrété par Napoléon (1806-1811). Puis elle se spécialise dans la construction navale. Depuis les années 70, Lévis est passé d'un statut de ville-dortoir à celui de centre économique de la rive sud. Lévis est directement polarisée par Québec et attire par son cadre agréable, sa valeur foncière raisonnable comparée à Québec, et son accessibilité.

2. Localisation des cimetières.

a). Saint Jacques de Leeds



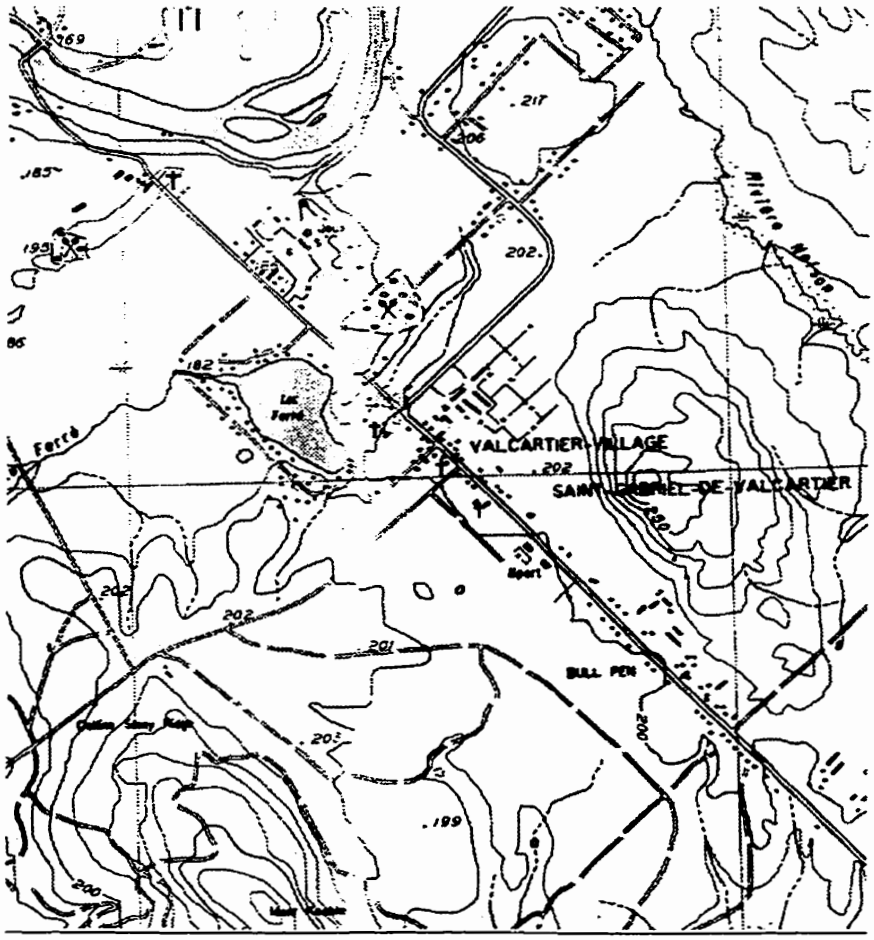
À Saint Jacques de Leeds, la localisation des cimetières suit des contingences historiques liées au développement du village. Le cimetière baptiste, comportant deux stèles, est situé près de la maison de Zacharias Goff, qui est à l'origine de ce petit cimetière et d'une chapelle baptiste aujourd'hui disparue. Ce cimetière peut être considéré comme un cimetière familial : on ne s'étonnera donc pas de le voir à proximité des terres de l'initiateur de la communauté baptiste.

Le vieux cimetière catholique quant à lui était à proximité du chemin Craig[3], route construite pour faciliter la pénétration à l'intérieur de ces nouvelles terres à exploiter. Il ne le bordait pas directement, mais n'en était guère éloigné, ainsi que l'église. Le chemin Craig perd néanmoins de sa pertinence dès la fin du XIXe siècle. Il faut souligner également que ce site était plus proche de Kinnear's Mills que du village de Saint Jacques de Leeds. L'histoire de ces deux

villages est liée, mais cela n'exclut pas les rivalités, et, concernant l'église, la volonté des paroissiens de la ramener auprès du cœur de leur village était légitime, et pratique. Par ailleurs, un village qui se dote d'une église prend avec elle son autonomie, symboliquement et concrètement, puisque les paroissiens n'ont plus besoin de se déplacer dans le village voisin. C'est donc en 1896 que le déménagement de la mission est autorisé. En 1897, la vieille chapelle et le terrain attenant, comprenant le cimetière, sont vendus. La nouvelle église est bâtie sur le site de l'église actuelle, plusieurs fois brûlée puis reconstruite. Le nouveau cimetière derrière elle est béni durant l'été 1896, et l'Abbé Sauveur Turcotte permet l'exhumation des corps se trouvant dans l'ancien cimetière, et leur transport dans le nouveau champ de repos. Très curieusement, aucun des quelque 200 corps se trouvant là ne sera déplacé, et quelques enterrements se feront après sa fermeture, en 1896.

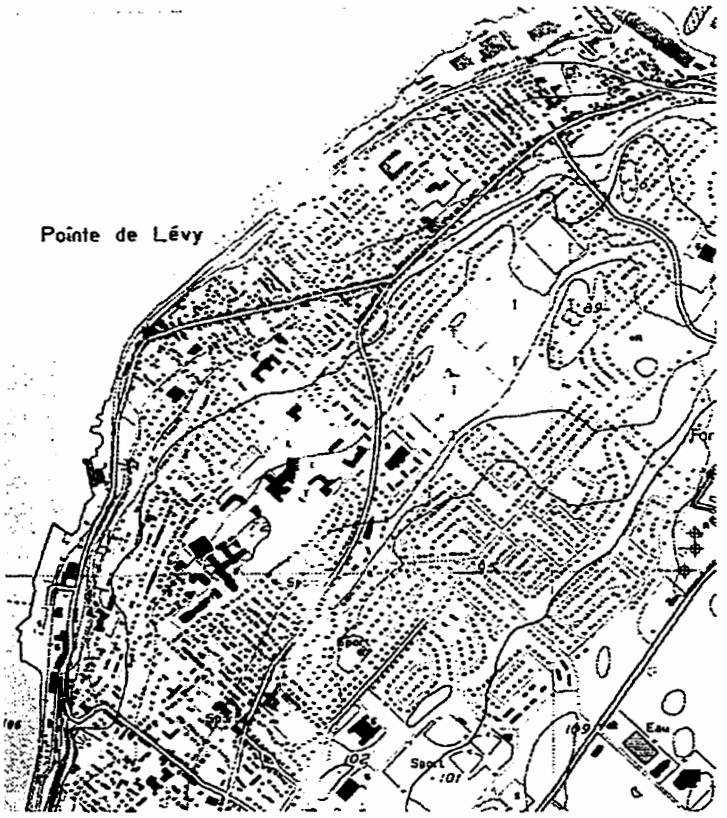
[3] Cf annexe A.

b). Saint Gabriel de Valcartier



À Saint Gabriel, les cimetières sont toujours restés sur leurs lieux d'origine. Les plus anciens sont les cimetières catholique et anglican. Ils sont au nombre de quatre et tous situés le long de la route principale. Valcartier est un village dont la superficie s'étend considérablement et qui n'a guère de centre, sauf cette rue " fédératrice " qui s'allonge sur des kilomètres. Il est intéressant d'observer la proximité des cimetières protestants et anglicans, qui sont regroupés les uns près des autres, tandis que le cimetière catholique apparaît excentré, en position marginale par rapport aux autres, plus au Nord, à proximité du bras de rivière visible sur la carte.

c). Lévis



À Lévis, la corporation du cimetière Mont Marie est une création relativement récente. Initialement, le cimetière se trouvait sur la rue Saint Georges, paroisse de Saint Joseph. Le 15 mai 1887, le curé Gauvreau informe les paroissiens qui ont des proches inhumés dans l'ancien cimetière qu'il faut les faire transporter avant le premier juin au cimetière Mont Marie. Le 14 juin 1887, les exhumations sont terminées. Les corps n'ayant pas été transférés seront regroupés dans une fosse commune sous un monument commémoratif. Celui-ci fait état de 15000 morts, mais il s'agirait en réalité de 1500 personnes. Pourquoi déplace t-on ce cimetière de la rue Saint Georges ? Probablement par manque de place. Peut-être s'agit-il aussi de fédérer, d'organiser, de contrôler le lieu de la mort. Sinon, pourquoi avoir fermé l'ancien cimetière qui n'était probablement pas saturé ?

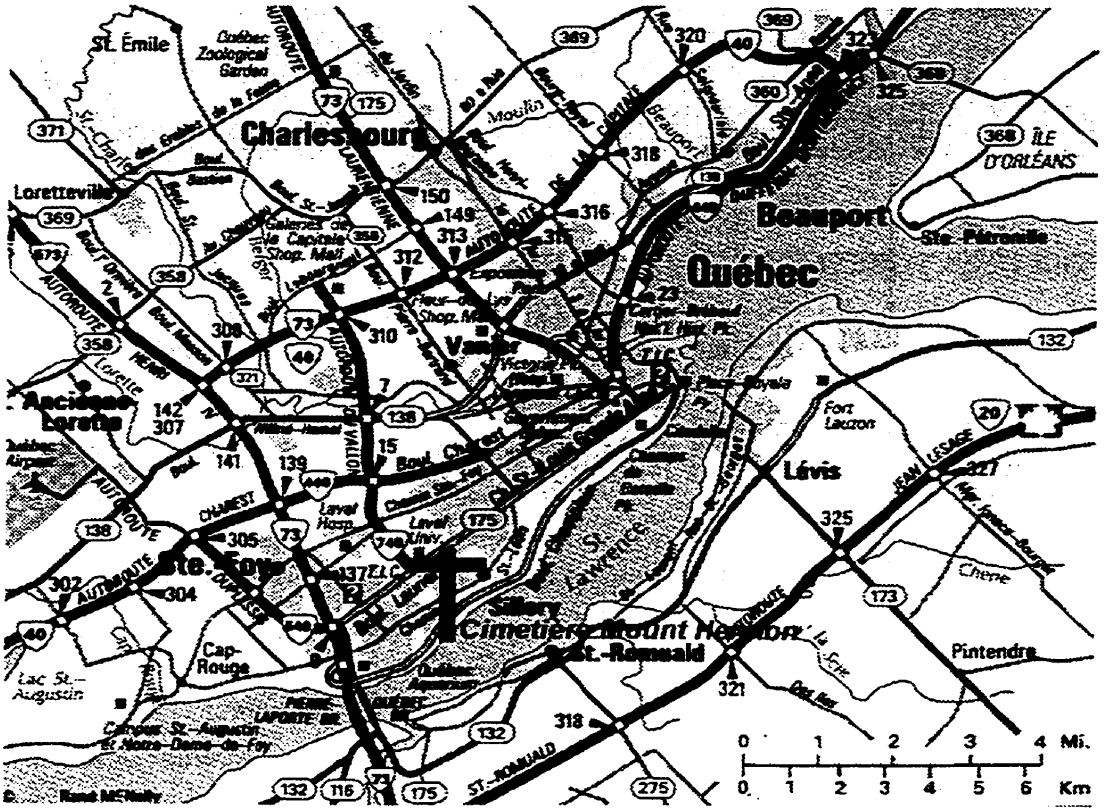
D'ailleurs, plus tard, les paroisses de Lauzon (1875), et de Bienville (1916), achètent des terrains à proximité du cimetière Mont Marie. Petit à petit, les paroisses avoisinantes demandent l'autorisation d'inhumer leurs morts dans le cimetière Mont Marie, faute de posséder un cimetière à eux. En quelque sorte, ils se " débarrassent " de leurs morts... " 25 décembre 1896 : la fabrique Notre Dame de la Victoire de Lévis autorise, jusqu'à nouvel ordre, les paroissiens de la nouvelle paroisse de Bienville d'inhumer les corps de leurs morts dans le cimetière Mont Marie, aux conditions et charges ordinaires telles que spécifiées par le règlement du cimetière et au profit de ladite fabrique Notre Dame de la Victoire. " (Source : centenaire de Saint Antoine de Bienville).

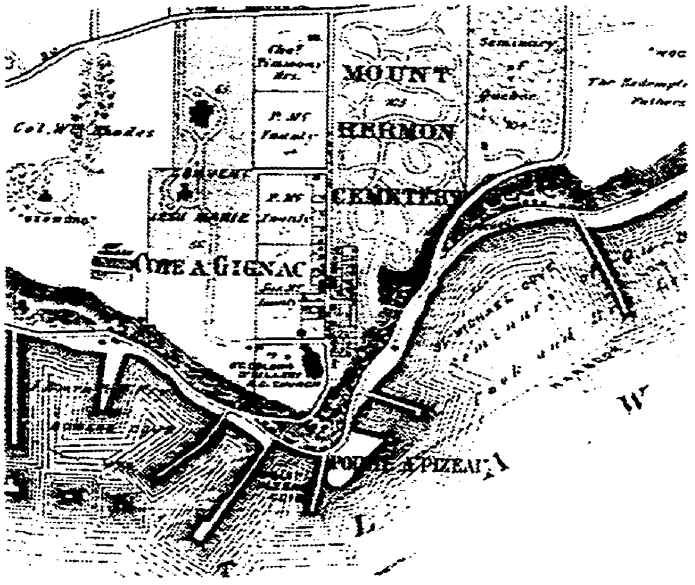
Curieusement, Bienville sera annexée à Lauzon en 1924, concrétisation de la relation de dépendance de l'une par rapport à l'autre... Lauzon fusionnera avec Lévis en 1989. Nous voyons là l'effet inverse de celui observé à Saint Jacques. Les paroisses avoisinantes possèdent leur église le plus souvent, mais dépendent de Lévis, ou de Lauzon, pour leurs morts. Ce rejet de responsabilité est symptomatique de l'absence de volonté d'autonomie.

d). Le Mount Hermon

Le cimetière Mount Hermon est le fruit d'une délocalisation qui concerne en particulier le cimetière " des Anglais ", c'est-à-dire le cimetière St-Matthew de la rue Saint Jean. En 1860, celui-ci est fermé pour des raisons officielles d'hygiène : les habitants riverains se plaignaient de l'odeur et des risques de contamination en période d'épidémie. Cette nouvelle conception hygiéniste prend pied dans une société en évolution, en construction par rapport à un environnement neuf. Un nouveau sentiment se développe à l'égard de la mort : elle fait peur, inspire le dégoût. Elle n'a pas sa place dans l'idée moderniste que la société se fait d'elle-même.

Localisation du cimetière Mount Hermon à Sillery





carte : Parish Saint-Colomb d'Sillery, 1879 (ASQ).

* d'après la carte de la province de Québec, Rand Mc Nally

II. Organisation interne des cimetières.

L'organisation interne du cimetière fait état du profil de la société à un moment donné ; elle nous révèle la composition ethnique et l'évolution de celle-ci au cours des temps, mais aussi l'origine religieuse et l'organisation sociale. Nous essaierons d'établir une typologie de cimetières pour conclure cette partie, afin d'établir quatre grandes catégories qui supporteront l'interprétation symbolique.

1. Les prescriptions

L'organisation interne des cimetières est réglée selon un minimum de prescriptions qui lui viennent de l'église catholique. Cependant, celles-ci ne sont pas nombreuses, et l'organisation interne du cimetière relève davantage de contingences matérielles et historiques. Ces prescriptions, pour le diocèse de Québec, se trouvent dans " Acta et decreta consilii plenarii quebecensis primi. " Elles font état de la sacralité du cimetière, placé sous la juridiction de l'évêque, des rites, et de quelques lois à observer concernant les inhumations : comment doit-on procéder, et en quels lieux, selon le statut du défunt. Par exemple, les enfants non-baptisés doivent être inhumés dans un lieu à part à proximité du cimetière ; n'ont pas droit à une sépulture ecclésiastique les hérétiques, suicidés, et les personnes ayant mené " une vie scandaleuse ", ou ayant refusé les sacrements, etc. Pour ce qui concerne le temps de l'hiver, une prescription particulière ordonne qu' " il convient que lorsque l'hiver empêche les enterrements, il y ait un lieu d'attente parfaitement distingué par quantité de signes, de crucifix... afin que l'on puisse distinguer ce lieu des endroits profanes[1]. "

[1] Traduction : Jean Flaman.

(II, 601). Le paragraphe 602 édicte la règle suivante : " La promiscuité doit être évitée afin que les Catholiques ne soient pas confondus avec les non-Catholiques, qu'ils aient leur propre champ de repos à quelque distance, si possible, et placé sous des ombrages. " On ne s'étonnera pas de la volonté exprimée de voir les Catholiques enterrés ensemble, communauté distincte qui affirme son identité et son appartenance même après la mort. Cependant, les cimetières catholiques, en particulier les plus récents, pèchent un peu en matière d'ombrages, ces champs de repos étant le plus souvent très découverts et peu boisés, à l'exception du cimetière de Lévis.

Enfin le paragraphe 609 est notable lui aussi : " Dans nos cimetières reposent ceux qui se sont endormis dans le Seigneur. Ces lieux doivent être de par la bénédiction de l'église tout à fait distincts des champs profanes pour qu'ils soient calmes et jamais pollués. En outre, une croix[2] doit y être élevée, afin qu'elle puisse être vue de ceux qui viennent accompagner les morts ou viennent prier sur leurs tombes. " Nous avons pu remarquer la présence de calvaires ou de chemin de croix dans de nombreux cimetières (Leeds, Lévis), mais celle-ci n'est pas systématique ; il semble que cette prescription ne soit pas rigoureusement observée, et probablement est-elle tombée en désuétude. De fait, les calvaires sont souvent l'œuvre des dons de bienfaiteurs. À Saint Jacques de Leeds, un imposant crucifix fut élevé dans le cimetière voici quelques années. Le prêtre, interrogé, parla d'un bienfaiteur qui ne souhaitait pas être nommé. Plusieurs années plus tard, il s'avéra que le donateur était ce prêtre modeste.

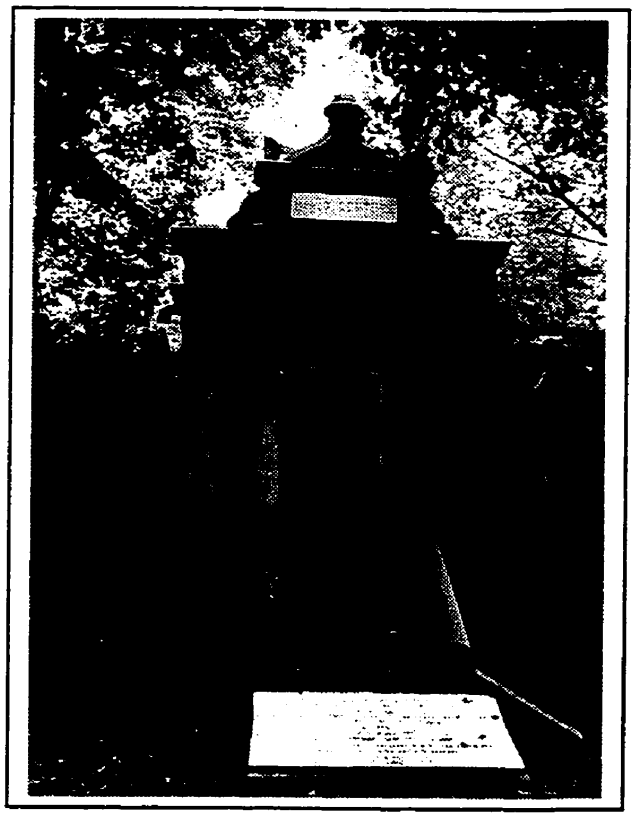
[2] " Il serait bien que ce soit même une chapelle. "

2) L'organisation sociale

a). Lévis

Le paysage du cimetière est en train d'évoluer « à reculons » : en effet, il n'est pas rare que des familles habitant Lévis depuis quatre générations ou plus détruisent ou fassent enlever le monument de leurs ancêtres, car il n'y a plus de place pour inscrire de nouveaux noms. Ils le remplacent donc le plus souvent par un monument neuf et conventionnel, qui contribue à anéantir le passé. Cette pratique est souvent encouragée par les entreprises de pompes funèbres à qui l'érection d'un nouveau monument profite davantage que le rajout d'une plaque ou d'un socle supplémentaire sur un ancien monument.

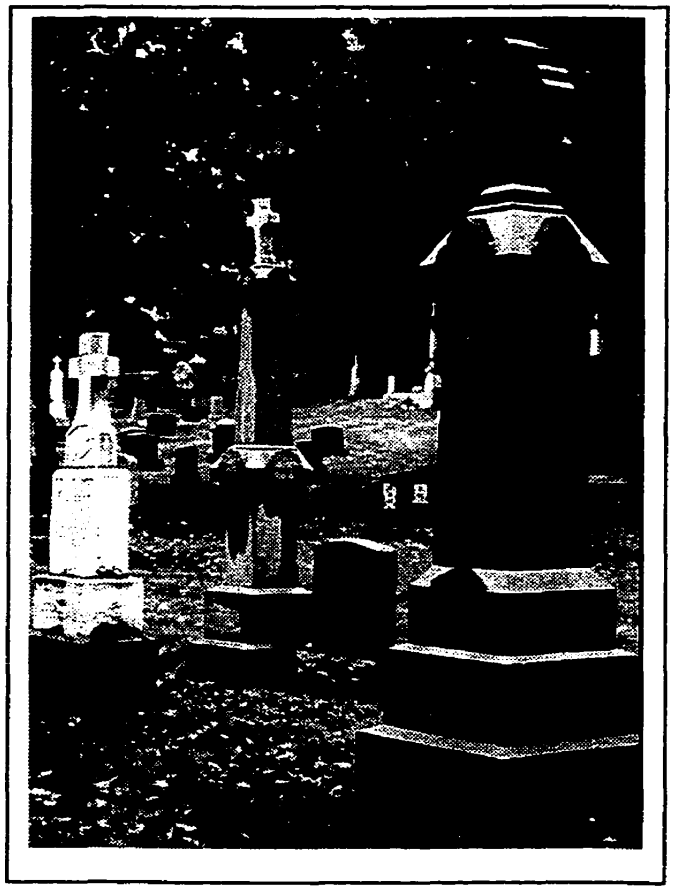
_Les monuments les plus anciens se trouvent dans les sections de Lauzon (intersection des quatre quartiers) et de Lévis. C'est aussi dans ces sections que l'on observe les monuments les plus imposants, particulièrement au bord des chemins, alors que les pierres plus modestes sont plusieurs rangs en arrière.



Les quartiers Sainte Marie et Saint Joseph sont parmi les plus anciens. Malgré quelques belles réalisations, on n'y remarque pas de ségrégation sociale flagrante. La section de Bienville possède une petite partie ancienne, mais l'impression générale qui se dégage de cette section est celle d'un espace sobre et peu doté de beaux monuments. C'est la section de Lévis qui apparaît comme la plus nantie.

Les indigents étaient autrefois

enterrés dans des fosses communes localisées dans les quartiers Sainte Bernadette, Gosselin, et Couture pour une plus petite part.



_ On peut observer quelques tombeaux importants comme celui de la famille Couture. Nombre d'entre eux sont situés dans le quartier Pierre Georges Roy, qui est lui-même présent dans cette section.

Le cimetière de Saint David possède une proportion importante de beaux monuments.

Dans la plupart des cas, les beaux monuments, qui sont souvent les plus anciens, se trouvent au bord des chemins, tandis qu'en arrière se trouvent non seulement les pierres modestes et anciennes, mais également les sépultures modernes, peu soucieuses de l'emplacement qui leur est accordé. Elles ne présentent guère d'originalité dans leur forme ou dans leur discours, sauf dans certains cas récents. On retrouve en effet des monuments d'architecture moderne ou porteur d'éléments profanes inattendus. Toutefois, cette tendance étant récente, et notre approche de l'espace diachronique, leur nombre ne peut que représenter un pourcentage minime.

Nous avons également remarqué un pourcentage notable de fleurs en plastique, et quelques menus objets, comme une réplique de la pièta de Michel-Ange à Saint Pierre de Rome, ou un livre de prières.

Enfin, pour ce qui est de la composition ethnique, le cimetière compte quelques anglophones, qui travaillaient sur le port ou sur les bateaux, et qui sont inhumés dans la section de Lauzon, plus précisément dans le quartier Saint Joseph, ou encore dans la section de Lévis.

Les étrangers étaient enterrés dans les sections de la paroisse de Christ Roi, en particulier dans la section Desjardins[3].

b). Les cimetières de Saint Gabriel et de Saint Jacques.

Ces cimetières ne présentent pas de ségrégation sociale flagrante. Leur petite taille exclue la présence d'allées, ou de lots, qui seraient plus « bourgeois ».

L'occupation du sol est chronologique, elle se fait en partant de l'église et en fonction de la topographie du terrain. Les quartiers peuvent donc être différenciés à peu

[3] Cf : annexe B.

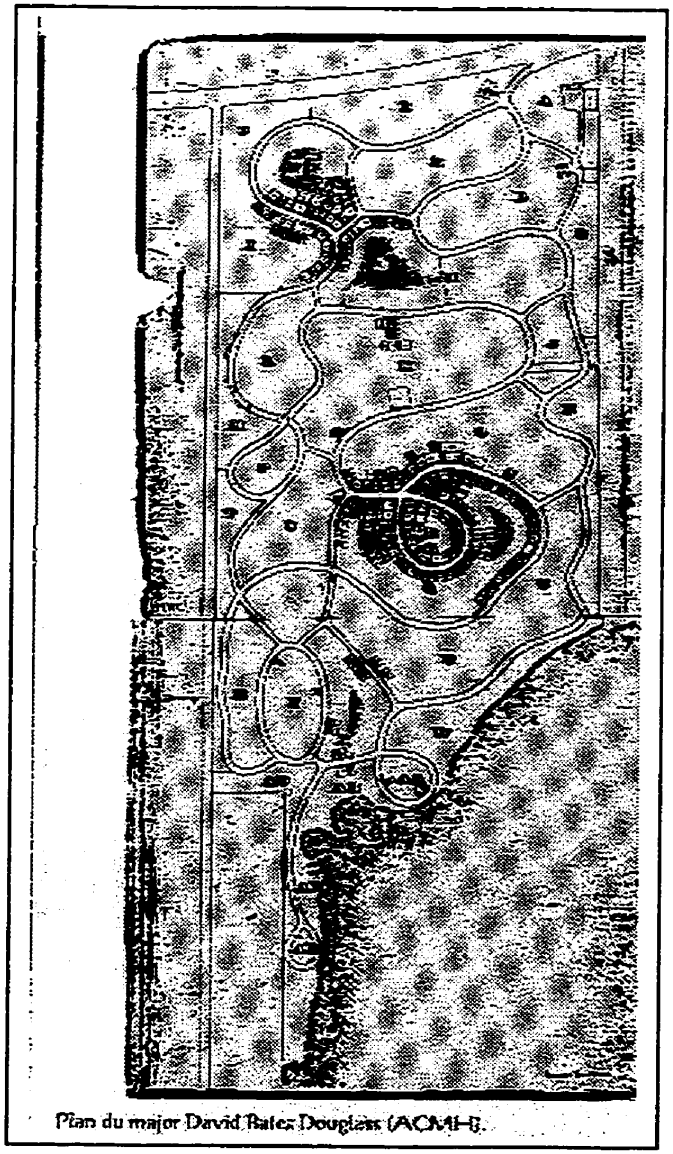
près par leur période d'apparition ; mais à l'intérieur de chacun d'eux, les tombes modestes ou nanties sont mélangées.

c). Le cimetière Mount Hermon

L'organisation du cimetière Mount Hermon se caractérise par une répartition ethno-culturelle accompagnée d'une ségrégation sociale assez diffuse. Cette organisation complexe en fait un espace unique auquel il convient de consacrer une partie.

Aspect général du cimetière

Le cimetière Mount Hermon apparaît de prime abord comme un lieu dont l'organisation serait complexe et anarchique. Ce sentiment disparaît si l'on étudie l'espace du cimetière d'une façon plus approfondie : son plan relève des modèles de jardins anglais fort en vogue au XIXe siècle. Il n'y a guère d'allées rectilignes ; et la notion même de rangée est absente parmi les tombes qui sont érigées pêle-mêle sur la pelouse. En outre, aucun accès individuel n'est ménagé depuis le chemin.



Plan du major David Bates Douglass (ACMH).

La végétation est très présente : on compte beaucoup de grands arbres, mais aussi quantité de petits buissons d'espèces diverses, parfois plantés à dessein autour d'une stèle.

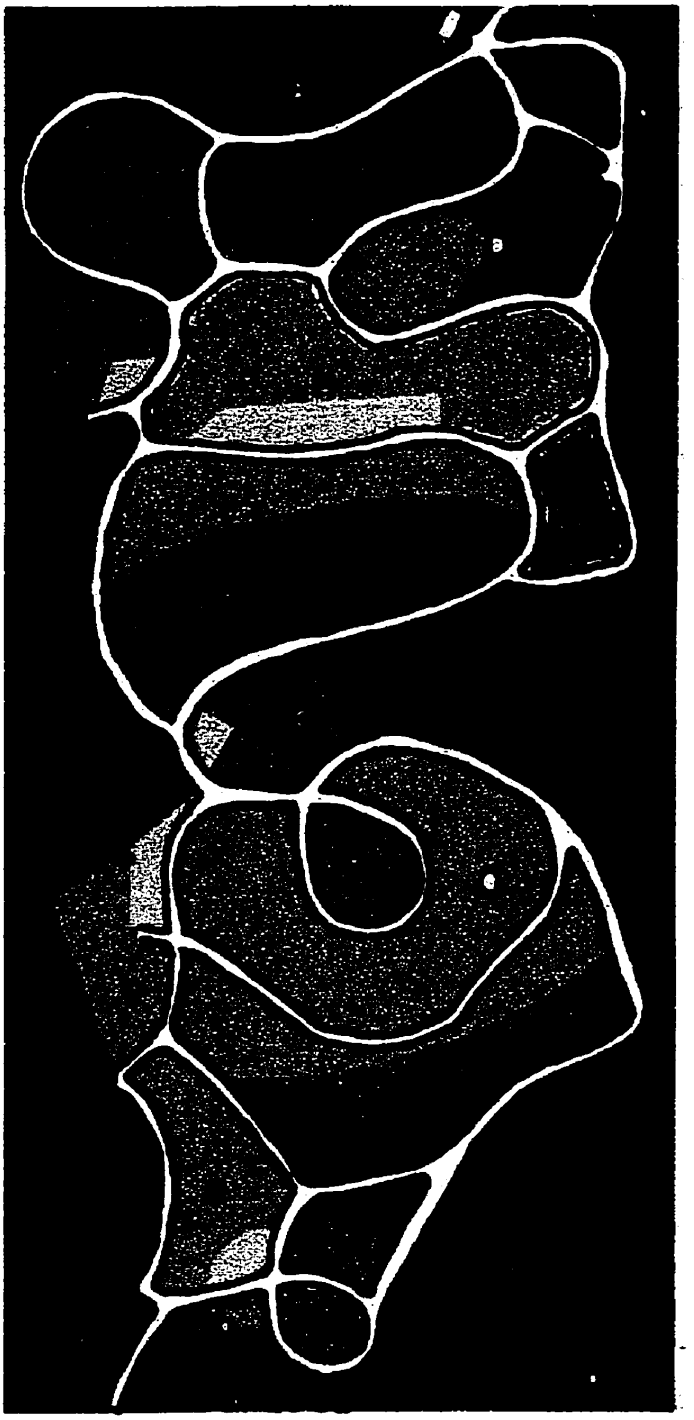
Cette présence arbustive paraît illustrer le cycle biologique de retour à la terre : « Earth to earth » que les théoriciens anglais de la seconde moitié du XIXe siècle prônaient vigoureusement. La nature prime au point de l'emporter sur le paysage de pierre.

Organisation de l'espace du cimetière

Le cimetière est divisé en sections, comme on peut le voir sur la carte.

Les sections F, I, et R ont été réservées aux anglicans lors de l'ouverture du cimetière.

On trouve cependant un rassemblement de Chinois dans la section I, contre la grille du cimetière, et également quelques Écossais enterrés dans ces sections tardivement. Dans la section D, on trouve des tombes grecques assez anciennes. La section G comprend des militaires, canadiens et anglais, et un regroupement de sépultures grecques plus récentes. La section H est mêlée d'anglicans, d'Écossais, d'Irlandais. C'est une section relativement ancienne. Quelques tombes baptistes sont observables dans la section Q. Enfin, nombre d'Écossais sont enterrés dans les sections X et AA. La section Y regroupe des marins et des naufragés, et quelques Inuits. Les autres sections sont récentes, et l'on n'y peut déceler aucune ségrégation spatiale.



- Concentration de tombes anglicanes
- Concentration de tombes presbytériennes
- Mélange de différentes confessions
- Tombes récentes dont la confession n'est pas identifiable
- Concentration de tombes grecques orthodoxes
- Tombes militaires (anglais et canadiens)
- Concentration de tombes chinoises
- Concentration de tombes de marins et de naufragés en mer
- Espaces libres

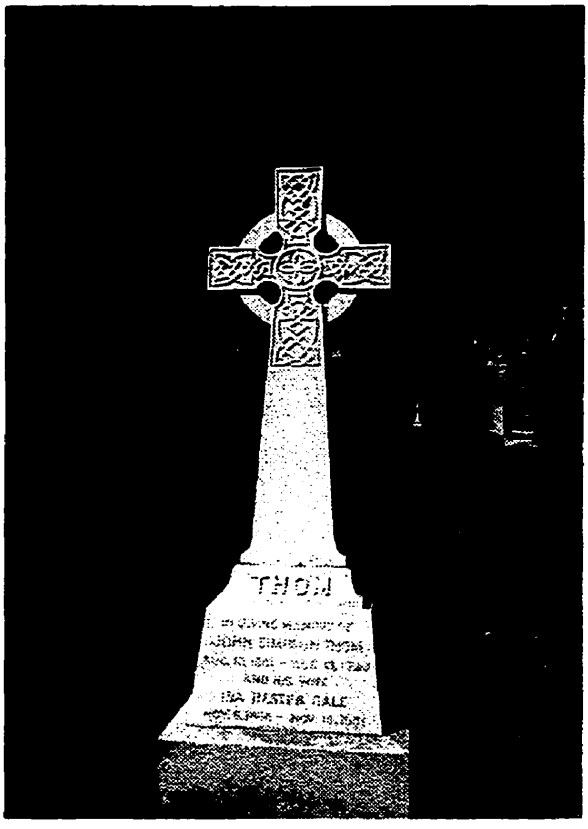
Répartition ethno-religieuse dans le cimetière Mount Hermon

Difficultés méthodologiques et indicateurs pour l'identification des sépultures

Méthodologiquement, nous nous sommes heurtés à quelques difficultés. En effet, la confession n'est jamais mentionnée sur la tombe. Dans bien des cas, on ne saurait donc avoir de certitude, et nous devons nous contenter d'émettre des suppositions. Cependant, nous disposons d'indicateurs précieux de nature historique d'une part, et observables dans le paysage d'autre part. Nous savons aussi que telle ou telle grande famille était de notoriété publique anglicane ou presbytérienne...

Mais ce sont les stèles et les monuments, qui, bien que ne mentionnant pas clairement l'origine religieuse, sont les plus parlants :

*Divers détails nous révèlent la présence d'une tombe ***anglicane***.



Tout d'abord, la croix anglicane : qu'elle soit en relief sur une stèle rectangulaire, qu'elle tienne place de monument, ou qu'elle surmonte une colonne, elle nous indique à coup sûr une sépulture anglicane. De même l'utilisation de certains matériaux comme la pierre de sable ou la pierre blanche. Les stèles ou les croix érigées en pierre de sable sont les plus anciennes et elles sont souvent difficiles à déchiffrer car elles s'effritent.

L'utilisation de la pierre blanche n'est pas spécifique aux Anglicans, mais ce matériau leur est pourtant associé dans une majorité de cas.

Du point de vue de la forme de la sépulture, il est fréquent de voir une dalle au sol. Celle-ci indique systématiquement un Anglican, ce mode de sépulture étant très courant en Angleterre. Cette remarque concerne également les sépultures entourées d'un petit muret.

Enfin, dernier indicateur : une stèle représentant un petit monticule de pierre, à l'image de ces murets qui délimitent les propriétés en Angleterre.

Si la démarche est relativement aisée pour les Anglicans, elle pose davantage de problèmes pour les autres confessions. Il est en effet presque impossible de distinguer la sépulture d'un Presbytérien de celle d'un Baptiste ou de celle d'un Méthodiste. La mention du pays d'origine est un indicateur précieux, à défaut d'être systématique : Les Irlandais sont fréquemment de confession méthodiste (s'ils ne sont pas catholiques), et l'on peut associer à coup sûr le presbytérianisme aux Écossais. Ceux-ci sont le deuxième groupe majoritaire dans le cimetière.

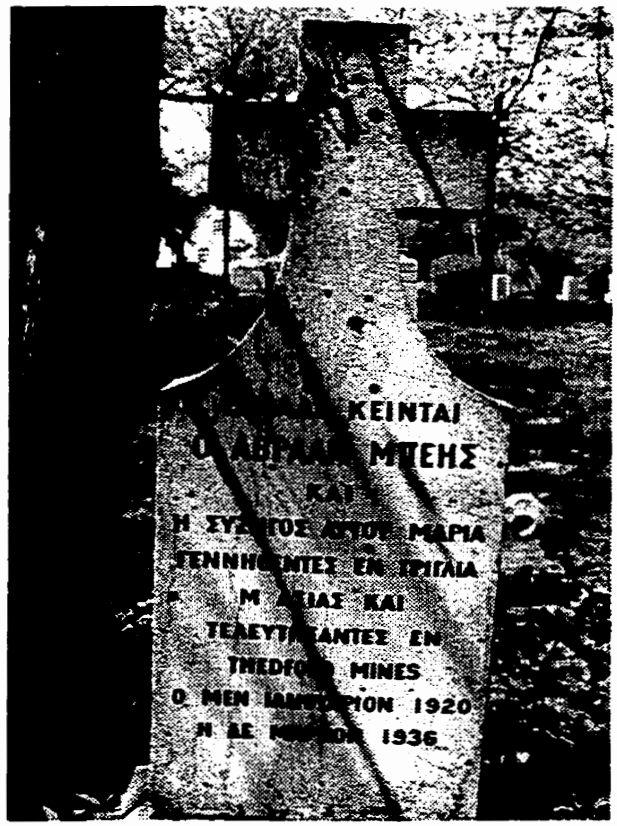
*On peut identifier les sépultures ***presbytériennes*** à l'utilisation fréquente de granit rose, car ce matériau vient d'Écosse. Il est parfois utilisé par d'autres communautés ethniques, mais de façon très ponctuelle. En outre, les stèles presbytériennes, bien que sobres dans l'ensemble, s'inspirent de l'architecture néoclassique et l'on retrouve fréquemment des obélisques ou des colonnes (carrées) surmontées d'ossuaires -ou d'amphores (?)- accompagnées d'un linge. Nous nous sommes interrogés sur la signification de ces symboles : les amphores pourraient évoquer le baptême ; une autre explication possible est de considérer le réceptacle comme un ossuaire, (comme ils étaient utilisés au temps du Christ : les restes présents dans le tombeau étaient balayés dans un trou prévu à cet effet creusé dans la banquette où reposait le mort : c'était l'ossuaire). Quant au linge, il pourrait s'agir du suaire ou du linge que les apôtres trouvèrent sur le chemin en se rendant au tombeau de Jésus. Dans les deux cas, ce symbole est directement lié à la Résurrection. (Toutefois

cette amphore et ce drap ne sont peut-être que la répétition de motifs d'ornement classiques).

Chronologiquement, les obélisques sont fréquents vers les années 1860-1870; l'utilisation du granit rose n'intervenant pas avant la dernière décennie du XIXe siècle. Avant cela, le marbre, notamment le marbre blanc, était fréquemment utilisé. Les amphores sont présentes quant à elles à partir du début du XXe siècle.

*La troisième confession par importance quantitative est le ***méthodisme***. Les tombes méthodistes ne portent aucun signe distinctif, seulement repérables en probabilité par l'origine irlandaise des défunts.

*Les ***Baptistes*** sont très minoritaires ; leur communauté compte aujourd'hui un peu plus de 150 membres, mais ce n'est que récemment que cette religion s'est développée. On ne saurait donc parler de « section baptiste » qu'avec précaution, car celle-ci consiste en la sépulture d'un pasteur et de sa famille, et peut-être de quelques membres de la communauté, mais pas suffisamment pour constituer une donnée significative. Quant aux Baptistes possiblement enterrés depuis 40 ans, ils n'accordent guère d'importance au lieu de leur sépulture, et peu leur importe d'être inhumés aux côtés de membres de leur communauté, aux dires de leur actuel pasteur, Robert Castonguay.



*D'autres groupes ethniques peuvent être repérés facilement par la langue des gravures : c'est le cas des Chinois et des Grecs.

On peut s'interroger d'ailleurs sur la présence de ces communautés dans un cimetière protestant. Il s'avère qu'au moment de l'arrivée de ces immigrants, à la fin du XIXe siècle, les cimetières catholiques étaient très « fermés » et ne toléraient guère la

présence d'autres confessions. C'est la raison pour laquelle ces minorités non catholiques furent inhumées au Mount Hermon. C'est en tout cas une évidence pour les Grecs orthodoxes, car il est surprenant de les voir ici, l'orthodoxie étant sans doute plus proche du catholicisme que du protestantisme -cette communauté n'était pas assez importante pour avoir son propre cimetière-.

Quant à la présence de la communauté chinoise, elle s'explique probablement par le fait que les chinois avaient pour langue seconde l'anglais.

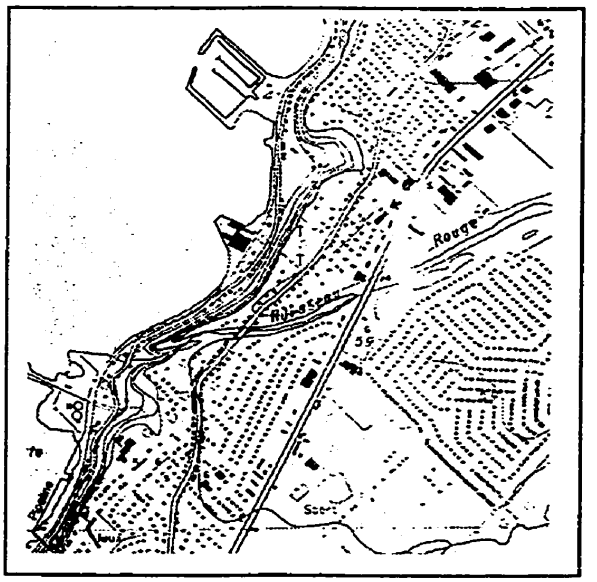
On voit à la lumière de l'histoire la grande tolérance vis-à-vis des autres confessions dont fit preuve le comité du cimetière Mount Hermon, à l'image de ce que se veut l'éthique du protestantisme.

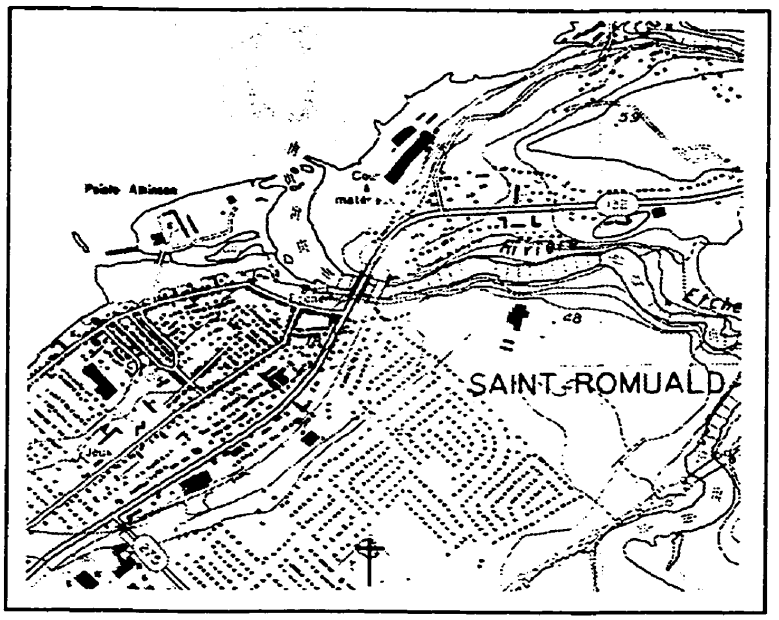
3. Organisation spatiale

a). Lévis

Le cimetière de Lévis comporte environ 80000 morts.

La corporation du cimetière Mont Marie de Lévis est composée de huit paroisses : Saint Joseph, Sainte Bernadette, Bienville, Notre Dame de Lévis, Christ Roi, Sainte Jeanne d'Arc, Saint David et Saint Romuald. Les paroisses de Saint Romuald et de Saint David possèdent toutefois leur propre cimetière, géré par la corporation. Le premier est sur la rue de l'église ; son incorporation date de 1993. Le second est situé sur la rue Saint Georges, incorporé en 1992.



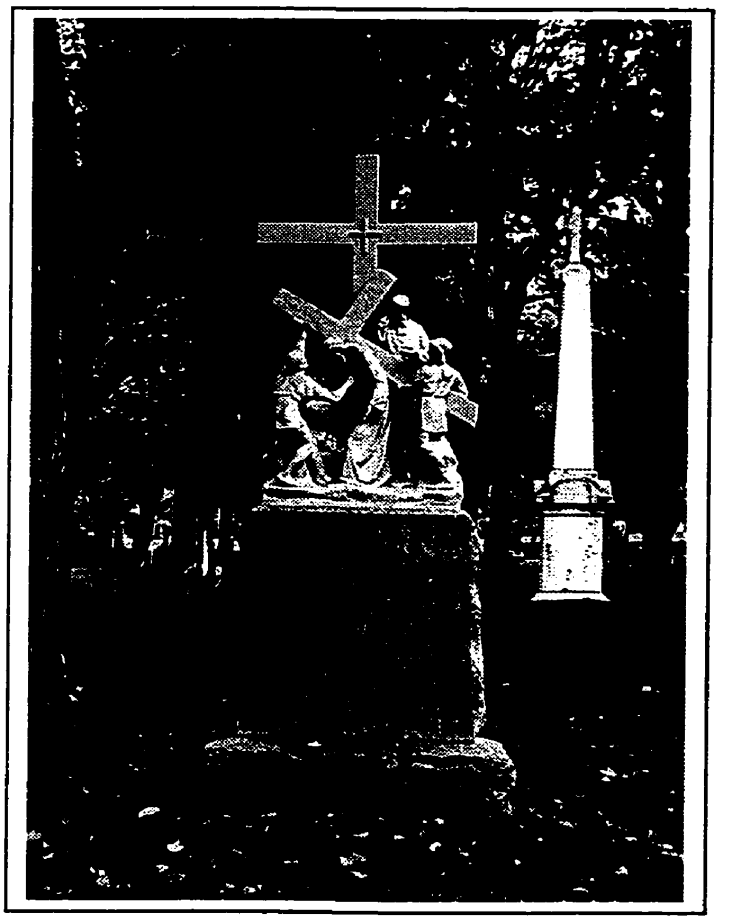


Il n'y a jamais eu de cimetière autour de Notre Dame, du fait de la proximité de celui de Lévis. Sainte Bernadette, dont la création remonte à 1943, et Christ Roi, 1927, n'ont jamais possédé non plus leur propre champ de repos. La corporation du cimetière Mont Marie gère l'ensemble des cimetières de Lévis, à l'exception du cimetière des Sœurs de la Visitation et des Prêtres du Collège, qui possèdent leur propre cimetière. Quelques regroupements de sœurs sont toutefois visibles dans le cimetière ; leur espace est clos de haies.

Les paroissiens de Saint Joseph sont pour la plupart enterrés dans la section de Lauzon, ceux de ceux Sainte Bernadette, de Bienville, de Notre Dame de Lévis, dans les sections du même nom. Enfin, les paroissiens de Christ Roi occupent les sections Desjardins et Fréchette. Les habitants de Saint Romuald et de Saint David sont inhumés dans leur cimetière respectif[1].

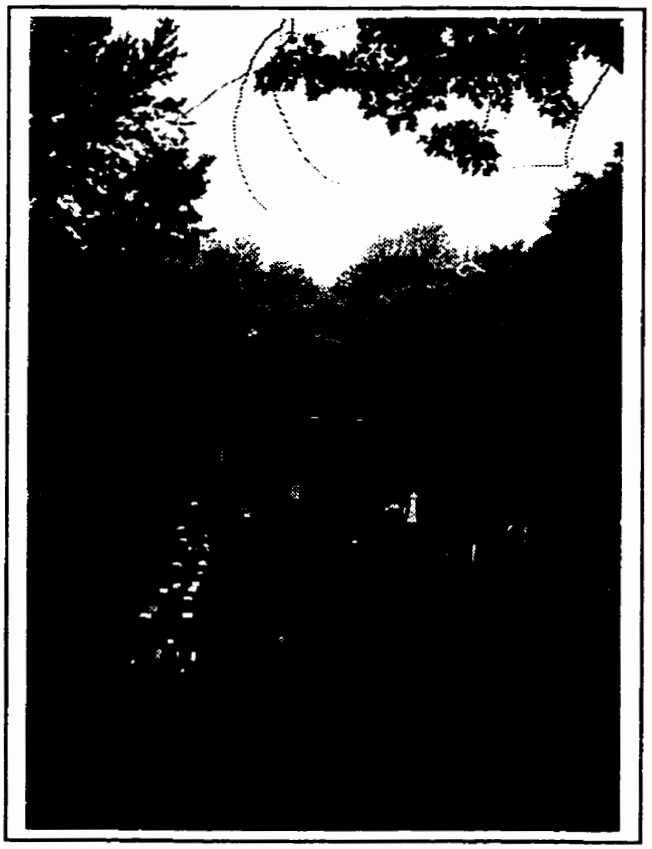
On trouve dans le cimetière de Lévis deux chemins de croix, quelques calvaires, et un monument érigé pour commémorer la première messe dite à Pointe Lévis dite en 1648.

À Lévis, le premier chemin de croix est érigé le 5 novembre 1916. " Le 5 novembre 1916, en vertu d'un pouvoir à nous être accordé par Son Excellence le Cardinal Bégin, archevêque de Québec le 28 octobre 1916, nous, soussigné, curé de Saint Antoine de Bienville, avons érigé dans le cimetière de cette paroisse, suivant les règles prescrites par la Sacrée Congrégation des Indulgences, du 10 mai 1742, un chemin de croix avec les indulgences annexées. Monsieur le vicaire Joseph Falardeau a fait les méditations devant les croix. Ces croix ont été données par les paroissiens suivants : Jules Lepage, Dame Philibert Ouellet, Arthur Charrier, Albert Michaud, Napoléon Lepage, Charles Carrier, Estelle Gelley, Albert et Arthur Poiré, Valérie Roy, Dame Hilaire Mercier, William Massé, Mademoiselle Eugénie Labonté, Joseph Guérin. Un grand nombre de fidèles étaient aussi présents. En foi de quoi nous avons signé. Dominique Pelletier, ptre. " Source : Livre d'or de la paroisse.



[1] Cf : annexe B.

Lorsque le chemin de croix est érigé, la corporation du cimetière Mont Marie n'avait pas encore été créée, et les paroisses n'avaient pas fusionné les terrains de leur cimetière, c'est pourquoi à l'époque le chemin de croix ne concerne que la paroisse de Saint Antoine de Bienville.

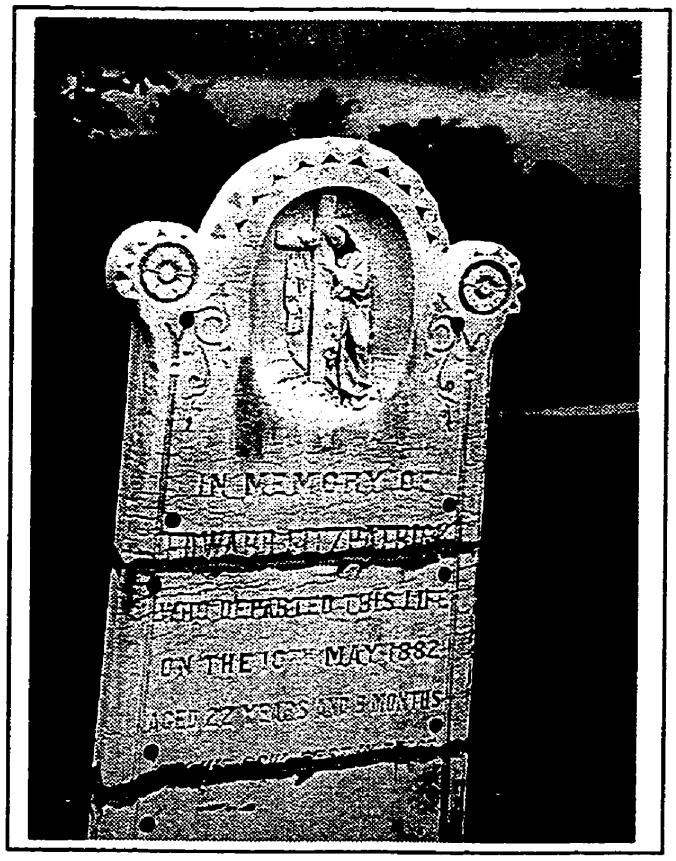


À Lévis, l'influence anglo-saxonne est sensible dans l'organisation de ce cimetière catholique qui s'inspire des cimetières-jardins issus du XIXe siècle anglais. Il est extrêmement boisé, traversé d'allées damées ou de graviers, mais la nature reste dominante. Les tombes sont entretenues, porteuses parfois de fleurs en plastique, rarement fraîches, sauf dans le cas d'inhumations récentes. En proportion, on observe moins de monuments originaux ; le cimetière est assez uniforme, particulièrement dans les sections récentes. Sa taille le rend beaucoup moins personnel et intime que les cimetières de Leeds et de Valcartier. Il est un bon reflet de son environnement urbain : propre, anonyme, conforme.

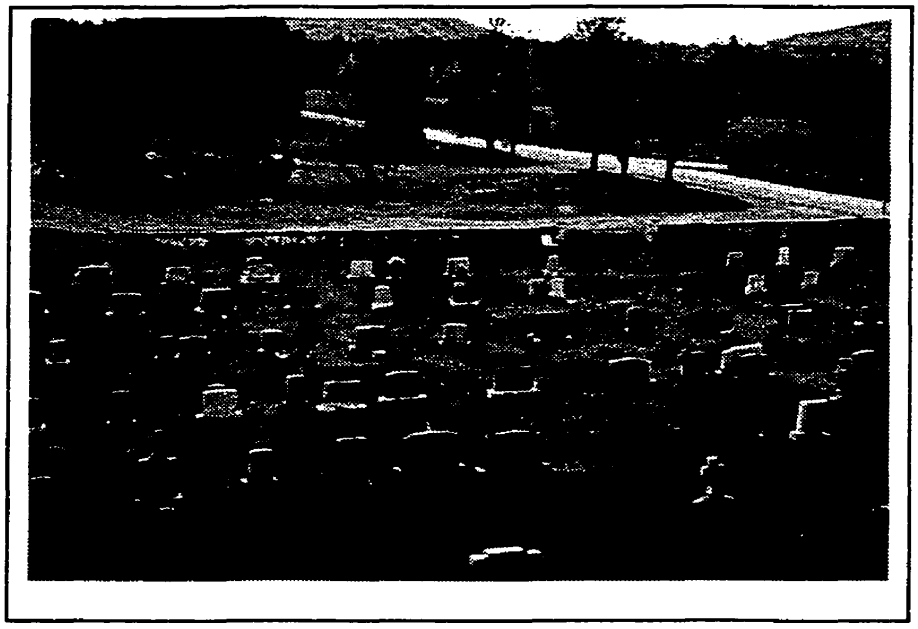
Dans les faits, les cimetières obéissent à des contingences de lieux et d'histoire. Chacun d'eux, sans déroger de beaucoup au modèle habituel, comporte de petites particularités en adéquation avec l'environnement qui le voit naître.

Le contexte biculturel, protestant et catholique, produit un paysage particulier issu d'influences réciproques.

b). Saint Gabriel de Valcartier



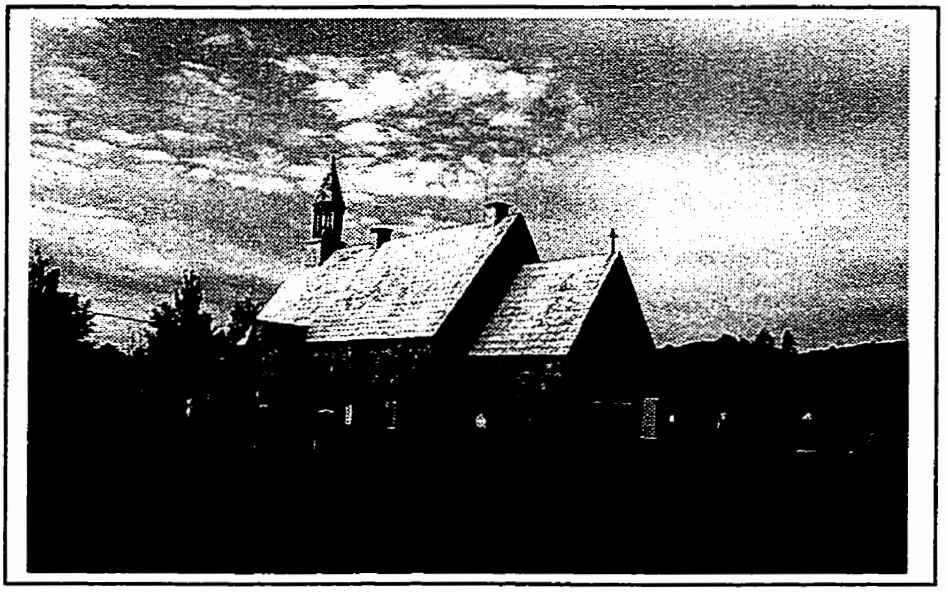
À Saint Gabriel de Valcartier, le cimetière catholique est le plus ancien (contemporain toutefois du cimetière anglican). La partie la plus vieille, plus en hauteur et plus près de l'église est composée majoritairement d'Irlandais : leurs tombes suivent une organisation aléatoire, les alignements signalant plutôt une famille qu'une volonté d'ordre. Petit à petit, les tombes descendent du promontoire, chronologiquement, pour des raisons de place. Si les Irlandais érigeaient en général des lames verticales d'apparence assez modeste, ornée d'une croix gravée ou sculptée et d'une épitaphe souvent détaillée, les tombes du début du XXe siècle sont plus imposantes,



colonnes surmontées d'une croix, voire même d'une statue. Ces monuments se trouvent dans la pente. En bas du talus sont les stèles plus récentes, parfaitement alignées et de hauteur moyenne. Le paysage s'est extrêmement uniformisé. Nous avons pu remarquer toutefois sur les stèles plus récentes de nombreux symboles plus ou moins profanes révélateurs d'un certain type de sacralité. Celle-ci ne passe plus par le sentiment religieux classique du catholicisme, mais réutilise de nombreux concepts en les adaptant pour qu'ils répondent de façon plus directe aux besoins créés par notre société dont les valeurs évoluent rapidement. Le vide laissé par la déperdition de religion est à combler, et chacun trouve ses propres éléments de sacralité, souvent empruntés aux philosophies orientales. De toute évidence, le désir de s'affirmer dans son monument funéraire refait surface, et s'exprime de façon particulièrement prégnante dans les milieux ruraux.

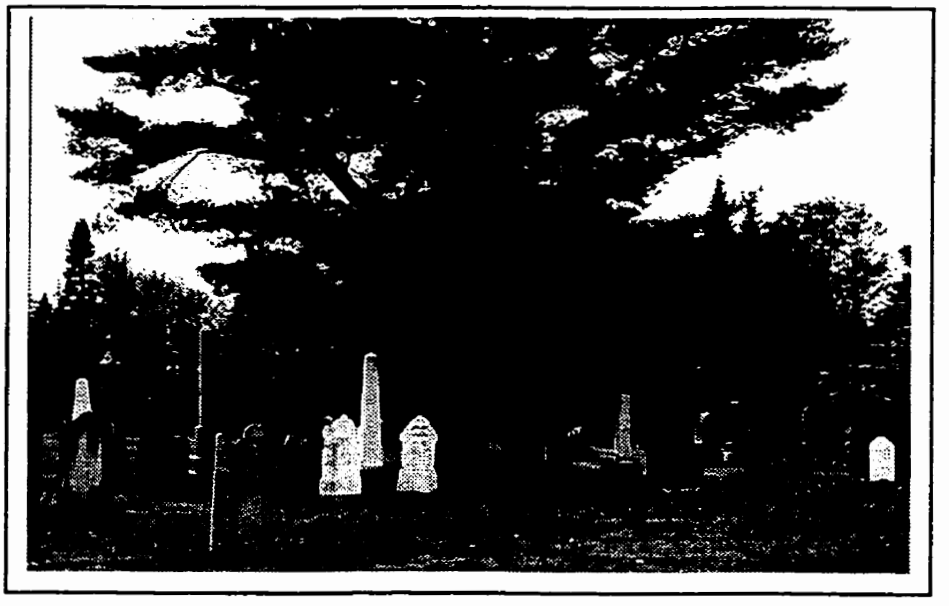
Le cimetière catholique de Saint Gabriel est par ailleurs révélateur de la composition ethnique des Catholiques ; les Irlandais sont majoritaires à la fin du siècle dernier, alors que les francophones dominent de plus en plus aujourd'hui. L'organisation interne du cimetière est marquée par l'histoire du lieu et les influences des protagonistes ; les Irlandais catholiques ont gardé de leur héritage anglo-saxon une organisation relativement chaotique de leurs tombes, quand, au contraire, les francophones produisent de rigoureux alignements.

Le cimetière anglican de Saint Gabriel est très ancien ; on peut y voir l'évolution de la population anglophone. Les tombes les plus anciennes sont les proches de l'église, leur



organisation est parfaitement aléatoire ; beaucoup de lames verticales, quelques monuments plus importants. Les tombes plus récentes sont situées le long du grillage, légèrement plus alignées que les anciennes.

L'exemple le plus flagrant de l'évolution de cette organisation au cours des temps est probablement le cimetière presbytérien. De la même façon, les stèles les plus anciennes sont naturellement autour de l'église. Dans les monuments plus récents, non seulement on peut voir la composition ethnique changer, avec l'arrivée de quelques francophones, éventuellement par mariage mixte, mais on observe aussi l'apparition de symboles plus profanes. L'intervention de symboles quelqu'ils soient est de toute façon contraire aux principes presbytériens de dénuement, particulièrement après la mort : on se désintéresse du corps et de son devenir, et le culte des morts est presque inexistant. Conséquemment, la présence de fleurs, fussent-elles en plastique, est parfaitement inattendue. Pourtant, elles sont en proportion plus importantes que dans la plupart des autres cimetières protestants. En outre, on remarque là encore un alignement sensible des tombes, depuis les cinquante dernières années. Celui-ci est moins prononcé que dans le cimetière catholique mais toutefois réel. On peut en



conclure à l'influence catholique, non seulement par leur entrée au cimetière, mais également de façon plus diffuse sur l'ensemble de la population anglophone de Saint Gabriel.

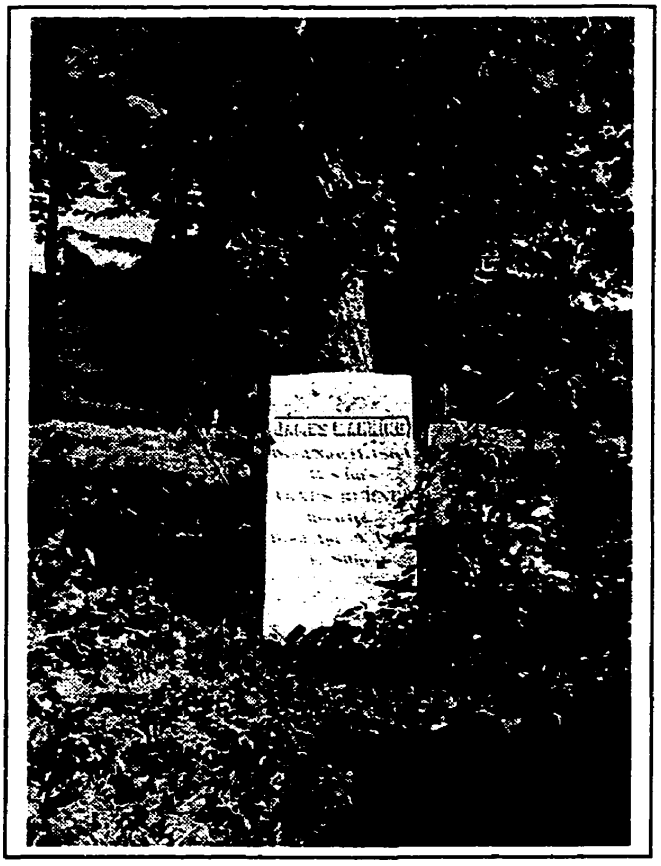
On peut s'interroger sur l'adaptation des religions protestantes aux impératifs de notre société de consommation. À première vue, le protestantisme se plie favorablement aux principes actuels qui s'évertuent à rejeter les morts, à les ignorer, à les percevoir comme dysfonctionnements du système : en deux mots : à les éliminer. Pourtant, l'intrusion de tombes porteuses de symboles vient contrarier l'idéologie protestante, et rejoint nos réflexions sur le cimetière catholique : la nécessité de réintroduire des éléments de sacralité voit le jour, et ce indépendamment des religions.

Le cimetière de l'Église Unie, avec ses alignements parfaits de tombes égales apporte une preuve nouvelle de l'interpénétration des cultures catholique et protestante dans le paysage funéraire. Nous pouvons aussi y lire l'uniformisation grandissante qui a transformé le visage des cimetières au cours du XXe siècle.

c). Saint Jacques de Leeds

L'étude des cimetières de Saint Jacques de Leeds mène globalement aux mêmes conclusions. Le cimetière anglican et presbytérien est conforme aux cimetières protestants habituels ; pas d'alignement ni d'organisation particulière si ce n'est une dissociation entre les tombes presbytériennes et les tombes anglicanes, qui est peu visible dans le paysage, les stèles ne signalant pas de différences notables entre les deux confessions. L'apparence des stèles ne déroge

pas aux modèles courants pour chaque période. Peu de symboles, pas de fleurs ; il semble que le cimetière n'ait pas subi d'influence extérieure. Ceci ne surprendra pas dans la mesure où le cimetière est pour ainsi dire fermé dans les faits, faute d'Anglicans ou de Presbytériens à y enterrer. Quelques messes sont encore parfois célébrées dans l'église, mais l'absence d'anglophones a fait tomber le cimetière anglican/presbytérien de Leeds dans le patrimoine historique. Le pourcentage de tombes récentes est extrêmement réduit, ce qui produit un paysage figé, à l'abri de toute évolution.



Le cimetière méthodiste, qui se trouve en face, de l'autre côté de la route, suscite les mêmes réflexions. Il est très petit (moins de vingt monuments), mais prouve la volonté des Méthodistes d'avoir un cimetière distinct. Cette découverte n'est pas surprenante si l'on considère que le père du méthodisme est Wesley, un Anglican dissident. De fait, il est rare de voir les Anglicans et les Presbytériens partager un cimetière, car l'anglicanisme est considéré par les Protestants comme une dérive très proche du catholicisme.

Rappelons toutefois qu'il semble qu'il y ait eu au moment

de la colonisation de ces nouvelles terres de nombreux mélanges entre les différentes ethnies et confessions ; les dissensions du vieux continent semblent avoir été mises de côté devant la nécessité de travailler ensemble, dans un nouveau contexte.

Leeds possède également un vieux cimetière catholique abandonné, qui contient environ 200 stèles. Malheureusement, la plupart d'entre elles ont disparu sous la végétation. Celles qui restent appartiennent pour la plupart à des Irlandais. Le nouveau cimetière catholique a toutes les caractéristiques d'un cimetière récent : entretien impeccable, tombes parfaitement alignées. Comme à Saint Gabriel, les tombes récentes présentent de nombreuses originalités dans l'épitaphe ou les représentations. Même l'architecture très moderne de certains monuments peut surprendre. C'est à Saint Jacques que ce nouvel expressionnisme des stèles est le plus flagrant. Curieusement, ce besoin de réintroduire des éléments sacrés se montre plus pressant dans les milieux ruraux, où le catholicisme était (ou est encore) plus présent qu'en milieu urbain, dans lequel le renouvellement des valeurs se fait plus vite.

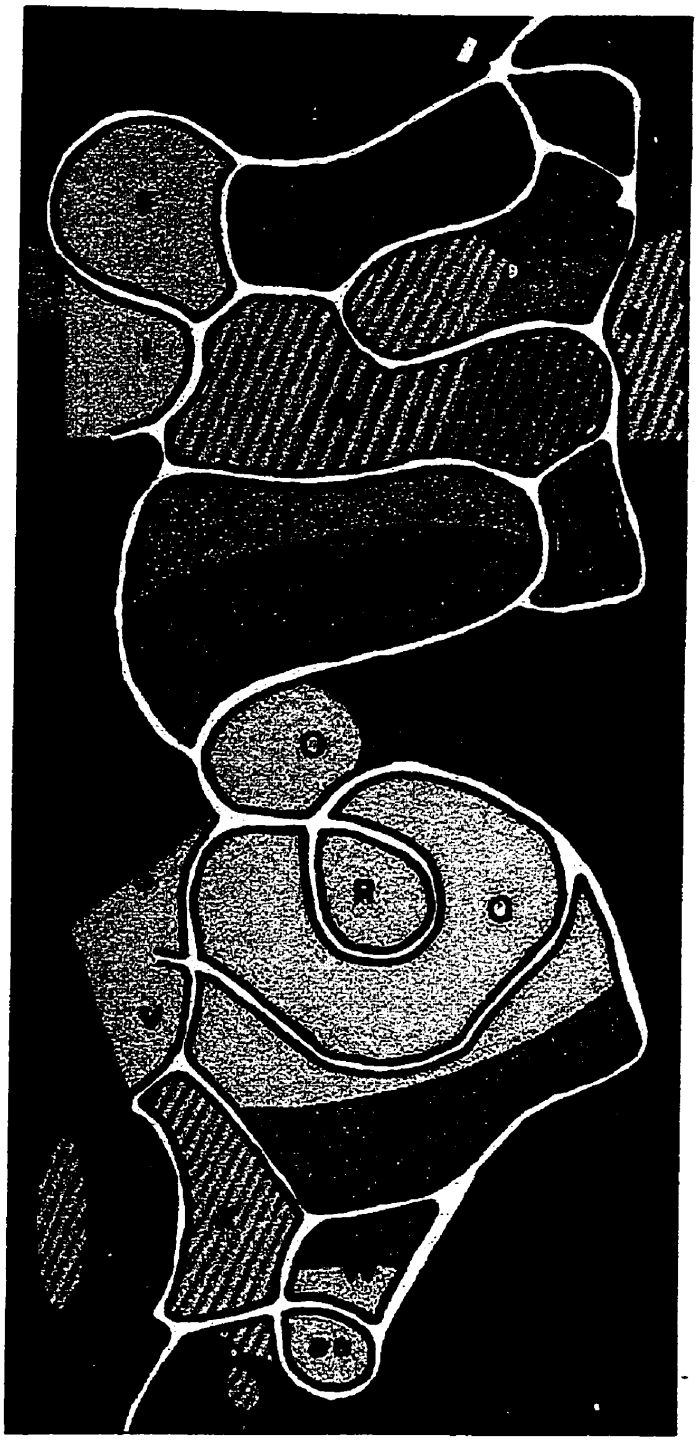
Citons enfin à Leeds le plus petit de tous les cimetières de notre champ d'étude : il s'agit d'un cimetière baptiste composé de deux stèles. (Famille de Zacharias Goff).

d). Le Mount Hermon

Le cimetière Mount Hermon de Sillery est un autre exemple de cimetière urbain dans lequel on peut lire l'évolution de la population à travers l'évolution des monuments, mais cette fois dans le monde anglophone. Là encore, on retrouve peu de symbole, conformément à la religion protestante. Toutefois, on peut remarquer que les symboles étaient plus nombreux au

XIXe siècle, chose dont on peut s'étonner dans la mesure où la population de ce siècle, beaucoup plus croyante et pratiquante qu'aujourd'hui, n'était pas supposée faire usage de symboles, dont l'emploi contredit l'éthique du protestantisme. D'autre part, depuis les années 40, les tombes deviennent muettes et uniformes. Ceci ne procède pas vraiment d'une nouvelle adéquation à l'esprit du protestantisme, mais plutôt de " l'air du temps ", qui veut taire la mort et la faire disparaître. Quant à ce qu'il en était au siècle dernier, on peut conclure à l'influence du catholicisme sur le protestantisme, et au rôle social joué par le culte des morts, pourtant inattendu chez les anglo-saxons.

Des années 40 aux années 80, ici comme ailleurs, l'uniformisation et la banalisation priment. Toutefois, depuis quelques années, s'élève une proportion augmentante de tombes porteuses de signes particuliers qui font état de la volonté du défunt d'exister encore dans son individualité, même au-delà de la mort.



Sépultures érigées entre 1848 et 1900

Sépultures érigées entre 1901 et 1950

Sépultures érigées entre 1951 et 1999

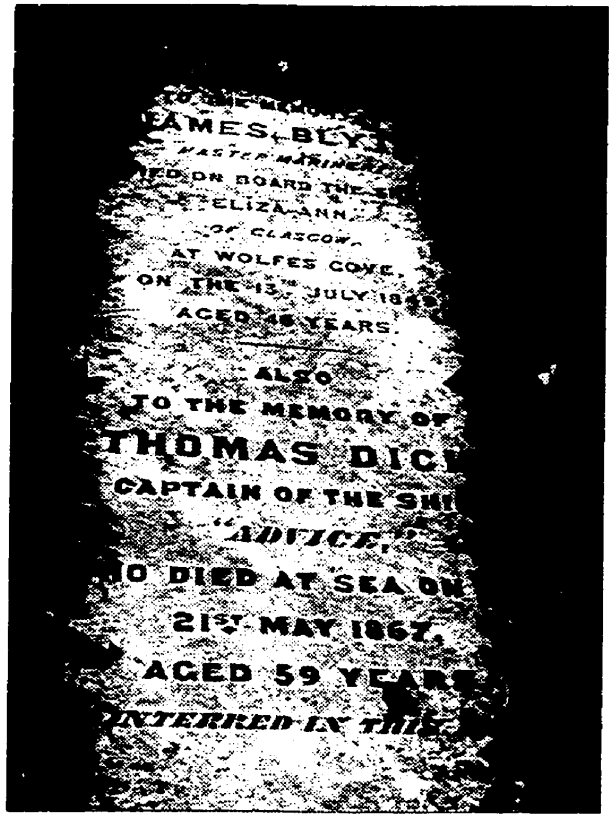
Espaces libres

Évolution chronologique du Cimetière Mount Hermon

Les regroupements ethniques dans le cimetière

On observe donc des regroupements ethniques dans le cimetière, au moins jusque dans les années 40. Comme nous l'avons dit, les anglicans occupent des sections individualisées, qu'ils se sont réservées lors de l'ouverture du cimetière, en raison de leur caractère majoritaire au sein du comité. Cependant, ils sont également présents partout dans le cimetière. Il est notable de remarquer comme l'œil exercé peut repérer une communauté anglicane dans le cimetière, à la grande concentration de croix et de pierre blanche.

Les concentrations des autres confessions sont malaisées à déceler. Cependant, si l'on observe attentivement, on verra des concentrations d'obélisques en granit rose se démarquer ou encore des regroupements de monuments portant la mention d'une ville suivie de « Scotland ». Notons cependant que les Presbytériens n'ont pas de section propre ; et ces concentrations sont surtout remarquables dans les sections H, Q, X, et AA.



Enfin, comme nous l'avons vu plus haut, les sections grecques (D et G), militaires (G), et chinoises (I), sont nettement individualisées, de même que les victimes en mer. Ces deux dernières catégories étant résolument minimes, nous ne nous attarderons plus désormais sur leur cas.

Nous mentionnerons également la présence de quelques francophones. Cependant, ils sont pour la plupart issus de l'Église Réformée de France, et sont des immigrants récents. On ne peut donc pas parler de concentration francophone. Ceux-ci sont seulement décelables d'après leur nom, et, dans de rares cas, par l'épitaphe rédigée en français. D'un point de vue dogmatique, l'Église Réformée de France est très proche du presbytérianisme.

On observe donc un zonage spatial très net, exprimé par une ségrégation ethno-religieuse, marqué depuis les origines jusque dans les années 20 ; ce zonage va aller en s'étiolant jusque dans les années 40, et aujourd'hui, il est quasiment impossible d'individualiser les différentes confessions que rien sur les stèles ne nous indique de façon certaine ; on n'observe plus guère de regroupements ethno-religieux.

Deux grands groupes ressortent de façon très nette : les Anglicans et l'ensemble des confessions « fondamentalement » protestantes. Parmi celles-ci, le presbytérianisme est l'indicateur le plus clair, d'abord parce qu'il représente la communauté la plus importante après les Anglicans, mais aussi parce que les monuments sont souvent identifiables, ce qui est plus rare pour les Méthodistes, qui, de surcroît, ne sont pas nombreux.

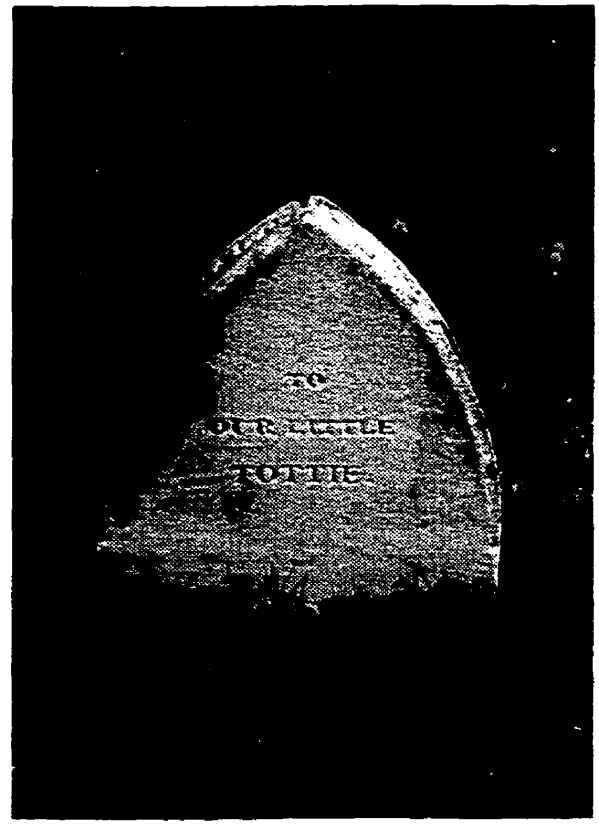
[2] Il ne faut pas perdre de vue que beaucoup de tombes ne sont pas significatives directement de la confession du défunt même si quelques indicateurs détaillés précédemment nous orientent plus facilement vers l'origine anglicane ou presbytérienne –croix anglicanes, stèles en granit rose... -

[2] Tombe de la famille Renfrew

La ségrégation sociale

On observe également un autre type de ségrégation, sociale cette fois :

*Dans les sections anciennes, on remarque que les plus grands lots, réservés aux familles importantes, se trouvent au bord du chemin, souvent sur un bel emplacement. C'est le cas par exemple des familles anglicanes Rhodes, Holt, Renfrew[3] , ou encore Stuart[4] .



Cette ostentation des monuments est notablement en opposition à la rigueur et à la simplicité supposée par l'éthique du protestantisme.

Il faut, pour comprendre ce paradoxe, replacer ces monuments dans le contexte d'émergence de nouvelles valeurs bourgeoises à Québec au milieu du XIXe siècle. Le monument entérinait un statut social, et la hiérarchie sociale, dominée par les grandes familles, continuait à s'exprimer au-delà de la mort, dans l'espace du cimetière. Il est difficile de penser qu'une famille aisée se serait contentée d'une malheureuse croix de 70 cm, au nom d'une éthique protestante qui prône la sobriété et surtout un désintéressement relatif vis-à-vis du corps mort.

*Cette ségrégation, bien qu'effective, ne marque pas le paysage outre mesure : du fait de la non-individualisation des lots, les tombes apparaissent à l'œil comme un enchevêtrement de pierres mêlées.

*Cette ségrégation n'existe plus dans l'organisation contemporaine des sépultures : autant autrefois il était possible de déceler une sépulture d'origine modeste, par rapport à une autre

[3] Commerçants à l'origine des magasins « Holt Renfrew ».

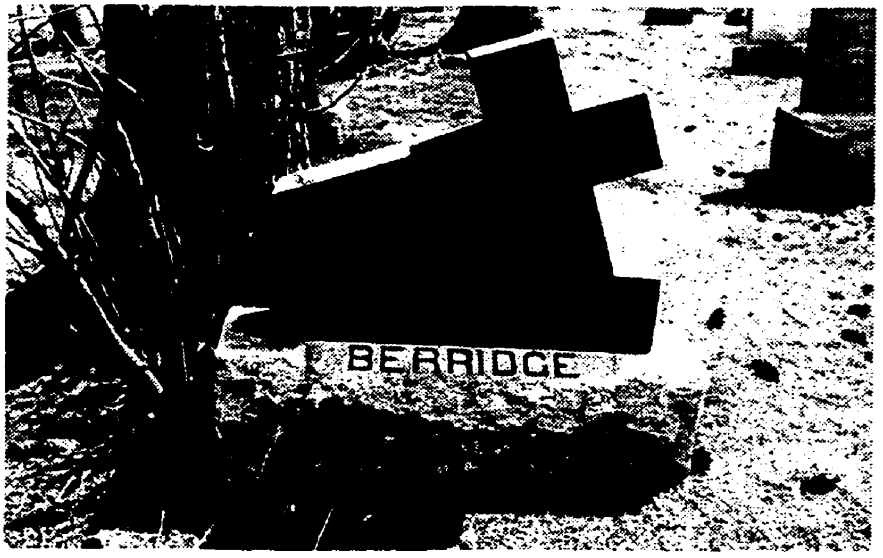
conçue pour une famille très riche, autant aujourd'hui, ce repérage n'est pas aisé du fait de l'homogénéité des tombes modernes.

Présence de stèles peu significatives

Il était pour chacun primordial d'avoir un emplacement et un monument digne de ce nom, à la fin du 19e et au début du XXe siècle, proportionnellement à sa richesse individuelle.

Cependant, il est une constante que l'on retrouve des origines du cimetière jusqu'à nos jours : l'existence de petites stèles très simples et sobres, portant un ou plusieurs noms, parfois également, de plaques au sol ou de petites croix. Certaines ne portent guère d'autre mention que « R.I.P. » ou « Mother, Father ». Ni nom, ni dates. Il est difficile de trancher et de décider s'il s'agit de stèles modestes ou d'une volonté de laconisme et de sobriété.

*Parfois, le laconisme extrême de certaines pierres porte à croire qu'il s'agit d'un défunt suivant rigoureusement et vivant dans l'éthique du protestantisme.



* Le plus souvent, la modestie de la pierre est flagrante, bien qu'elle porte nom et date, signifiant un niveau de pauvreté matérielle.

D'ailleurs, il n'est guère possible d'étudier en détail ces sépultures modestes, car elles révèlent très peu de choses sur les défunts concernés. Elles sont également réparties, et il est raisonnable de penser que leur nombre est proportionnel pour chaque confession à la place que ladite confession occupe au sein de la communauté anglophone. On ne s'attardera donc pas outre mesure sur leur cas, du fait de leur caractère peu significatif, et parce que leur présence n'influe pas de façon notable sur la ségrégation ethno-religieuse dans le cimetière.

[4] Juge très important

4. Typologie des cimetières

L'observation des cimetières de notre corridor d'analyse nous permet d'isoler quelques types de cimetières, en fonction de leur organisation spatiale.

D'après nos observations sur de nombreux autres cimetières situés dans la région de Québec, il est vraisemblable que la très grande majorité des cimetières de la région de Québec peuvent s'intégrer dans cette typologie.

Les critères que nous avons retenus pour l'établir sont la situation du cimetière par rapport à l'église et l'organisation objective de celui-ci, c'est-à-dire le tracé des allées, l'alignement des tombes, la présence arbustive.

Ces critères offrent l'avantage d'établir une typologie précise faisant intervenir indirectement la dimension temporelle : en effet nous verrons que l'organisation des cimetières est fortement liée à leur période d'apparition, ce qui permet d'établir une relation entre tel type de cimetière et le contexte qui entoure sa mise en place. En revanche, nous avons choisi de ne pas tenir compte de la dimension sociale, trop sujettes aux contingences des lieux, ce qui aurait introduit trop de particularismes. Par ailleurs, si l'organisation sociale pouvait susciter une typologie en milieu urbain, fortes des constantes observées (monuments imposants au bord des allées, stèles modestes en arrière), elle cessait d'être pertinente pour les cimetières ruraux, de plus petite taille et obéissant à une organisation chronologique prononcée, indépendante des critères sociaux. D'autre part, la composante sociale tend à s'atténuer grandement avec le temps, offrant aujourd'hui un paysage uniformisé. La combinaison de ces deux facteurs, temporel et social, ne servait pas une typologie pertinente, en raison de l'actuelle neutralité de la dimension sociale, devenue presqu'illisible dans le paysage contemporain du cimetière. Par ailleurs, rien ne prouve plus aujourd'hui que les monuments imposants et coûteux sont seulement l'apanage de familles d'un statut social élevé.

Nous aurions pu choisir d'établir une typologie en fonction de critères culturels et ethniques ; après réflexion, celle-ci paraît trop aléatoire en raison de la difficulté à relier telle sépulture à telle confession avec certitude, notamment dans les cimetières multiconfessionnels comme le Mount Hermon. De surcroît, cet angle d'approche apparaît réducteur dans la mesure où

le contexte idéologique, apparent dans notre typologie, transcende les divergences culturelles entre les différentes religions. Nous verrons pourtant que notre typologie autorise l'observation de différentiations entre cimetières protestants et cimetières catholiques, offrant ainsi une approche relativement globale, servie par un choix de critères objectifs.

Le premier critère retenu est la position ou l'absence d'église dans le cimetière.
Ceci nous permet d'identifier trois types de cimetières :

- Le cimetière organisé autour de l'église (le *cimetière intégré*)
- Le cimetière établi en arrière de l'église (le *cimetière écarté*)
- Le cimetière dépourvu d'église (le *cimetière isolé*)

Dans cette dernière catégorie, nous pouvons identifier deux nouveaux types, en faisant intervenir l'organisation spatiale, afin de raffiner notre typologie :

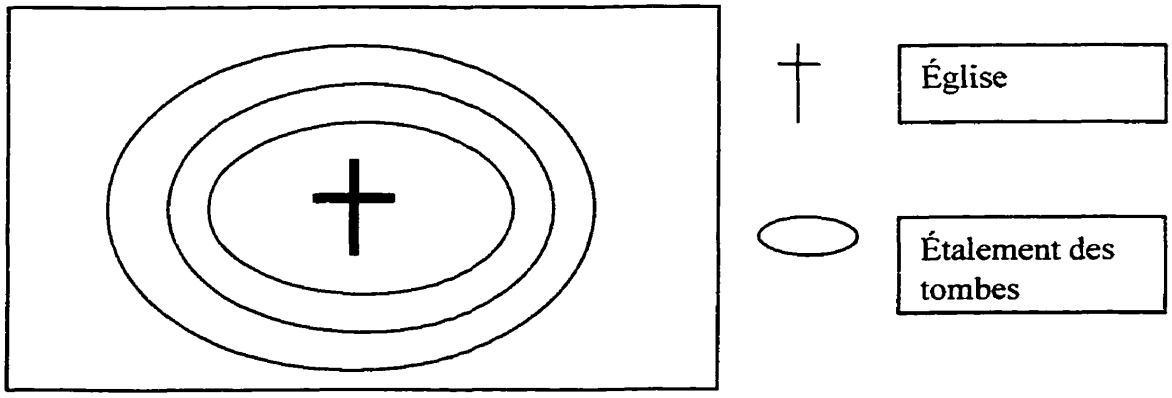
- Le *cimetière-parc*
- Le *cimetière fonctionnel*

Nous sommes donc en présence de quatre types de cimetières présentant des caractéristiques précises que nous allons développer.

Tableau de critères pour établir la typologie :

	PG	AG	PAML	CL	CG	EUG	MH	L	R	D
Église au milieu du cimetière	x	x	x							
Église en avant du cimetière				x	x	x				
Pas d'église dans le cimetière							x	x	x	x
Allées rectilignes								x	x	x
Allées courbes							x			
Pas d'allées	x	x	x	x	x	x				
Tombes alignées				x	x	x		x	x	x
Tombes désordonnées	x	x	x				x			
Présence arbustive	x						x	x	x	x

a). Le cimetière intégré

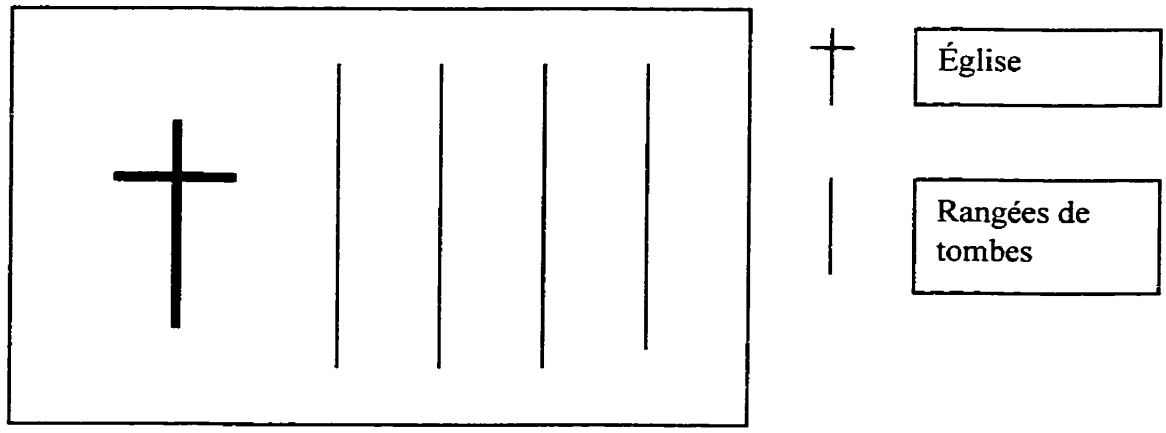


Les exemples de cimetières intégrés dans notre étude sont les suivants : cimetière anglican de Saint Gabriel (1844), presbytérien de Saint Gabriel (1848), et anglican de Saint Jacques de Leeds (1837).

L'étalement dans ce cas se fait chronologiquement, en commençant autour de l'église, et poursuivant un étalement en cercles concentriques. On peut remarquer que les trois cimetières en question sont de confession protestante, et datent de la première moitié du XIXe siècle. Ces considérations ne sont pas étrangères à l'organisation du cimetière. L'implantation d'une église et d'un cimetière dans un village entérine l'identité de la communauté, et affirme sa culture et sa religion. C'est pourquoi chaque groupe ethnique éprouve la nécessité d'avoir son propre lieu de culte et son champ de repos, afin d'affirmer son origine et sa culture sur les terres neuves de l'Amérique française, au sein d'un village peuplé de colons de différents horizons. Par ailleurs, la taille réduite de la population autorise l'installation d'un cimetière de dimensions raisonnables, trouvant naturellement sa place autour de l'église. Cette organisation autour de l'église est propre aux religions chrétiennes en Europe depuis plusieurs siècles, toutefois, il est important de considérer que dans notre échantillonnage, il ne s'agit que d'institutions protestantes. Ceci incite à poser l'hypothèse suivante : le protestantisme semble proposer une relation à dieu et à la religion d'un caractère particulier, qui déteint sur l'organisation de l'espace. Le rapport qui unit les croyants à leur église apparaît simple et sans méfiance, surtout en la quasi-absence de médiateur chargé d'interpréter la parole de Dieu. Chaque personne vit de façon personnelle sa relation à Dieu, et l'église perd peut-être une dimension symbolique où elle serait perçue avec crainte et respect, image tangible de la divinité. Le lieu de culte est un lieu de prière et de

rassemblement et se limite à cette vocation première. D'ailleurs, avant l'édification des temples, les Protestants avaient coutume de se réunir chez des particuliers ou dans des écoles pour célébrer le culte : point n'est besoin d'un lieu consacré. Que l'église soit au centre ou peu s'en faut du cimetière s'avère naturel : elle est un lieu de fédération de la communauté. Il ne faut pas y voir l'image d'un pouvoir rayonnant sur les esprits : la relation entre l'église (le bâtiment) et les croyants est simple, dans la mesure où le protestantisme est une religion de l'intériorité qui accorde une importance toute relative aux institutions. De la même manière, les hommes d'église sont respectés, sans toutefois être auréolés du mystère de la foi ou considéré comme des hommes « à part ». Une relation de confiance s'instaure donc, qui permet au cimetière de se développer autour de l'église, de se faire « cimetière intégré ».

b). Le cimetière écarté

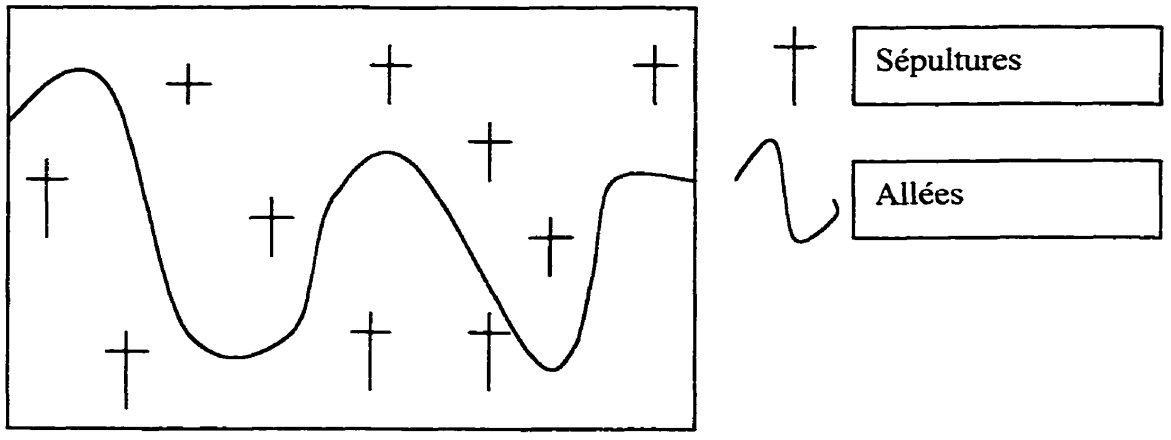


Le cimetière écarté se révèle être un autre type d'organisation du champ de repos. Dans ce cas, le cimetière se trouve à légère distance de l'église, en arrière d'elle, comme le cimetière catholique de Leeds (1896) ou le cimetière de l'Église Unie de Saint Gabriel (1925), ou de l'autre côté de la route, comme le cimetière catholique de Saint Gabriel (1852). Cette organisation ne semble pas directement liée à la période d'apparition, puisqu'il en va de même pour l'ancien cimetière catholique de Saint Jacques de Leeds, ouvert en 1842, aujourd'hui abandonné, qui se trouvait à quelques distances de la chapelle dont seules les fondations sont encore décelables sous la végétation. À saint Gabriel de Valcartier, la première chapelle catholique (aujourd'hui disparue) est érigée en 1839, à proximité de l'actuelle église, sur le site depuis 1952. Enfin, le

cimetière de l'Église Unie, seul exemple protestant dans ce type de cimetière, ouvre ses portes à partir de 1925, dans un contexte de scission d'avec les autres confessions protestantes. Par ailleurs, en 1925, les mentalités ont déjà considérablement évolué, et la mort prend déjà ce tour répulsif qui la caractérisera particulièrement dans la deuxième moitié du XXe siècle. On ne s'étonnera donc pas de voir le cimetière en arrière de l'église, bien ordonné, caché aux regards. Le cimetière de l'Église Unie voit donc son organisation davantage liée à sa tardive apparition dans une période d'évolution active de la société

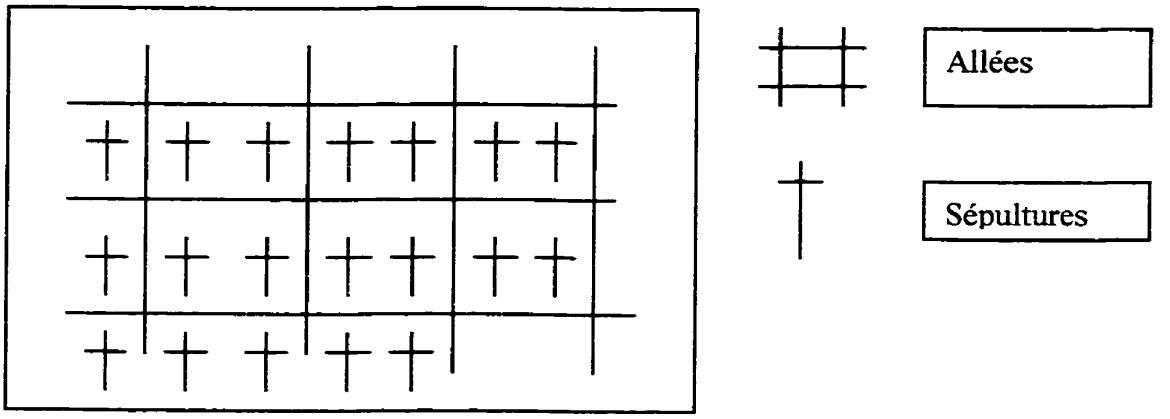
Par contre, la position des cimetières catholiques en deçà de l'église apparaît symptomatique de la relation duelle que les croyants entretiennent avec l'église, symbole du pouvoir religieux, craint et respecté. Peut-être cela entretient-il une distance qui s'exprime dans l'espace par la mise à part de l'église dont l'espace se distingue de celui du cimetière. L'entité spatiale église plus cimetière se fait l'expression tangible d'un mode de relation privilégiant les intermédiaires (l'institution, le clergé) qui proposent une interprétation de la religion, instituant de la sorte une mise à distance à la fois psychologique et factuelle. On peut faire remonter la déprise religieuse à la seconde moitié du XIXe siècle, lorsque l'église se sépare des cimetières, en particuliers dans les milieux urbains. Le clergé avait pour projet d'éradiquer l'habitude des croyants de vouloir être enterré dans, ou tout proche, de l'église : cette pratique était considérée comme superstitieuse, étant entendu que Dieu, au jour du jugement dernier, reconnaîtrait les siens, qu'ils soient enterrés contre le mur de l'église ou à plusieurs miles du clocher. Cette scission eut un effet imprévu sur les esprits : l'église, se défaisant de la mort, n'avouait-elle pas son incapacité à remplir ses fonctions ? Elle perdit alors en crédibilité, en cessant d'être la seule à détenir l'espace de la mort et d'être ainsi l'unique réponse à l'angoisse suscitée par la finitude ontologique. On voit dans les milieux ruraux les prémices de cette scission. L'église reste auprès du cimetière, mais sans être envahie par lui : elle le maintient à distance respectueuse. Elle apparaît donc aux yeux du passant isolée de l'espace mortuaire, qu'elle garde encore sous sa coupe, mais qui se fait discret dans son ombre. Point n'est besoin de traverser des rangées de tombes pour pénétrer à l'intérieur. Elle apparaît vierge du sentiment de la mort, devenu insidieusement hostile.

c). Le cimetière-parc



Le cimetière-parc se caractérise avant toute chose par l'absence d'église en son enceinte. Le second critère permettant sa définition est la non-linéarité de ses allées, faites à la manière d'une promenade. S'ajoutent également deux signes distinctifs majeurs : l'organisation aléatoire des tombes qui ne sont pas alignées et s'érigent çà et là sans ordre, et la très forte présence arbustive. Ce type de cimetière se rencontre en milieu urbain, en périphérie de la ville du XIXe siècle, rattrapé par l'urbanisation galopante du XXe siècle. Dans notre corridor d'analyse, le seul cimetière de ce type est le Mount Hermon de Sillery (1848). Ce modèle de cimetière voit le jour dans l'Angleterre du XIXe siècle, empreint de l'influence romantique et de conceptions urbanistiques nouvelles se proposant d'intégrer des espaces verts dans l'armature urbaine. Il sied également la conception protestante de la religion, sobre et affirmant le primat de la nature, et l'importance du retour à la terre (Earth to earth). Par ailleurs, la distance du cimetière par rapport au lieu de culte satisfait la tendance protestante à se désintéresser du lieu de sépulture de leurs morts. Ce modèle de cimetière semble avoir inspiré également les Catholiques, qui prirent parfois ce type d'aménagement pour exemple. Celui-ci reste pourtant une très forte émanation du protestantisme, que le catholicisme a pu modeler à son image, tout en gardant l'inspiration première, dans ce dernier type de cimetière : le cimetière fonctionnel.

d). Le cimetière fonctionnel



Les cimetières fonctionnels de notre corridor d'analyse sont les cimetières de Lévis (1887), Saint Romuald et Saint David (incorporés en 1993 et 1992).

Le terme « fonctionnel » est peut-être excessif, mais désigne des cimetières organisés de façon rationnelle, contrairement au cimetière-parc à vocation plus esthétique et aujourd'hui ludique. Ces cimetières ne possèdent pas d'église en leur sein, et conservent des cmetières-parcs la présence arbustive. Toutefois, les allées sont rectilignes ainsi que l'alignement des tombes. Leur vocation première n'est ni plus ni moins que d'être un champ de repos, clairement différencié des autres espaces verts par une organisation stricte, quand le cimetière-parc développe dès son origine une vocation mixte : les sépultures sont parfaitement intégrées à l'apparent désordre de la nature, ainsi que sont conçus les jardins anglais, pour ajouter au cimetière la dimension du parc, du lieu de promenade. L'importance plus grande attachée par les Catholiques à la sépulture et au culte des morts pourrait expliquer cette organisation paradoxalement plus austère. Par ailleurs, la position du cimetière, résolument isolé de l'église entérine la scission précédemment évoquée, et favorise la distance des croyants vis-à-vis de l'institution religieuse. Le cimetière obéit désormais plus aux lois et contingences de l'organisation urbaine et civile qu'aux autorités religieuses. Échappant de la sorte au contrôle du clergé, il favorise en son sein l'émergence d'une symbolique plus profane et matinée de croyances populaires et de superstitions.

La typologie de cimetières évoquée ici offre une image assez globale de l'ensemble des cimetières de la région de Québec. Le cimetière intégré, le cimetière écarté, le cimetière isolé (divisé en cimetière-parc et cimetière fonctionnel) sont autant d'exemples d'organisation exprimant des enjeux différents et des modes d'expression de la religion propres à certaines époques, plus ou moins dépendant des confessions et des divers courants qui animent les sociétés, liées à un contexte rural ou urbain. La prise en compte de ces paramètres explicatifs, venus conforter le choix de nos critères (position de l'église par rapport au cimetière, structure interne), nous permet d'établir ces quatre types de champs de repos. Ceci facilite l'appréhension de l'espace de la mort, grâce à l'approche par grandes catégories, devenue possible à la lumière de notre typologie.

III. Traitement des données.

Cette partie nous permettra de faire état de données chiffrées établies à partir du traitement de notre échantillonnage. Nous présenterons dans un premier temps les principaux types de monuments, puis les statistiques obtenues d'après nos relevés. Celles-ci concernent les proportions de croix, de fleurs, de symboles divers, toutes choses prêtant à l'interprétation. Cela nous incitera par la suite à émettre des hypothèses pour expliquer l'organisation des cimetières pris dans leur contexte culturel d'émergence, à partir des signes tangibles de ce contexte.

1) Les principaux types de monuments et leur période d'apparition[123]

Dans un premier temps, nous présenterons les formes d'architecture funéraire les plus courantes, en fonction des époques. On observera une évolution notable du paysage de pierre à travers le temps, en fonction des courants et des influences qui traversent la société.

- L'obélisque (et les formes apparentées, comme les colonnes) dont nous avons parlé plus haut apparaît à partir des années 1880, jusqu'en 1920 environ.
- La lame verticale, stèle haute et fine, est un des types de monuments les plus anciens. On le retrouve à partir des années 1840, et ce jusqu'en 1880-90.
- La dalle au sol, typiquement anglicane, existe au cours de la même période.
- Des stèles épaisses, de hauteur moyenne (1,20 mètre) apparaissent dans les années 1920, jusqu'à la seconde guerre mondiale.
- Par la suite, la hauteur diminue progressivement. Depuis la seconde moitié du XXe siècle, en moyenne les pierres tombales excèdent rarement 80 cm.
- Depuis une trentaine d'années, elles s'élargissent considérablement, devenant plus larges que hautes (victoire du terrien sur l'aérien ?)

[123] Cf : annexe C.

- Les petites plaques au sol mentionnant seul le nom et la date étaient utilisées autrefois pour marquer l'emplacement de l'inhumation auprès du monument familial. Aujourd'hui, elles sont réservées à l'inhumation des cendres et sont parfois réunies en une section distincte (cimetière Mount Hermon).
- Depuis les années 50, nombreuses sont les stèles d'environ 50 cm.
- Parmi les stèles plus récentes, on trouve une proportion croissante de monuments imposants et de formes originales, le plus souvent profane, support de gravure ou d'épitaphe à caractère très personnel.

- Concernant les matériaux, la pierre de sable est le plus ancien, ainsi que la pierre blanche (2^{e} moitié du XIXe).
- Le granit rose est fréquent à partir de 1890, jusque dans les années 1940.
- Aujourd'hui, le granit gris ou noir sont les matériaux les plus fréquents.

Le marbre fait son apparition tout au long du XXe siècle.

2). Données de terrain

L'échantillonnage prélevé dans les 11 cimetières qui composent notre étude nous rend compte de nombreuses disparités, entre cimetières ruraux et cimetières urbains, d'une part, et entre cimetières catholiques et protestants, d'autre part.

Les cimetières catholiques sont ceux de Saint Jacques de Leeds, de Saint Gabriel de Valcartier, de Lévis, de Saint Romuald et de Saint David. L'échantillonnage total prélevé dans ces cimetières est de 116 tombes.

Les cimetières protestants sont le cimetière méthodiste de Saint Jacques de Leeds, et les cimetières presbytériens et de l'Église Unie de Saint Gabriel.

Les cimetières anglicans sont celui de Saint Gabriel et celui de Saint Jacques de Leeds. Dans ce dernier sont enterrés des presbytériens, mais devant l'impossibilité de

dissocier la partie anglicane de la partie presbytérienne, nous l'avons comptabilisé dans les cimetières anglicans.

Le cimetière Mount Hermon regroupe toutes les confessions, protestantes et anglicane. Il a la particularité d'être le seul cimetière protestant en milieu urbain de notre étude.

L'échantillonnage total pour les protestants et les anglicans est de 97 tombes.

Décoration et âge des monuments par cimetière

lieu	croix	fleurs	monument recent	Gsm[124] /Psm	échantillonnage.
St David	15	14	6	0	19
St Romuald	15	10	8	0	20
Catholique St Gabriel	29	19	4	4	35
Catholique Leeds	11	8	6	3	12
Levis	23	21	10	2	30
TOTAL	83	72	34	9	116
Presb. St Gabriel	4	9	4	0	21
Methodiste Leeds	0	1	0	0	4
Eg. Unie St Gabriel	0	5	2	1	6
TOTAL	4	15	6	1	31
Anglican St Gabriel	3	8	0	0	13
Anglican Leeds	0	8	0	0	23
TOTAL	3	16	0	0	36
Mount Hermon	6	10	3	0	30
TOTAL	6	10	3	0	30

Le pourcentage de croix dans l'ensemble des cimetières catholiques est de 71,5 %, contre 12,9 % dans l'ensemble des cimetières protestants, de 8,3 % dans les cimetières anglicans et de 20 % pour le cimetière Mount Hermon.

[124] GSM : Grande Stèle Moderne, PSM : Petite Stèle Moderne.

Le pourcentage de fleurs est de 62 % pour l'ensemble des cimetières catholiques, de 48,3 % pour les cimetières protestants, de 44,4 % dans les cimetières anglicans et de 33,3 % au Mount Hermon.

Le pourcentage de fleurs dans les cimetières anglicans et protestants est réparti comme suit :

cimetière anglican de Leeds	: 34,7 %
cimetière méthodiste de Leeds	: 25 %
cimetière presbytérien de Saint Gabriel	: 42,8 %
cimetière de l'Église Unie de Saint Gabriel	: 83,3 %
cimetière anglican de Saint Gabriel	: 61,5 %

Les monuments récents représentent 29,3 % de notre échantillonnage pour les cimetières catholiques et 9,2 % pour les cimetières protestants et anglicans.

Parmi les cimetières catholiques, Leeds compte 50 % de monuments récents, Lévis 33,3 % et Saint Gabriel 11,4 %.

Nous avons réuni sous l'appellation « grande stèle moderne » et « petite stèle moderne » les monuments récents faisant preuve d'originalité dans leur facture, en particuliers pour ce qui concerne leur forme. Il s'agit de monuments à l'architecture moderne et sortant de l'uniformité habituelle du cimetière pour ce qui concerne les trente dernières années.

Le cimetière catholique de Saint Gabriel en compte 11,4 %, celui de Saint Jacques de Leeds, 25 %, celui de Lévis, 6,6 %. Le cimetière de l'Église Unie de Saint Gabriel en comprend 16,6 %, mais étant donné le faible échantillonnage prélevé dans ce petit cimetière (6 monuments), ce pourcentage doit être à nuancer ; il ne s'agit que d'une seule pierre tombale. Les autres cimetières anglicans et protestants ne contiennent aucune stèle de ce type.

Symboles par cimetières

	Symboles religieux	Symboles profanes	Prière	Mentions personnelles	échantillonnage.
Saint David	1	1	0	0	19
Saint Romuald	2	0	3	1	20
Cath.St Gabriel	7	4	8	4	35
Cath.Leeds	2	2	2	2	12
Lévis	4	2	0	0	30
Total catholique	16	9	13	7	116
Presb.St Gabriel	1	1	11	3	21
Meth.Leeds	1	0	1	1	4
E.Unie St Gabriel	1	1	0	0	6
Total	3	2	12	4	31
Total protestant	3	2	12	4	31
Ang.St Gabriel	1	0	5	2	13
Ang.Leeds	1	2	5	6	23
Total	2	2	10	8	36
Mount Hermon	1	0	11	12	30
Total	1	0	11	12	30
Total anglican	3	2	21	20	66
Total non-catholique	6	4	33	24	97

Les symboles religieux, comme le blé, la vigne, le Christ sont visibles sur 14,6 % des tombes catholiques.

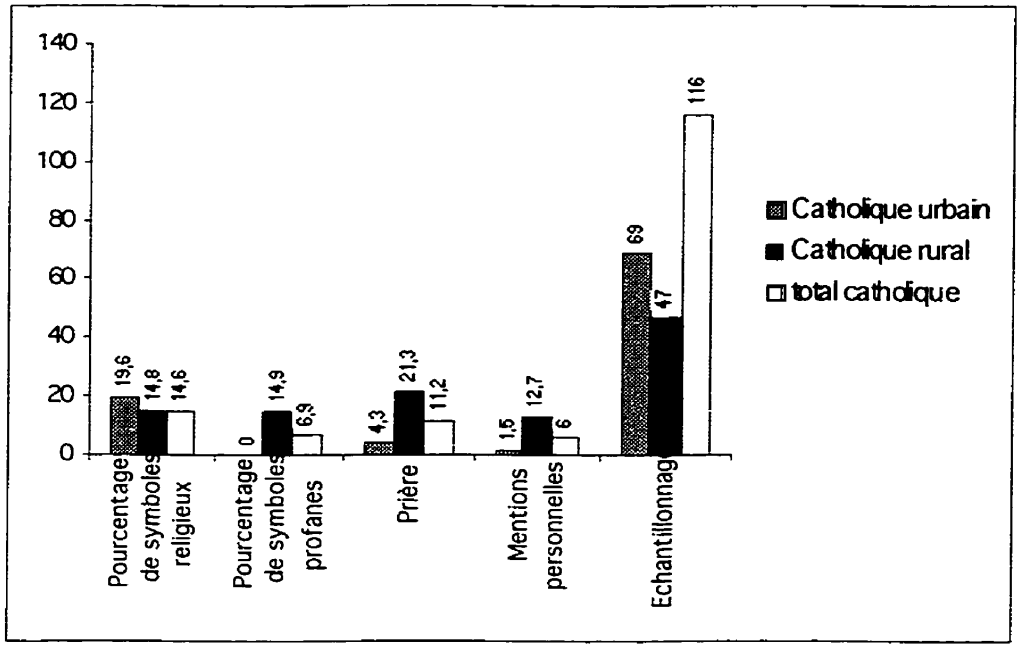
Les symboles profanes, c'est à dire les diverses représentations ne se rapportant pas à la religion chrétienne sont présents à 6,9 % sur l'ensemble des tombes catholiques.

Les prières pour l'ensemble des religions catholiques sont présentes sur 11,2 % des stèles.

Toutefois, si l'on isole les cimetières catholiques péri-urbains et ruraux, soient ceux de Saint Gabriel et de Saint Jacques[125], le pourcentage de symboles religieux monte à 14,8 %, le pourcentage de symboles profanes monte à 14,9%, et celui des prières à 21,3%. Les mentions personnelles (lieu d'origine, profession, épitaphe à caractère personnel) sont réparties comme suit :

Ensemble des cimetières catholiques : 6 %

Cimetières catholiques ruraux : 12,7 %



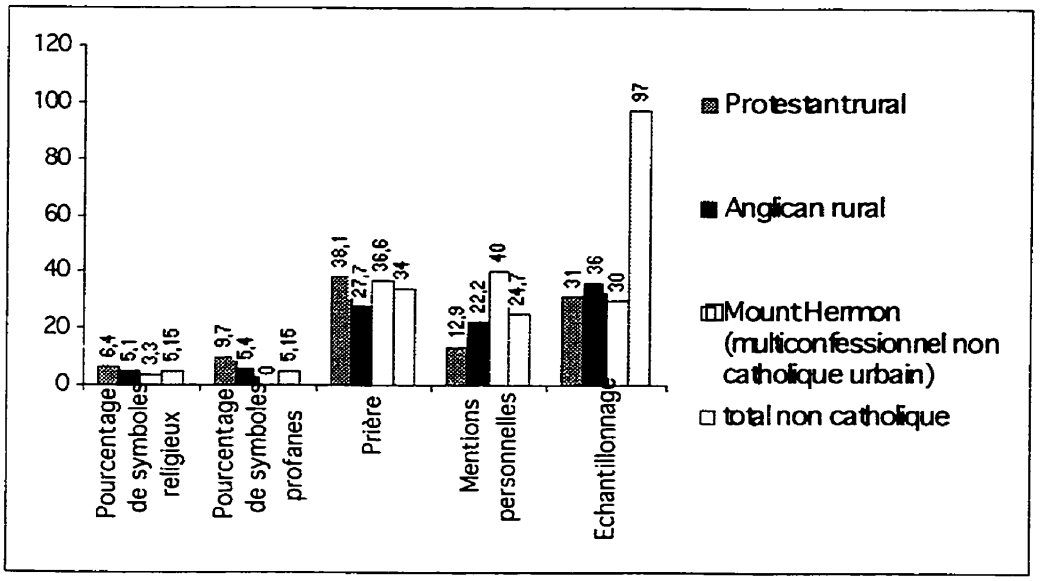
Pour l'ensemble des cimetières protestants, les symboles religieux concernent 6,4 % des tombes protestantes (cimetières ruraux de St Gabriel et de St Jacques de Leeds), 5,1 % sur les tombes anglicanes (cimetières ruraux de St Gabriel et de St Jacques de Leeds) et 3,3 % au Mount Hermon (cimetière urbain multiconfessionnel non catholique). Les symboles religieux pour l'ensemble des confessions anglicane et protestantes (cimetières de St Jacques de Leeds et de St Gabriel) concernent 5,1 % des tombes.

[125] Par commodité, nous rassemblerons désormais les cimetières de Saint Gabriel et de Saint Jacques sous l'appellation commune de « cimetières ruraux », ceux-ci présentant des caractéristiques assez similaires.

Les symboles profanes concernent 5,1 % des tombes, répartis comme suit :
Ensemble des cimetières protestants ruraux (Saint Gabriel et saint Jacques) : 9,7 %
Ensemble des cimetières anglicans ruraux (Saint Gabriel et Saint Jacques) : 5,4 %
Cimetière Mount Hermon : : 0 %

Pour l'ensemble des religions protestantes et anglicane, les prières représentent 34 %, sans disparités vraiment notables entre les différents cimetières.

Les mentions personnelles sont réparties comme suit :
Ensemble des cimetières protestants et anglicans : 24,7 %
Ensemble des cimetières protestants ruraux : 12,9 %
Ensemble des cimetières anglicans ruraux : 22,2 %
Cimetière Mount Hermon : 40 %



Nous expliquerons en détail les conclusions à tirer de ces pourcentages dans la dernière partie de notre étude.

Notre territoire d'analyse nous permet de dégager de multiples résultats. Tout d'abord, la localisation des cimetières suit un processus qui ne semble pas fortuit, évoluant selon des stratégies que nous tenterons d'interpréter dans la troisième partie. Ensuite, l'organisation interne des cimetières témoigne des diverses ségrégations dont l'espace fait l'objet, proposant une vision du champ de repos très similaire à l'ensemble social dont il est issu. Le cimetière se fait le trouble reflet de la ville, organisé par elle à son image, ou à l'image qu'elle souhaite donner d'elle-même. Il est également un témoin fidèle de la composition ethnique de la population.

Enfin, le traitement statistique de notre échantillonnage fournit une base de données intéressante pour expliquer l'aspect symbolique du paysage funéraire, et, à travers lui, l'évolution des mentalités face à la mort. C'est ce qui fait l'objet de notre dernière partie.

Chapitre IV : le cimetière, espace sacré en devenir profane

« La mort n'est qu'un sommeil entier et pur
avec le signe plus qui le pilote
et l'aide à fendre le flot du devenir. »[1]

Ce chapitre propose une interprétation des divers constats effectués dans la seconde partie. Tout d'abord, nous proposons des hypothèses pour expliquer l'évolution des localisations, puis un tableau de la composition sociale dans l'espace funéraire.

Par la suite, nous expliquons les stratégies qui présidèrent aux aménagements des cimetières, puis nous procédons à l'interprétation des différents symboles présents que viendront corroborer les résultats statistiques issus de la deuxième partie.

Enfin nous étudions le concept de changement, dont la mort est la radicalisation, et qui suscite de nombreuses réflexions quant au rôle du monument par rapport à l'appréhension de la mort.

Ceci viendra clore notre étude en revenant sur l'idée même de mort comme concept devant s'adapter à l'espace. Cette dernière sous-partie se veut l'élargissement du cadre conceptuel du premier chapitre, enrichi de la réflexion venue des constats établis d'après l'enquête sur le terrain.

Malheureusement, une cartographie des résultats et de l'interprétation que l'on peut faire de ceux-ci se révèle non pertinente dans la mesure où les résultats énoncés sont le fruit d'un échantillonnage aléatoire ne permettant pas de différencier avec certitude des zones d'expression particulières à tel ou tel symbole.

I. Enjeux et stratégies pour la localisation des cimetières.

1. Interprétation des différentes localisations

Les différentes localisations dont les cimetières font l'objet ne sont pas fortuites ; elles sont liées aux transformations des mentalités, à l'émergence de nouvelles valeurs. Ce sont les peurs et les ambitions qui président aux motivations profondes qui sont à l'origine de l'aménagement du paysage funéraire. La ville localise et aménage le cimetière à sa guise, en suivant ses intérêts.

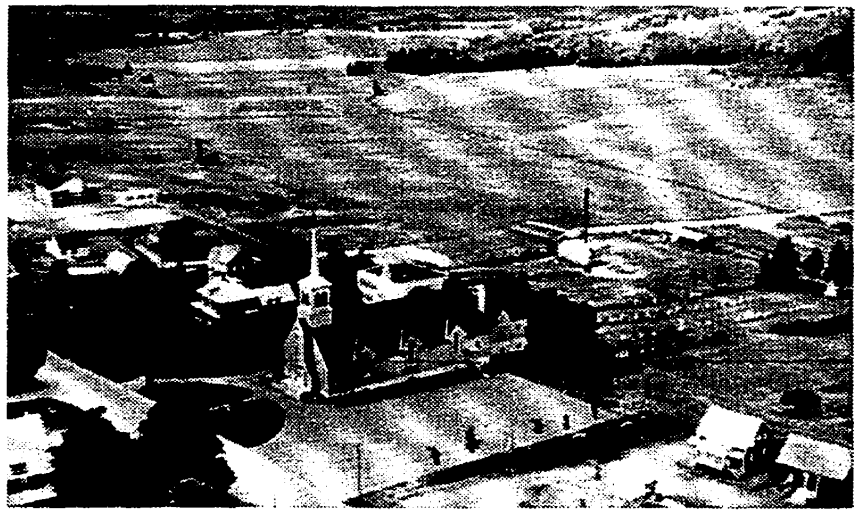
a). À Saint Jacques de Leeds

Comme nous l'avons dit, en 1896, l'ancien cimetière catholique de Saint Jacques de Leeds est déménagé ainsi que l'église, mais les corps ne sont pas déplacés, et quelques inhumations ont lieu après sa fermeture définitive.

Cette réticence est difficile à expliquer. Attachement de quelques personnes à cet ancien site ? Attitude récalcitrante à voir un cimetière s'ouvrir au cœur du village (qui en possède déjà un, anglican et presbytérien) ? Cette hypothèse peut être retenue dans la mesure où le contexte est celui d'une société qui se veut et se sent progressiste ; d'ailleurs, Saint Jacques le prouve en se dotant très tôt d'un bureau de poste, de commerces élémentaires puis de l'électricité, du téléphone... Société d'hommes et de femmes venus

[1] René Char, *Poèmes et proses choisis*, Gallimard, 1957, p. 220.

coloniser de nouvelles terres avec beaucoup d'espoir et de volonté tournés résolument vers l'avenir. Cette société était à construire, avec des valeurs neuves à définir. Pas étonnant dans ce contexte que les réticences vis-à-vis de la mort, ce sentiment que les morts n'ont pas leur place auprès des vivants, qu'il y a là quelque chose de malsain et de rétrograde, aient pris aisément. Le cimetière d'ailleurs n'est pas autour de l'église, comme il est habituel au XIXe siècle, mais en arrière d'elle, en dévers de surcroît, ce qui le rend invisible depuis la route.



On peut donc dégager deux sentiments qui président à la délocalisation du cimetière : tout d'abord, le pouvoir. Certes, la délocalisation à première vue intervient à toutes fins pratiques. Mais on peut supposer que la volonté de rapprocher son église et son cimetière s'inscrit dans un processus d'autonomisation par rapport aux villages alentour, et particulièrement Kinnear's Mills. Il s'agit là du désir de s'approprier son identité, de gagner son pouvoir à travers le rapatriement d'un lieu hautement symbolique, celui de la religion, qui à la fin du XIXe siècle est encore le lieu du pouvoir. Le deuxième sentiment qui s'attache à la nouvelle localisation du cimetière est fait de peurs et de réticences, certainement pas vraiment conscientes, mais latentes. Le tournant du siècle voit se dessiner de nouvelles mentalités, qui s'adaptent aux mutations économiques et sociales –et idéologiques-. Dans ce temps où l'homme se sent capable de tout maîtriser, de s'adapter à des conditions difficiles, de composer avec les éléments pour vivre de plus en plus

confortablement, la mort commence à devenir une contrariété majeure dans l'ordre des choses décidé par l'homme. Insidieusement, elle commence à se faire malsaine et inquiétante. On la craint parce qu'on ne peut rien contre elle. Elle s'oppose au savoir des hommes, se dresse contre leurs projets, contre leur devenir, et brise leur course en avant. Du jour où l'homme décide qu'il faut posséder plus, vivre plus, élever son statut au-dessus des autres, la mort se fait diabolique.

b). Le cas de Lévis

La fusion des cimetières de Lévis, Lauzon, et Bienville, et l'absence de cimetières dans les paroisses avoisinantes sont symptomatiques elles aussi : dans un cadre différent, les mêmes pressions et les mêmes enjeux s'expriment. En acceptant sur leurs terres les morts de leurs voisins, Lévis et Lauzon assoient leur pouvoir sur le domaine funéraire, ce qui n'est pas un vain calcul ; celui qui possède contrôle. Or, le cimetière à la fin du XIXe siècle et au début du XXe agit comme un répulsif, comme nous l'avons vu à Saint Jacques. Et contrôler un espace tabou, inquiétant, lié à la religion de surcroît, confère sans aucun doute une position dominante.

Nous retrouvons donc le couple peur/pouvoir. D'un côté, l'espace de la mort inquiète et angoisse, on souhaite l'éloigner de soi, mais d'autre part, c'est un instrument de pouvoir. Savoir quel aspect on privilégie dépend de l'ambition, de la " prise de risque ". Vivre en repos dans une situation de dépendance, ou affirmer son pouvoir tout en acceptant de prendre en charge l'espace tabou que représente le cimetière ?

Nous avons dit que les paroisses de Lauzon et de Bienville avaient acheté des terrains pour leur cimetière à côté de celui de Notre Dame de Lévis. (L'union fait la force.) En 1972, ces trois cimetières fusionnent. (On peut remarquer que dans le cas de Bienville puis de Lauzon, la fusion du cimetière est le prélude à l'annexion de la ville, ce qui confirme notre suggestion sur la relation de dépendance des nécessiteux de cimetières vis-à-vis des détenteurs.) Par la suite, on finit par supprimer la route qui séparait les sections afin de respecter l'entité du cimetière. Aspect répulsif d'une route bordée de chaque côté par des tombes ? Intrusion malvenue d'une structure urbaine bien vivante dans le champ du repos ? Ici encore on pourra invoquer des raisons pratiques élémentaires pour l'élimination

de cette route. Toutefois il est bien évident que ce sont des considérations plus profondes qui sont en jeu.

D'autre part, cette suppression ne fait que renforcer la cohésion du cimetière qui devient en 1972 la corporation du cimetière Mont Marie. Celle-ci, par ce nouveau statut, semble à son tour prendre son autonomie... On ne peut plus vraiment parler du pouvoir d'une paroisse sur l'autre : la corporation est un organisme " supra-paroissial "... Interviennent alors les entreprises de pompes funèbres qui s'approprient le cimetière, lui offrant une confortable place dans le circuit économique... Le pouvoir change non seulement de mains, mais de nature : il passe du territorial à l'économique, microscopique image de ce que peut suggérer le terme d' " économie-monde ", où le premier instrument de pouvoir est l'économie qui transcende les frontières.

c). Le Mount Hermon

Le Mount Hermon est le fruit de l'évolution des mentalités face à la mort : celle-ci devient répulsive après la première moitié du XIXe siècle ; elle contrarie les aspirations modernistes de la société québécoise.

Dans la même dynamique, la mort devient un instrument de pouvoir. Celui qui va se l'approprier va en débarrasser la ville, ce qui incite au respect. En outre, celui qui va posséder l'espace de la mort va susciter entre lui et les gens une sorte de distance silencieuse ; il va se mettre, d'une certaine manière, au-dessus d'eux. Il possède l'espace de la mort, c'est-à-dire qu'il exerce son contrôle dessus, c'est, en un sens, qu'il l'apprivoise.

Or, les terres choisies pour installer le cimetière Mount Hermon sont celles de l'honorable juge Bowen, autrement dit un des riches propriétaires installés à Sillery. Ce transfert du cimetière crée une scission définitive entre l'église et le cimetière. La mort quitte la tutelle des autorités religieuses pour aller se placer sous le contrôle de la bourgeoisie. L'organisation interne s'en ressent d'ailleurs fortement : autrefois, les sépultures étaient autour de l'église, et l'on n'accordait aucune importance à l'emplacement des corps qui étaient signalés dans le meilleur des cas par une croix sans nom, sans date. Les défunts remettaient leur destin post-mortem entre les mains de l'église. Avec l'arrivée des nouveaux cimetières-jardins comme le Mount Hermon, le mort devient propriétaire : il

possède son lot et son monument devient imposant, porteur de toutes les qualifications et vertus du défunt, comme un prolongement de son être. Ce qui compte désormais est de laisser une trace, de survivre dans la mémoire des vivants. Il s'agit du désir de possession et de conservation dont nous parlons précédemment[2]. Le cimetière devient instrument de diffusion des nouvelles valeurs bourgeoises. Dans un sens, ce nouveau type de monument bavard, démonstratif, grandiloquent parfois, est lui aussi un palliatif à l'angoisse suscitée par la mort. Il donne l'impression que l'existence se continue, que les morts ne sont qu'endormis. (Le mot " mort " commence d'ailleurs à cette époque à se faire de plus en plus discret, au profit du terme de " sommeil ", que ce soit dans les oraisons ou sur les tombes.)

La bourgeoisie poursuit donc un double objectif : diffuser ses valeurs dans un domaine où le temps n'a pas de prise, et, par ce biais, asseoir son pouvoir et lui permettre de s'exprimer concrètement et éternellement dans le cimetière, au travers de monuments imposants qui mettent en évidence une forte ségrégation sociale.

La bourgeoisie a pris la mort en charge, a tenté de l'apprivoiser et de la maîtriser en érigeant ces monuments éternels. Pourtant, la mort reste crainte plus que jamais, contrainte pressante qui à tout moment peut s'opposer au devenir de l'être. On retrouve encore le couple peur/pouvoir.

Malheureusement, la prise du pouvoir est indissociable de la peur de le perdre.

L'étude spatiale du cimetière, c'est-à-dire l'observation de son actuelle localisation, des principes et des contingences historiques qui modifièrent sa situation selon les époques, et son organisation interne, sont autant de sources d'informations pour comprendre l'évolution de la société, en fonction des valeurs qu'elle se donne. Déterminer les motivations qui forment les mentalités est une chose complexe relevant d'un ensemble systémique imbriquant l'histoire à des réalités géographiques, sociologiques etc. Le devenir du cimetière semble obéir pour beaucoup à des facteurs structurels ; en l'occurrence, on découvre que les changements intervenant dans cet espace sacré sont liés à des phénomènes

[2] Partie I.

externes comme la composition de la population, l'adaptation d'idéologies à un contexte particulier.

L'étude des différentes localisations des cimetières montre que celles-ci obéissent à des motivations profondes dont la société n'a pas nécessairement conscience au moment où les changements se produisent. On retrouve constamment l'imbrication de la peur et du pouvoir. Les peurs qu'il suscite ne sont pas inhérentes au cimetière : elles découlent du glissement des mentalités à une époque où les valeurs changent imperceptiblement, plaçant l'homme comme valeur centrale, et la possession comme moyen d'affirmer son humanité. C'est le premier pas franchi vers une société moderne qui veut maîtriser son devenir. Conjointement se développe la nécessité de contrôler l'espace, comme instrument de pouvoir et d'affirmation de soi. Le lieu qu'une classe s'approprie la situe dans une hiérarchie et lui permet d'étendre les valeurs qui assurent sa survie. Le terme " classe " est à prendre ici de façon très générale ; il s'agit d'une petite partie de la population détenant un pouvoir territorial, économique...

Par ailleurs, l'organisation interne du cimetière, replacée dans le contexte historique adéquat, nous révèle la composition de la population, ethnique et religieuse, mais également témoigne des mutations d'une société, mutations qui transcendent les confessions et les origines.

On peut donc lire non seulement l'interpénétration des cultures, mais aussi de façon plus générale, l'évolution des mentalités face à la mort, d'un désintérêt marqué au XXe siècle à un regain d'attention ces dernières années (malgré la courbe exponentielle des incinérations). On voit aussi des évolutions d'intensité différente, pour le même phénomène observé, en ville et à la campagne. Les constantes observées dans les cimetières depuis la deuxième moitié du XXe siècle sont l'expression d'une uniformisation grandissante, à une échelle locale, certes, mais néanmoins génératrice de valeurs qui tendent à devenir uniques pour une société pourtant d'origine composite.

2. La composante sociale

a). Au XIXe siècle

Le cimetière et les représentations symboliques qui apparaissent sur les tombes sont témoins de la religion du défunt, mais également de son statut social. Plus que des symboles au sens strict du terme, c'est alors le type de monument, le choix de l'épitaphe qui sont porteurs de sens. La lecture sociale peut se faire de façon évidente jusqu'au début du XXe siècle, après quoi les suppositions que l'on peut faire quand à l'origine du défunt sont sujettes à de nombreux réajustements, dictés par les nouvelles attitudes face à la mort, fruits d'une société en pleine évolution.

Au XIXe siècle, avec l'avènement de la culture bourgeoise se dessine un nouveau type de relation à la mort, et conséquemment une nouvelle forme de cimetières.
Le sentiment d'être au-dessus de la masse qui préside à l'idéologie bourgeoise s'exprime de façon probante dans le paysage de la mort. Les stèles s'élèvent et se nomment, décrivent ce que fut le défunt, quelles étaient ses aspirations, le pérennisent dans une éternité sans faille où l'existant se mue en un objet dévolu au culte du souvenir. La pierre tombale devient littéralement le prolongement de l'être, ce qui annonce une réelle rupture par rapport aux siècles précédents caractérisés par l'anonymat des sépultures. La croyance en Dieu reste présente, mais elle se teinte de matérialisme ; la perspective de remettre son destin entre les mains de Dieu ne suffit plus ; il faut s'assurer de le remettre également entre les mains des générations à venir dont le rôle sera d'entretenir la mémoire. Il faut affirmer ses possessions jusque dans la mort. Les écarts se créent donc dans le cimetière entre les stèles modestes et les monuments importants, qui se caractérisent par leur taille, leur forme (souvent des obélisques ou des monuments de forme néo-classique, à la mode au XIXe), et la longueur et le contenu des épitaphes. Dans celles-ci, il est souvent fait mention du titre s'il y a lieu, de la profession, parfois des causes de mort, souvent des qualités du regretté disparu.) Les femmes sont toujours l'épouse ou la fille de tel ou tel illustre personnage. De fait, à cette époque, la femme n'existe pas réellement en tant qu'individu dans le cimetière ; elle se définit systématiquement par rapport à un homme. Elle peut être utilisée en tant

qu'allégorie, représentée sous forme de statue, mais là encore, son rôle se borne à mettre l'homme en valeur, dans sa qualité d'époux vertueux ou de bon père de famille.

Tous les éléments symboliques du cimetière sont donc dirigés vers un même idéal ; celui de l'homme de bien, reconnu par ses pairs, vertueux, droit, de bonne origine sociale et fortuné. Les symboles ou les épitaphes varient selon qu'il s'agit d'un colonel en retraite ou d'un juriste, mais le message reste le même.

Parallèlement se tisse autour de ces monuments un filet de tombes discrètes dont la modestie contraste avec la grandiloquence de certains monuments. Leur taille n'excède souvent pas 1,20 mètre, et l'épitaphe est moins chargée, quoiqu'on puisse y trouver des indications sur les causes du décès par exemple. Le plus souvent, les tombes les plus ostentatoires se trouvent au bord du chemin, là où elles sont le plus visibles, sur des lots assez vastes. Le prix de ces lots varie naturellement selon l'emplacement et la taille, facteur de forte ségrégation sociale à l'intérieur du cimetière. Le paysage du cimetière s'en trouve marqué dans son organisation : les tombes modestes sont situées en arrière du chemin, tandis que les plus beaux monuments le bordent directement.

Dans les cimetières protestants, nous nous sommes heurtés à une difficulté majeure pour l'interprétation. Le dogme prônant la sobriété, et également un détachement de la sépulture (les Protestants accordent peu d'importance à celle-ci, étant entendu qu'après la mort, le corps ne devient qu'une réalité biologique sans intérêt, et qu'ils ne pratiquent pas le culte des morts, contrairement aux Catholiques pour lesquels ces éléments revêtent une grande importance), les tombes peuvent avoir un caractère modeste qui ne recoupe pas la réalité de leur statut social. Nous avons parfois vu des stèles d'une étonnante modestie appartenir à des familles de notables, comme la famille Douglas au cimetière Mount Hermon, médecins pour la plupart d'entre eux et jouissant d'une réputation importante dans la ville de Québec, enterrés chacun sous une petite pierre ne dépassant pas les 60 cm de hauteur et ne mentionnant que leurs noms et dates.

Toutefois, de tels cas ne sont pas si fréquents, et ce, d'une part parce que l'influence catholique a œuvré dans le sens de l'élévation des stèles et de l'usage de symboles, fussent-ils discrets, et d'autre part parce que la conjoncture du moment a fait en sorte que des considérations sociales l'emportent sur des considérations religieuses. Cela ne veut pas dire

qu'il faut conclure à un affaiblissement de la religion à ce moment, car elle était au contraire bien présente, mais simplement à une adaptation de celle-ci à certaines idéologies qui voyaient le jour en ce siècle.

b). Au XXe siècle

Aujourd'hui, la composante sociale est bien difficile à déterminer, et ce du fait de la conjonction de plusieurs éléments. Tout d'abord l'homogénéisation du paysage de la mort, résultante d'une évolution des idéologies et des mentalités face à la mort, mais aussi de la recomposition sociale du cimetière.

L'homogénéisation du paysage de la mort.

La déprise de la religion qui voit le jour depuis les années 60 au Québec se lit dans tous les cimetières de la région de Québec. Les cimetières les plus récents, fruits d'une délocalisation répondant à un manque de place mais aussi à des impératifs plus « idéologiques» , comme nous l'avons vu, offrent un paysage très uniforme. La déprise de la religion n'est pas seule en cause : le désintérêt pour la mort est aussi un facteur de banalisation des stèles. D'ailleurs, cet apparent désintérêt cache une angoisse qui contribue à faire de la mort ce qu'elle est aujourd'hui : un de nos plus grands tabous. Notre système de valeurs nous laisse dans la totale incapacité de gérer la finitude ontologique, ce qui nous pousse à la diminuer, à la cacher, à tenter de la faire disparaître. C'est pourquoi les cimetières se localisent de plus en plus à l'extérieur des villes, éventuellement au carrefour de deux autoroutes, comme le cimetière Saint Charles de Québec, en des lieux où l'on passe rapidement, mais où l'on ne s'arrête pas. C'est aussi pourquoi ils sont souvent ceints de hauts murs, cachant leur funeste vocation aux yeux des passants. De fait, l'ensemble des stèles se banalise dramatiquement, banalisation largement favorisée par les entreprises de la mort qui offrent le choix entre quelques couleurs, quelques formes, une croix ou une fleur gravée... On n'a alors d'autre possibilité que de suivre l'uniformisation. Par ailleurs, notre société de consommation nous éduque avec les principes du « tout, tout de suite » et de la capitalisation active. L'économie est parvenue à récupérer la mort à son profit en créant des

entreprises répondant aux besoins des gens trop heureux d'être déchargés de l'organisation des funérailles en ces moments douloureux. Toutefois, libre cours n'est pas laissé aux personnes concernées. D'ailleurs, qui verrait l'intérêt d'un somptueux monument puisqu'il s'agit d'un « investissement à long terme » qui, finalement, ne profite guère aux vivants ? Or, tout investissement s'inscrit dans notre système productiviste, et la mort, grain de sable dans les rouages de la machine en route, contrariant celui-ci, est priée de se faire discrète et muette si possible. Pourtant, depuis une quinzaine d'années, on voit apparaître dans les cimetières de nouveaux types de monuments, parfois très originaux par leur forme où les représentations qu'ils portent gravées. Leur nombre est faible, et presqu'inexistant dans les cimetières urbains, mais leur présence rend compte de la résistance de certaines mentalités à l'uniformisation.

La tentation du mensonge de l'uniformité.

La déprise de la religion et le désintérêt pour la mort ne sont pas seuls responsables de la banalisation du paysage de la mort. Derrière eux se cache un mensonge plus vaste, celui de l'uniformisation sociale. La société cherche à se représenter comme égalitaire, et trouve dans le cimetière l'endroit idéal pour s'affirmer de la sorte, grâce à un paysage unanime qui se fait le reflet de son désir. En un sens, il est exact que les disparités sociales sont moins grandes aujourd'hui qu'au siècle dernier, pourtant, le paysage offert aujourd'hui par le cimetière est un reflet falsifié de la société. Il est l'image qu'elle souhaite se donner d'elle-même. Et ce, pas seulement sur le plan social : toute dérive, toute tentative de dérogation au modèle sont éliminées avant même d'avoir pu s'exprimer. Pourtant, le cimetière n'est pas contrôlé de façon effective. Les gens qui souhaitent élever un monument sont libres de le faire comme bon leur semble, mais ils n'ont d'autre choix que de s'adresser aux entreprises qui monopolisent l'espace de la mort, ce qui réduit leur liberté au choix du catalogue... Le contrôle s'exerce d'ailleurs en amont de ces individus et de ces entreprises ; c'est tout le système selon lequel fonctionne notre société qui s'applique à faire en sorte que les individus ne dérogent pas à leur rôle de consommateur grâce aux médias et à une idéologie de masse qui prend des accents totalitaires[3] ; on s'applique à

[3] Ignacio Ramonet, *Géopolitique du chaos, La tyrannie de la communication.*

limiter les choix afin de ne pas susciter d'idées trop novatrices ou subversives dans la conscience des individus.

La recomposition sociale.

Ce que nous appelons un peu abusivement recomposition sociale recouvre la réalité d'un revirement radical dans l'expressionnisme des tombes par rapport au siècle dernier. Le temps où les tombes monumentales et onéreuses étaient l'apanage des familles riches est révolu. Aujourd'hui, on a pu remarquer que de nombreuses stèles travaillées, d'une forme élaborée, ou porteuses d'une statue, d'une gravure, n'étaient pas nécessairement élevées par des familles nanties, au contraire. Ce phénomène est récent et d'avantage présent dans les cimetières ruraux. Naturellement, cela rend difficile une lecture sociale du paysage dans la mesure où l'importance du monument ne dépend plus du statut social. On nous a ainsi parlé, dans le cimetière d'une commune rurale, d'une dame ayant vendu certains de ses biens et s'étant endettée à outrance pour élever une belle stèle à son défunt mari. L'hypothèse suivante est difficile à valider scientifiquement, cependant, il semble qu'à l'issue d'observations tout à fait empiriques, ce genre de monuments plus imposants soient érigés par des familles d'origine plutôt modestes. S'agit-il là de familles restées de tradition plus chrétiennes, ou versées dans d'autres croyances comme il en fleurit sans cesse depuis une trentaine d'années ? Nos classes supérieures ont-elles sombrées dans le rationalisme, et se désintéressent-elles totalement de leur habitat post-mortem ? D'autre part, ce nouveau type de monument apparaît de façon beaucoup plus prononcée dans les communes rurales. La ville est-elle plus déhumanisée, génératrice des valeurs les plus matérialistes ? Et les milieux ruraux plus préservés, encore à l'abri du lieu d'expression privilégié du capitalisme ? Quoi qu'il en soit, le cimetière nous révèle des mentalités différentes entre ville et campagne, pour un paysage de la mort différencié.

II. Interprétation symbolique

Avant de passer à l'interprétation, nous nous devons de débrouiller autant que possible l'écheveau de symboles présents dans le cimetière ; le choix des monuments n'est pas fortuit, ainsi que leur forme, leur matériau, etc. Certains éléments sont liés à des « modes » funéraires qui n'en sont pas moins révélatrices ; elles sont conditionnées par les influences qui traversent une société à un moment donné.

Nous avons donc deux niveaux de lecture : celui du groupe, avec des éléments récurrents qui décrivent la composition de la société et son fonctionnement de façon relativement objective, et celui de l'individu qui nous révèle des aspirations personnelles, et dont le choix de valeurs et de représentations est plus diversifié. L'un et l'autre sont cependant liés dans la mesure où les individus sont le produit de la société qui les voit naître. Pourtant, il importe de conserver ces deux niveaux de lecture afin d'éviter des généralisations abusives, et de conserver à l'être la part de liberté qui lui revient. N'adhérant pas au plus strict déterminisme, nous essayerons de toujours laisser quelque latitude dans l'interprétation, de ne pas enfermer les individus dans un état d'être, chose d'autant plus aisée dans un cimetière où le risque de contestation est à peu près nul. Cette démarche comporte quelques difficultés du fait que le seul matériau que nous possédons est la lecture du paysage du cimetière et que, même en nuançant, le symbole « mouton » fera toujours l'objet d'une même interprétation d'un cimetière l'autre et d'une tombe à l'autre.

Au demeurant, l'objet de notre étude concerne la société, et donc un ensemble d'individus que l'on se doit de rassembler sous l'égide d'un comportement commun. Nous devons donc nécessairement procéder par généralisations, en essayant toutefois de ne pas aliéner l'individu.

Nous essaierons de nous livrer à une lecture dichotomique (religieux / profane) de l'espace, fort de l'interprétation des différents symboles et de leur présence ou absence dans les divers types de cimetières établis (cimetière intégré, cimetière écarté, cimetière isolé). Nous essaierons de dégager l'évolution des symboles (disparition, ou passage d'une symbolique religieuse à une symbolique profane ?) à travers le temps.

1. Éléments pour une lecture symbolique

a). Du danger de la surinterprétation

Il est aisé de dépasser la simple interprétation, de désirer franchir les limites qui séparent l'objet de son sens intrinsèque pour faire de lui un symbole redéfini selon la valeur qu'on rêve de lui donner. La relation de soi à l'objet étudié n'est pas nécessairement dénuée d'implications personnelles. On est facilement tenté de mettre dans l'objet ce que l'on souhaite y voir, et il n'est pas toujours facile de garder une attitude objective. Et ce, pour deux raisons : tout d'abord le désir de voir rentrer l'objet dans le cadre de l'interprétation globale que l'on souhaite faire, mais aussi parce que l'objet ne peut être systématiquement considéré froidement ; il est objet dans la perception du sujet qui l'observe, et donc nécessairement « à la merci » de ce sujet qui projette sur lui ses désirs, ses peurs et ses fantasmes, particulièrement dans un domaine comme celui de la mort que l'on peut difficilement approcher en se départissant de son propre questionnement sur ce thème.

En outre, on peut céder à la tentation de faire des monuments funéraires le support d'interprétations hyperboliques dans lesquelles le défunt pourrait bien ne pas se reconnaître. Encore une fois, la grille qui dicte l'interprétation des symboles, bien qu'objective au départ, court le risque d'être dénaturée par la subjectivité de l'observateur. Les symboles se prêtent à l'analyse en la présence de celui qui en fait usage : de la sorte, ils prennent sens par rapport à son discours. Concernant les tombes, la démarche est malaisée dans la mesure où l'on ne peut se borner qu'à des suppositions, faute d'interlocuteur.

b) Les symboles du protestantisme et du catholicisme

Toutefois, certains symboles prêtent d'avantage à l'interprétation avec un pourcentage d'erreur relativement limité : il s'agit des représentations caractéristiques des religions catholiques ou protestantes.

Les religions protestantes, de par leur volontaire sobriété conformément à leur dogme, érigent des monuments dénués de symboles. Les représentations les plus fréquentes que l'on peut trouver sont des guirlandes de fleurs à vocation discrètement décorative. À l'occasion, sur des tombes datant du XIXe, on trouvera quelques symboles tels des agneaux, le plus souvent pour des enfants, symbolisant l'innocence et la pureté, ou encore le doigt du jugement de Dieu, symbole assez sévère représenté le plus souvent dans un médaillon. Les mains jointes le seront pour la prière en signe de ferveur ou pour illustrer l'union de deux êtres que même la mort ne saurait disjoindre.

Les croix sont rares parmi les Protestants, mais extrêmement fréquentes chez les Anglicans, dont le dogme ressemble beaucoup à celui des Catholiques.

Parmi les diverses religions protestantes, il est difficile de faire des distinctions au sujet de l'emploi des symboles. En l'occurrence, le dogme protestant, qui se veut une religion de l'intériorité, s'exprime bien dans le cimetière : chaque personne choisit ses propres symboles en fonction de sa perception de la religion ; les Protestants sont laissés très libres, et ce dans chacune des subdivisions du protestantisme. De fait, on ne saurait dire que le méthodisme fait plus grand usage d'un certain symbole que le presbytérianisme : chaque personne à l'intérieur de son corpus fait ses choix, de la même manière qu'elle entretient sa relation avec Dieu en se passant de médiateur.

Les symboles dont nous avons parlé plus haut (agneau, mains jointes...) se raréfient depuis la seconde moitié du XXe siècle. La sobriété reste de mise et pourtant se mâtine d'éléments profanes sur lesquels nous reviendrons plus loin.

En revanche les représentations symboliques sont très fréquentes chez les catholiques ; les plus courantes sont le blé et la vigne, la Vierge, le Christ, et de nombreuses croix sous des formes diverses. Le symbole joue un rôle important pour les catholiques ; il est, en quelque sorte, un médiateur. Il sert de support à la relation de l'homme à Dieu ; il est un mode d'expression de la croyance, une réalisation pragmatique, une image par laquelle l'individu instaure un contact direct avec son créateur. C'est une façon d'humaniser un concept, de le rendre tangible, mais aussi un palliatif qui permet de proposer du concret pour « fixer » l'abstraction.

Le symbole fournit l'occasion d'affirmer sa foi, et de la rendre accessible en la convertissant en objet visible. Il donne à l'individu un point de repère, fournit un support à l'imagination, rend des abstractions palpables et substantielles.

2. Interprétation des principaux symboles.

a) Influence des courants baroque et romantique sur le paysage funéraire.

On peut identifier la période d'érection d'un monument funéraire grâce à sa forme ou à son matériau. Des « modes » se lisent incontestablement dans le paysage du cimetière. Peut-on évoquer là le reflet de la société, par le choix des formes qui gouvernent une époque ? L'architecture funéraire à Québec apparaît dans la droite lignée européenne, avec cependant quelques spécificités. L'héritage est incontestable, mais les formes architecturales s'autonomisent par rapport à leurs origines européennes. Au XIXe siècle, un des types de monuments les plus récurrents est l'obélisque. Cette forme néo-classique est particulièrement présente dans les cimetières protestants. Elle émerge en Angleterre dans les cimetières-jardins que le XIXe voit naître, entourée de tout le corpus que le courant romantique entraîne. On perçoit avec le recul à quel point l'influence romantique a marqué les esprits autant que le paysage.

Les cimetières-jardins sont la résultante d'une confluence d'éléments ; ils sont certes enfants du romantisme qui propose une nouvelle perception de l'espace et donc un aménagement adéquat, mais aussi de l'anglicanisme. Cet aménagement de l'espace funéraire originaire de Grande-Bretagne se devait de voir le jour sur l'île. Sur le continent, le romantisme prend pied lui aussi, notamment en France, dans un contexte de profondes mutations qui se bâtissent sur les cendres de la Révolution. Toutefois, le paysage continental latin, notamment au niveau des cimetières, reste largement marqué par le baroque. Son origine italienne n'est pas fortuite ; le courant baroque, avec ses effusions de sentiments, sa grandiloquence, ses excès, sied bien une Europe méridionale profondément

catholique. L'église utilise abondamment ce courant, recourrant à la mine d'éléments architecturaux qu'il propose pour réaffirmer son dogme et son pouvoir non seulement sur les esprits mais dans le paysage. Le cimetière n'échappe pas à cette influence, il en est peut-être même un fer de lance dans la mesure où le lieu de la mort se prête merveilleusement à l'emphatique exaltation de la douleur, de la foi, de l'espérance.

L'Europe germanique en revanche, avec son farouche héritage de la Réforme, s'avère être très réceptive au courant romantique qui s'exprime particulièrement en Allemagne.

Les cimetières-jardins sont aussi le fruit d'une société consciente d'elle-même, qui se choisit progressiste, notamment au travers de conception hygiénistes.

Les monuments en hauteur tels l'obélisque s'intègrent bien dans cet univers par leur élégante discrétion, leur classicisme, leur aspiration vers le ciel, le respect d'une nature livrée à elle-même, sans doute un des éléments les plus importants du corpus romantique. Ce thème du jardin comme lieu de mystère, lieu de la transgression, est déjà présent chez Shakespeare et trouve finalement son application spatiale dans le cimetière du XIXe siècle.

En outre, le dénuement, l'absence de symboles sont l'apanage des religions protestantes, et s'accordent bien avec l'omniprésence de la végétation, contrairement au paysage funéraire catholique européen, très figé, paysage de pierre où l'humain et ses créations l'emportent sur la nature.

b) La spécificité de l'armature architecturale des cimetières dans la région de Québec.

Au Québec, si l'architecture funéraire est issue du vieux continent, elle n'en affirme pas moins ses spécificités, dans le contexte unique du « nouveau monde » où ce qui est à construire compte d'avantage que l'héritage européen.

La première particularité du paysage des cimetières québécois est imputable à l'originalité du contexte biculturel. Les interactions entre cultures catholique et protestante sont facilitées par le contexte du pays neuf. Les rancunes et souvenirs amers des luttes religieuses semblent être restés sur le vieux continent. De fait, les communautés

francophones et anglophones sont plus perméables aux influences réciproques, et ce, de façon de plus en plus perceptible au fil des décennies.

Par ailleurs, le paysage québécois est vierge de toute trace baroque et les cimetières catholiques, relativement jeunes par rapport aux cimetières européens, trouvent leur propre identité dans un contexte à l'histoire récente. Au XIXe siècle, la plupart des cimetières se déplacent, soit pour des raisons d'hygiène ou de place (cimetière Saint Matthew à Québec), ou pour des raisons politiques ou économiques (comme le premier cimetière catholique de Saint Jacques de Leeds qui est déplacé lorsqu'on ferme le chemin Craig pour ouvrir une nouvelle route). Les anciens cimetières sont soit simplement détruits (cimetière Saint Joseph près de Lévis), soit abandonnés.

Les nouveaux cimetières qui apparaissent sont localisés en périphérie pour des raisons officielles de gain de place et d'hygiène, mais aussi plus en profondeur pour des raisons stratégiques et idéologiques : la mort commence à devenir indésirable et les mentalités évoluent, au gré des nouvelles valeurs qui traversent la société : propriété, conservation. De fait, les cimetières neufs ne sont pas marqués par le lourd héritage baroque européen qui, même s'il ne concerne que les sections anciennes du cimetière, suffisent à leur donner un caractère particulier.

Ces cimetières québécois catholiques, édifiés sur une terre neuve et libre de tradition vont donc se créer une identité propre. L'innovation n'est bien sûr pas totale, puisque l'héritage n'est pas négligeable.

De fait, de nombreux cimetières catholiques empruntent à la tradition anglo-saxonne le concept de cimetière-jardin. Le cimetière de Lévis, malgré ses larges monuments dont l'appartenance confessionnelle ne fait aucun doute, ressemble fort à un cimetière-jardin avec ses allées damées et sa belle végétation arbustive.

Les cimetières catholiques de Saint Gabriel de Valcartier et de Saint Jacques de Leeds semblent avoir été créés à toutes fins utiles et sans grand souci d'esthétisme.

3. Signification des principales représentations symboliques.

Les pourcentages issus du traitement des données vont nous fournir les moyens d'expliquer l'organisation du cimetière et de replacer dans leur contexte divers symboles et représentations. Nous pourrons de la sorte tirer les conclusions qui s'imposent, et penser l'espace du cimetière tel qu'il se donne à voir aujourd'hui, avec sa longue histoire sociale et les mutations dont il fait l'objet ces dernières années.

a) Les fleurs

Les décors végétaux sur les pierres tombales sont fréquents, même dans les cimetières protestants, car ceux-ci ne sont pas porteurs d'un lourd sens symbolique ; au contraire, ils contribuent à affirmer l'omniprésence de la nature et son primat sur l'homme qui, né de la terre, retourne à la terre.

Les cimetières protestants et anglicans utilisent le décor végétal à 48,3 et 44,4 %. En effet, ceux-ci sont les seuls symboles, encore que le mot soit un peu fort, admis par les confessions protestantes, puisqu'il s'agit là d'une représentation discrète, décorative et ne prêtant pas à une lourde interprétation.

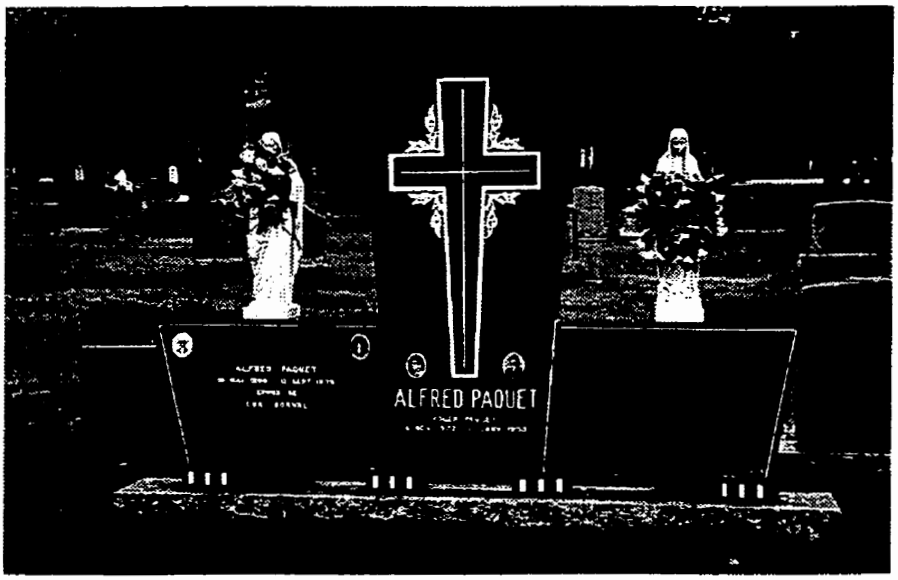
Le Mount Hermon offre moins de décors végétaux, probablement parce que le pourcentage de monuments anciens y est plus important en proportion que dans les cimetières de Saint Gabriel et de Saint Jacques. Or, au XIXe siècle, les tombes protestantes et anglicanes étaient plus austères. Certes plus hautes, plus imposantes et bavardes, elles ne se caractérisaient pourtant pas par des représentations décoratives, considérées certainement par le goût de l'époque comme superflues. Le très faible taux de fleurs dans le cimetière méthodiste de Leeds, très ancien lui aussi, participe de la même dynamique. Par contre, le cimetière de l'Église Unie, très récent (il ouvre en 1925), offre largement prise à la mode contemporaine désirant ériger des tombes esthétiques. Ajoutons à cela l'influence catholique francophone très présente à Saint Gabriel, et la proportion de 83,3 % de décors végétaux dans ce cimetière s'explique aisément.

La présence de vraies fleurs est donc relativement fréquente dans les cimetières protestants bien que le culte des morts ne soit pas pratiqué. Les vivants doivent honorer leurs morts dans le souvenir, mais ne sauraient « commercer » avec eux. Au XIXe siècle pourtant, les familles avaient coutume d'effectuer de longs trajets pour passer une partie de la journée dominicale auprès de leurs disparus. Devait-on voir là un rite à caractère plus social que religieux ? Est-ce l'influence des Catholiques qui pousse les Protestants à visiter les sépultures de leurs morts ? En tout cas, cette pratique disparaît avec le XXe siècle et prouve en quelque sorte l'adéquation de la religion protestante à notre société contemporaine, encline à se débarrasser de ses morts dans l'anonymat et la discrétion.

En revanche, le culte des morts pratiqués par les Catholiques fait de leurs cimetières des lieux plus fleuris (62% des tombes catholiques sont fleuries). Toutefois, la quantité de fleurs fraîches diminue de plus en plus au profit des fleurs en plastique. Ce geste de poser de fausses fleurs sur une tombe est extrêmement révélateur de la relation paradoxale qui se tisse aujourd'hui entre les vivants et les morts : je veux t'abandonner, mais je ne veux pas que cela se voie. La culpabilité du vivant qui laisse ses morts seuls s'atténue grâce à la présence des fleurs qui offrent l'image d'une tombe visitée et entretenue, et d'une relation de fidélité voire de dévouement. La conscience allégée, les vivants quittent le cimetière définitivement, laissant les morts exister entre eux. Autrefois, les visites et l'érection de beaux monuments reflétaient les luttes de pouvoir et d'importance des vivants. Aujourd'hui, les morts sont livrés à eux-mêmes et entretiennent un discours autonome qui se lit aisément dans le cimetière, où l'on voit les mêmes luttes se

dessiner, avec moins de conviction, c'est vrai, mais sans le secours des vivants qui se sont désengagés.

b) La croix



Les croix sont un symbole catholique par excellence. Les Protestants l'utilisent peu, et, lorsque c'est le cas, la croix est nue. Un pasteur de l'Église Réformée de France que nous avons rencontré s'affirme « choqué » par la présence des crucifix dans les églises catholiques : « On rentre dans l'église, et la première chose qu'on voit, c'est un corps mort, image de souffrance... Vous trouvez ça gai, vous ? »

Pas de croix donc parmi les religions protestantes. Peut-être peut-on voir là aussi le souvenir des guerres de religions : la croix est un symbole catholique et les persécutions dont les Protestants ont fait l'objet ont modelé leur tradition qui ne pouvait naturellement pas reprendre ce symbole.

Pour les Anglicans (proches du dogme catholique) comme pour les Catholiques (71,5% de croix parmi leurs cimetières), la croix est omniprésente. Croix inclinée, elle est image de douleur et d'abnégation, rappelant le Christ portant sa croix avant la crucifixion. En extrapolant, on peut voir dans la croix l'image de l'homme, par sa forme d'abord, mais aussi par la composante symbolique qui la lie au martyre (et à la gloire) du Christ rédempteur. Si l'on se réfère au dogme catholique et à la promesse de Résurrection, on peut comprendre le rôle de la croix sur la sépulture, -image de l'homme qui se tient *debout*,

presque « vivant » en l'attente de la Résurrection-. La croix couchée représentée sur une dalle ou un caveau figurera plutôt le sommeil, élément extrêmement récurrent dans tous les cimetières, sorte d'alternative, de repos transitoire avant la Résurrection finale.

On pourra s'étonner de trouver un pourcentage supérieur de croix dans les cimetières protestants plutôt que chez les Anglicans dans notre échantillonnage. On peut imputer cela à l'influence catholique dans la paroisse de Saint Gabriel de Valcartier, où les confessions protestantes et catholique cohabitent durant un certain temps. Par ailleurs, le pourcentage élevé de croix au Mount Hermon est dû à sa composition majoritairement anglicane.

c) Les représentations

Celles-ci sont propres à la tradition catholique. Le blé et la vigne, figurant le pain et le vin, (la dernière cène) sont des symboles fréquents. Le Christ revient fréquemment sur les pierres ; Christ en gloire, en portrait ou en pied... Les années 1960 et 70 voient une prolifération de représentations du Christ sur les sépultures. La Vierge Marie est également présente, parfois sous forme de petite statuette posée sur le rebord de la stèle.

Les agneaux, symboles de pureté et d'innocence caractérisent souvent les tombes des enfants. C'est un des seuls symboles présent chez les Protestants, qui préfèrent le plus souvent des extraits de psaumes.

Enfin la statuaire est un élément plus rare mais plus remarquable. Peu de statues sont élevées après 1920. Plus fréquentes dans les cimetières catholiques (Lévis, Saint Gabriel), on en retrouve toutefois certaines dans les cimetières protestants comme le cimetière Mount Hermon qui en compte trois, représentations marginales peu en adéquation avec l'esprit du protestantisme.

Les statues représentent habituellement des femmes, à part un Christ portant sa croix qui se trouve à Lévis. La femme est à la fois l'image de la victime, mais aussi de l'espérance, et parfois l'allégorie de la mort. Peut-être donne t-elle à la mort une couleur plus rassurante, maternelle et chaleureuse[4]. En outre, le rôle de la femme, (toujours au service de l'homme dans des cas semblables) est soit de pleurer éternellement le disparu et d'en faire son éloge, soit de se faire l'image d'un devenir plein d'espoir, « chavirant de voyages »[5], comme cette femme au cimetière Mount Hermon qui s'appuie sur une ancre et porte son regard au loin.

d) Les anges

Il s'agit plutôt d'angelots. Si l'ange est une représentation baroque par excellence sous sa forme adulte, lourde de sens et de méditations, l'angelot, petit enfant potelé doté d'une paire d'ailes, est porteur d'une signification beaucoup plus basique. On en trouve quelques-uns dans le cimetière Mount Hermon, mais ils sont présents en général dans les cimetières catholiques, et systématiquement sur des tombes d'enfants. L'angelot est l'allégorie de l'enfant mort. Cette angélisation du disparu est un processus fréquent dans de tels cas ; il permet de remplacer l'intolérable équation « né pour mourir » par la plus rassurante « né pour être ange ». On peut ainsi chercher quelque réconfort dans la perspective de l'enfant « élu », qui s'en va dans les limbes auréolé de lumière. L'enfant-ange apparaît touché par la grâce, éternelle image de pureté dont l'innocence reste intacte.

e). Les symboles religieux

[4] « Songez combien plus proche de la mort est la vie, cette tiédeur, que du soleil et de ses milliards de degrés centigrades ! » Francis Ponge, *Pièces*, Poésie Gallimard, 1962, p. 145.
[5] Jean-Claude Renard, *Cantiques pour des pays perdus*, Laffont, 1947, p. 86.

Les symboles religieux sont présents sur 14,6 % des tombes catholiques, contre 5,1 % pour l'ensemble des cimetières protestants et anglicans. Ce taux apparaît faible pour la religion catholique, mais il est l'illustration de la déprise du christianisme au XXe siècle. La proportion dans les cimetières protestants et anglicans ne surprend pas dans la mesure où l'on sait que ces religions issues de la Réforme déconsidèrent toute forme de symbole.

f). Les prières

Les prières pour l'ensemble des cimetières catholiques sont présentes sur 11,2 % des stèles, mais sur 21,3 % des tombes en milieu catholique rural.

En revanche, pour les religions protestantes et anglicanes, il s'agit de 34 %. Ceci s'explique par l'habitude protestante d'écrire dans l'épitaphe des extraits de la Bible, souvent des psaumes. Ceux-ci expriment une perception de la religion différente, fondée sur le contact direct entre Dieu et les hommes, par le biais d'un seul médiateur : la Bible. Les Catholiques en revanche ont traditionnellement laissé une large place à l'interprétation offerte par les hommes d'église. L'utilisation de symboles, de représentations, traduisent cette propension à recourir à des médiateurs entre le monde céleste et le monde terrestre.

g). Les monuments récents[6]

La présence importante de monuments récents parmi les cimetières catholiques s'explique par la composition de la population majoritairement francophone. Il s'agit de 29,3 %, contre 9,2 % dans les cimetières anglicans et protestants.

Notons le pourcentage très élevé de monuments contemporains dans le cimetière catholique de Saint Jacques de Leeds : 50 %. Ceci est dû à sa création récente.

Comme nous l'avons vu sur le graphique, on observe une progression exponentielle de larges stèles basses ; il s'agit là de monuments souvent imposants, peu élevés mais très longs, plus « telluriques » que les lames verticales. Même s'ils sont discrets dans leur

[6] Cf : annexe E.

épitaphe ou dans leur ornement, ils témoignent d'un investissement des vivants pour leurs morts.

h). Les stèles modernes

Les stèles modernes, faisant preuve d'un désir évident de se singulariser, se trouvent presqu'exclusivement dans les cimetières catholiques. Il s'agit de 6,6 % des tombes à Lévis, de 11,4 % à Saint Gabriel, et de 25 % à Saint Jacques de Leeds.

Ces pourcentages très divers sont extrêmement révélateurs des mentalités contemporaines qui s'expriment dans le cimetière. À Lévis, le taux de stèles moderne est faible, et ce ne sont que des monuments assez marginaux par rapport à l'ensemble. Ceci s'explique en partie par la diversité chronologique établie dans les cimetières. Notre étude étant diachronique, un phénomène apparu depuis seulement une vingtaine d'années ne saurait se lire clairement dans le paysage du cimetière, en raison de la faible proportion de stèles par rapport à l'ensemble qu'il peut concerner. Par contre, le cimetière de Leeds étant plus récent, la proportion de tombes récentes est plus grande, donc le taux de stèles porteuses d'indicateurs particuliers plus important.

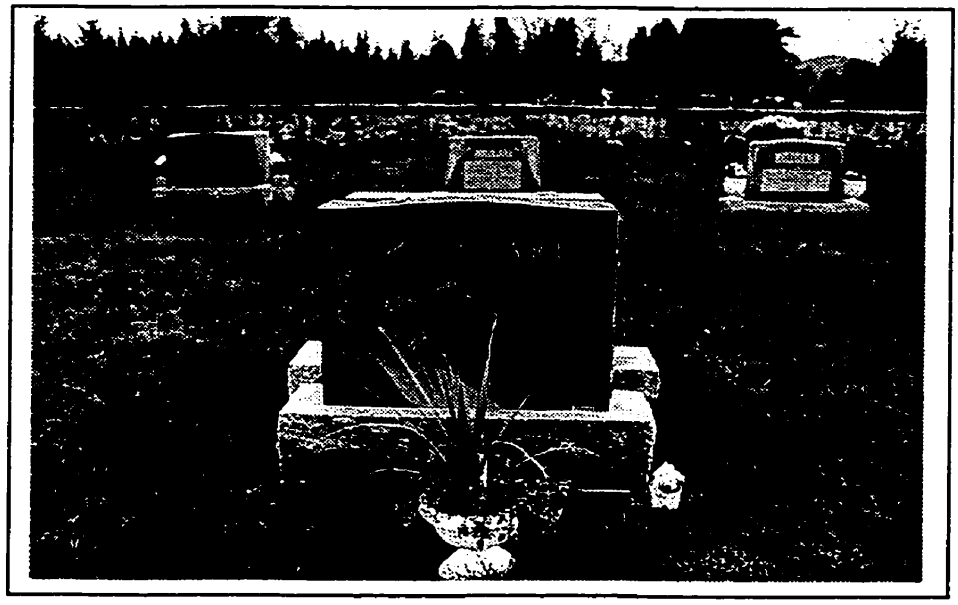
Toutefois, cette raison n'est pas seule en cause. On peut invoquer la diversité des mentalités entre le milieu urbain et le milieu rural. Dans ce dernier, les pratiques religieuses sont encore effectives, bien davantage qu'en milieu urbain où les mutations sociales et économiques récentes ont largement favorisé la déprise religieuse.

On peut donc voir à Saint Jacques de Leeds un regain d'intérêt pour la sépulture ; entendons par là que de nombreuses personnes sont prêtes à investir pour posséder une jolie tombe, ce qui témoigne de leur croyance en une instance supérieure qui les incite à ne pas se débarrasser de leurs morts sans égards particuliers. Nous ne pourrions affirmer qu'il s'agit là d'un retour du catholicisme, tant ces tombes modernes semblent s'éloigner de celui-ci. D'autres valeurs ont pris la place des valeurs traditionnelles, et les représentations s'en ressentent : elles sont beaucoup plus individualistes, mettant l'accent sur ce que fut le défunt, affirmant sa personnalité dans le monument. Ces tombes souvent font montre d'une architecture déstructurée, profondément moderne, ce qui les rend remarquables dans le

paysage aplati et uniforme du cimetière contemporain. Doit-on voir là le désir de s'affirmer dans son être, lassé d'exister dans une société banalisée et normative ?

Le fait est que le monument funéraire, pourvu qu'on en ait les moyens, peut laisser libre cours à toute originalité, à toute incongruité. Le respect voulu par l'endroit, la distance silencieuse qui sépare les morts des vivants dans le cimetière permet à l'individualité de s'exprimer en sécurité : nul risque de rencontrer une levée de bouclier ou un jugement incisif. La mort protège l'individu : on évite de se moquer des morts, par respect, et par crainte, qu'on l'admette ou non. Si la société a tendance à « couper les têtes qui dépassent », elle laisse ses morts en paix, les croyant un peu hâtivement incapables de s'exprimer. Pourtant, c'est un fait avéré que les monuments, après un long silence, reprennent lentement la parole, discrètement, en essayant de trouver leur place, en dénonçant doucement la société qui les met à l'écart et croie pouvoir les empêcher de vivre au nom de son matérialisme athée.

i). Les nouvelles représentations



Depuis une vingtaine d'années se dessine un genre de représentation funéraire tout à fait novateur. Il s'agit de paysages, souvent comprenant un cours d'eau, des arbres ou des montagnes... Parfois un couple est intégré à l'image. Le symbolisme porté par ces images déroge totalement au modèle chrétien et ressemble davantage aux philosophies orientalistes. Même si on peut trouver des points communs à l'un et à l'autre, les modes d'expressions diffèrent considérablement. L'eau qui coule est symbole de vie, les arbres qui s'élèvent vers le ciel évoquent une instance supérieure, la montagne, la force et la sagesse. Du tout se dégage une

profonde sérénité. Ce « retour » de la représentation est sans doute lié à la montée exponentielle du bouddhisme et des philosophies orientales qui s'adaptent à l'environnement de tradition chrétienne, et donc viennent s'exprimer dans les cimetières ! Ceci montre que malgré la déprise des religions traditionnelles, qui ne semblent plus répondre aux demandes des gens, le besoin de se référer à une instance supérieure, de sacraliser certaines choses (comme l'amour du couple) restent bien présents, et sont même grandissants. Notre société est prompte à diffuser un nouveau système de valeurs fondé sur le capitalisme, la productivité, la consommation de masse. Celui-ci commence à faire preuve de ses limites et la déréliction dans laquelle sont laissés les gens les pousse à chercher ailleurs des éléments de sacralité qui sauraient transcender ce quotidien matérialiste et abrutissant. Regain de spiritualité, d'intérêt pour la mort (à laquelle les philosophies orientales accordent une large place) ? Il est encore tôt pour se prononcer car ces nouvelles représentations ne sont encore présentes que sur un pourcentage faible des sépultures, et la montée de l'incinération contredit ce processus. Pourtant, une évolution croissante de ce phénomène est visible sur les dernières années.

Après le long silence des pierres tombales intervient un autre discours qui n'est plus lié à la religion cette fois mais se fait très personnel. Il s'agit de représentations évoquant le disparu. Au cimetière de Lévis, des chaussons de danse et un ours en peluche sur la tombe d'une fillette. À Saint Jacques de Leeds, une tronçonneuse, et, plus loin, une moto. Ces représentations témoignent d'un regain d'importance donné aux morts. On les débâillonne. Et leur objet n'est plus d'exprimer leur espoir ou leur religion, mais leur propre individualité. Cela témoigne peut-être, dans une société de masse où l'anonymat est roi, du désir d'affirmer son identité, de crier son existence. Le monde a voulu faire de moi un petit maillon dans la chaîne ? Aujourd'hui, je suis mort et je vais clamer éternellement mon individualité. Le monument, comme au XIXe siècle, redevient le prolongement de l'être, même si les motivations des protagonistes sont différentes. Si j'affirme ce que j'étais dans ma pierre tombale, je gagne une dimension d'existence hors du temps, et rien ni personne ne pourra plus m'atteindre.

Ces symboles profanes occupent 6,9 % des tombes catholiques, mais 14,9 % des sépultures catholiques en milieu rural, ce qui confirme ce que nous avons dit

précédemment : les milieux ruraux semblent accorder plus d'importance à la sépulture, et cherchent à la rendre attrayante, parlante.

On retrouve également ce type de représentations dans les cimetières protestants ruraux (9,7 %) et anglicans ruraux (5,5 %). Par contre, ce type de symboles profanes est pour ainsi dire absent du Mount Hermon. Deux raisons à cela : son ancienneté, qui fait des tombes récentes une proportion noyée dans l'ensemble, et sa position urbaine, dans laquelle ce renouvellement de la religion est moins sensible.

On peut s'étonner de voir de tels symboles fleurir aussi dans les cimetières protestants. En effet, dans les cimetières catholiques, le symbole a glissé du sacré vers le profane ; tandis que dans les religions protestantes, on passe d'une anémie de symboles aux symboles profanes. Ceci s'explique par le fait que c'est toute la chrétienté qui est touchée par la déprise de religion, et pas seulement le catholicisme. La désacralisation laisse donc le champ ouvert dans les confessions protestantes pour l'expression de nouvelles religions, mélange de croyances traditionnelles et de philosophies plus récentes. Il semble que les croyants, loin d'adhérer corps et âme à une religion unique, prennent deci-delà des éléments en lesquels ils se reconnaissent. À l'heure où l'on prône la diversité culturelle, les différentes croyances se diffusent et chacun est libre de s'attacher à la culture qui lui plaît. On ne peut certes faire abstraction de sa culture d'origine et de son éducation ; mais les médias, et notamment internet, permettent de diffuser des idées et des modes qui autrefois étaient réduites à un espace restreint.

j). Les mentions personnelles

Les mentions personnelles sont peu présentes dans les cimetières catholiques (6 %), qui préfèrent l'usage de représentations. Par contre, les cimetières protestants en comptent sur 24,7 % de leurs monuments, l'écrasante majorité allant au cimetière Mount Hermon. De fait, ces mentions sont le plus souvent celles de la profession, des causes du décès... Ces choses se lisaient fréquemment au XIXe siècle.

Dans les cimetières catholiques ruraux, ces mentions représentent tout de même 12,7 %. On peut se douter que dans ce cas, les mentions ne sont pas celles courantes au XIXe siècle, mais sont plutôt des mentions plus récentes comme des poèmes, des paroles

de chansons, etc. Cette tendance est à mettre en relation avec la croissance du taux de symboles profanes et de monuments modernes.

L'étude de notre échantillonnage nous permet donc de tirer de nombreuses conclusions. La déprise de la religion n'est plus à démontrer ; elle est visible dans le temps long à l'intérieur du cimetière par l'abaissement des stèles, leur mutisme après la deuxième moitié du XX e siècle, la déperdition de la symbolique funéraire. Toutefois, une nouvelle tendance se dessine, encore naissante, mais qui s'affirme au fil des années ; ce sont ces stèles modernes, qui s'expriment tant dans leur architecture que dans les représentations qu'elles portent gravées, ou dans des épitaphes à valeur plus personnelle.

Ces stèles sont la vivante expression d'une contestation. Peut-être procèdent-elles d'un désir de se distinguer, de s'élever au-dessus de la masse, par l'érection d'un monument remarquable par sa taille ou son allure, surtout dans un petit village comme Leeds qui ne compte que 800 habitants. Toutefois, ce n'est pas cette hypothèse que nous serions porté à retenir dans la mesure où ce besoin de reconnaissance sociale, s'il existe, va plutôt se manifester dans des possessions matérielles telles qu'une maison, une voiture... Le cimetière n'est plus le lieu privilégié de l'expression d'un statut social qu'il était au XIXe siècle, puisqu'il se trouve plutôt déserté aujourd'hui, la proportion des incinérations augmentant, et le culte des morts s'étiolant.

Le cimetière deviendrait plutôt le lieu d'expressions de croyances religieuses éventuellement novatrices, retrouvant de la sorte une mission plus conforme à sa fonction première. Ce qui prime dans l'expression du sentiment religieux n'est plus la confession qu'il soutient mais la nécessité pressante de donner un sens à la mort, en l'insérant dans une dynamique spirituelle par rapport à laquelle elle puisse trouver sa place.

Par ailleurs, la religion catholique, même si elle est encore dominante en particulier dans les milieux ruraux, ne répond plus de façon satisfaisante aux demandes d'une population prise dans les mailles d'un monde matérialiste qui étend ses valeurs fondées sur le profit à tous les domaines de l'existence. Le catholicisme, malgré ses efforts pour se moderniser et se rapprocher des fidèles, semble rester dans les mentalités une doctrine quelque peu obtuse et mal adaptée à la vie quotidienne. Nombreux sont ceux qui, cherchant encore à croire, à vivre une spiritualité qui aide à supporter leur existence, vont se mettre en quête de quelque chose de neuf, quelque chose qui n'aurait rien à voir avec le monde occidental, capitaliste et matérialiste, quelque chose de dissocié de ce monde qui nous voit naître et auquel le catholicisme se trouve associé malgré lui. C'est la raison pour laquelle de nombreuses personnes se tournent vers des philosophies orientales, encore à l'abri du monde occidental.

En outre, la croyance en l'au-delà, qui devient indépendante de la croyance en Dieu, grandit et mêle sciences occultes et spiritisme à un fond de dogme chrétien. Le paranormal se développe corrélativement aux sciences exactes, qui, malgré leur prétention globalisante, ne peuvent répondre aux questionnements fondamentaux tels que celui qui concerne la mort. La quête d'immortalité qui ne cesse d'agiter l'homme est profondément irrationnelle, et celui-ci reste réticent à voir dans la mort une irréparable finitude. Il lui faut donc trouver des solutions de rechange, un moyen d'investir la mort, de lui donner un sens dans un ensemble spirituel.

4. Continuité et discontinuité de la symbolique funéraire

Nous nous trouvons en présence de deux dimensions inhérentes au fait symbolique. La première est son évolution quantitative : d'un nombre élevé d'éléments symboliques au XIXe, nous passons au XXe à une amnésie du symbole, qui semble pourtant réapparaître sur une période récente. La seconde dimension est qualitative : la nature du symbole se transforme, passant de l'aire sacrée au domaine profane.

a). Perméabilité du religieux et du profane

La première difficulté qui se pose consiste à déterminer les limites qui séparent le religieux du profane. Strictement parlant, on pourrait qualifier de religieux tous les symboles issus des textes sacrés. Mais ceux-ci ont fini par pénétrer la culture de façon drastique, au point qu'ils sont parfois sortis de leur contexte, voire liés à d'autres référents, pour le sens commun. Ainsi, la représentation de l'oiseau sur un monument peut rappeler la colombe et son rameau d'olivier. Mais celle-ci prend récemment un sens tout autre : elle est symbole de la paix universelle, presqu'indépendamment de son origine biblique. Cette forte connotation de la colombe s'est parfaitement affranchie de son sens premier pour prétendre devenir un symbole universel, transcendant religions et cultures. Mais l'oiseau, c'est aussi la joie de vivre (le pinson), l'insouciance, le printemps, voire l'amour, le tout étant lié dans l'imagerie commune, et fortement ancré en partie grâce à des contes ou des dessins animés.

Dans notre échantillonnage se trouve une sépulture (MacBain, n.19, cimetière presbytérien de Saint Gabriel) porteuse de deux oiseaux et d'une branche d'arbre. Cette représentation exclut d'emblée la colombe biblique. Dans le cas où un seul oiseau est gravé, le doute est toujours permis sur le sens à donner. De même, que penser du livre, ouvert le plus souvent, présent sur quelques sépultures ? Est-ce la Bible, ou plus vaguement le livre de la vie, ce qui sous-entend éventuellement la notion de destin, contraire au dogme chrétien (si dieu a fait les hommes libres, et malgré tout le paradoxe de cette assertion) ?

À l'inverse, de nombreux symboles qu'on qualifierait au premier abord de profane revêtent une dimension sacrée indépendante du dogme chrétien. Un symbole peut être investi d'un sens sacré, confinant aux limites du religieux, sans pourtant se référer aux représentations classiques. La mise à distance du cimetière permit sans doute un élargissement de l'aire sacrée, évolution confirmée par les mutations de l'Église qui tend à s'ouvrir, développant une vocation œcuménique qui lui était étrangère au XIXe siècle.

La dimension profane n'est donc pas incompatible avec une certaine sacralité, et il serait peut-être plus juste parfois de parler de représentations classiques par opposition aux nouvelles représentations. Toutefois, par commodité, nous garderons le couple religieux / profane, en restant conscient de la perméabilité de ces deux concepts.

b). Continuité de la dimension symbolique dans l'espace funéraire.

Il y a certes discontinuité dans la quantité de symboles ; des années 1940 aux années 60-80, les tombes se font muettes et semblent se proposer comme objets dénudés, fidèles à leur vocation première, sans proposer de double-lecture, sans dialogue aucun. Aujourd'hui, le discours semble timidement reprendre, encore que sur un nombre limité mais augmentant de monuments. Corrélativement, on assiste à un glissement de la symbolique religieuse vers une symbolique plus profane. Malgré l'évolution de nature, on peut lire une certaine continuité dans le fait symbolique. Les représentations évoluent, de même que les mentalités, mais les besoins exprimés restent les mêmes. Le questionnement originel se maintient, d'autant plus que la réponse se fait toujours attendre. Devant cette angoisse métaphysique, on hésite, on tâtonne, on invoque telle ou telle image, tel Dieu, telle muse, afin d'intégrer la mort dans un ensemble de signes qui la rendrait plus humaine, plus rassurante. Le besoin viscéral de *signifier* la mort est presqu'inaliénable. C'est pourquoi on ne saurait penser sérieusement à ne complète déritualisation, même si les apparences sont contre nous. Ce qui se montre aujourd'hui triste et nu s'éclairera peut-être plus tard d'une symbolique, où la mort prendrait un sens nouveau en adéquation avec l'état du monde. Malgré la discontinuité quantitative et l'évolution qualitative, on peut lire dans le fait symbolique une continuité indéfectible qui reflète avec justesse la permanence de la nature humaine. La nouvelle appréhension de la mort donne lieu à un nouveau système symbolique adapté à la perception contemporaine. Notre étude a permis d'établir un retour de l'expressionnisme funéraire : celui-ci va de pair avec une conception novatrice de la mort, qui se trouve corroborée par la prolifération de livres la prenant pour sujet. Ceux-ci sont de nature plus perceptive, conformes au nouveau roman, tranchant avec la distance autrefois établie avec cette thématique, traitée le plus souvent de façon objective, analytique ou philosophique. La littérature contemporaine met en valeur l'individu et son vécu des choses, intimisme convaincu de la nécessité de porter un regard subjectif sur le monde. Citons pour mémoire quelques ouvrages de ce type récemment parus : « Deuils cannibales et mélancoliques », de Catherine Mavrikakis, éd. Trois, « La nuit fait semblant de mourir », de Lyne Richard, au Loup de Gouttière, « Orbitor », de Mircea Cartarescu, chez Denoël et d'ailleurs... Ceci peut nous conforter dans l'idée que la mort ne reste pas lettre morte et

suscite un questionnement neuf –ou du moins nouvellement formulé-, comme nous l'avons parfois vu exprimé dans les cimetières. La mort peut-être ne disparaît-elle pas autant de notre société contemporaine qu'on veut bien le dire : au contraire, elle revient, appréhendée différemment, dite autrement, porteuse d'un sens à déterminer. Le cimetière est l'expression spatiale de cette tendance contemporaine.

Pour l'appréhension de la mort comme pour les symboles présents dans le paysage funéraire, il ne s'agit que d'une continuité protéiforme. Le même sentiment évolue, se transforme, donnant ainsi lieu à des représentations différentes. L'écriture change de style, les sépultures de forme, mais la mort, elle, reste inaliénable.

c). L'expression spatiale du symbolisme[7]

Comme nous venons de le montrer, le symbolisme présent dans le cimetière est l'image tangible de l'évolution de la perception de la finitude. Or ce symbolisme prend lui aussi diverses formes, en fonction de son lieu d'expression. La typologie précédemment établie va se révéler pertinente pour caractériser la répartition spatiale des différents symboles. Il se trouve que cette typologie recoupe les classifications établies pour nos graphiques, à savoir « catholique urbain », « catholique rural ». Dans la première catégorie sont comptabilisés les cimetières de Lévis, Saint Romuald et Saint David (soit le type « cimetière fonctionnel »), et dans la seconde les cimetières catholiques de Saint Gabriel et de Saint Jacques de Leeds, soit le type « cimetière écarté ».

Pour les confessions protestantes, le type « cimetière intégré » se superpose au non-catholique rural, avec les cimetières anglican / presbytérien / méthodiste de Leeds, anglican et presbytérien de Saint Gabriel, et le type « cimetière-parc », ou non-catholique urbain, soit le cimetière Mount Hermon.

Seul le cimetière de l'Église Unie appartient au type « cimetière écarté », bien qu'il soit protestant, mais cela est dû à son apparition tardive dans un contexte particulier.

Le cimetière-parc, représenté par le Mount Hermon dans notre étude, fait preuve d'une organisation symbolique particulière ; il est quasiment vierge de symboles religieux

[7] Voir graphiques dans le chap. III, III, 2, et annexe D.

(3.3 %) et profane (0 % sur notre échantillonnage) mais révèle des forts taux de mentions personnelles (40 %) et de prières (36.6 %). Ceci est dû majoritairement à son origine confessionnelle.

Le cimetière écarté, du point de vue des représentations symboliques, apparaît comme son juste contraire : c'est dans ce type d'espace funéraire que l'on retrouve le plus de symboles religieux (14.8 %) et profanes (14.8 %). Par contre, les prières (21.2 %), et mentions personnelles (12.7 %) apparaissent au troisième rang de notre classification en fonction de la typologie. Ceci confirme notre précédente interprétation : l'église est à l'écart, expression de la distance des croyants vis-à-vis de l'institution, mais l'aspect symbolique est très présent, constituant par essence une médiation entre l'homme et sa foi. L'entité institutionnelle est considérée avec un fond de méfiance, méfiance contredite par l'usage fréquent d'un système symbolique. Les croyants veulent maintenir une relative autonomie vis-à-vis de l'Église, mais ressentent le besoin d'affirmer leur foi et de jalonner leur croyance d'objets ou de représentations porteurs de sens, contrebalançant de la sorte l'éloignement instauré. La distance physique est atténuée par l'usage de symboles, consacrant ainsi l'aspect paradoxal de la relation des Catholiques à leur Église, faite de ferveur et de défiance.

Dans le cimetière intégré, peu de symboles religieux : 5.9 % seulement, et 7.4 % de symboles profanes. Ici encore, l'interprétation est à lier avec la confession, mais, au-delà de cela, on peut lire la relation plus simple des Protestants à leur Église. L'église, au milieu du cimetière, constitue un symbole auto-suffisant et rayonnant sur l'ensemble des sépultures. L'église, n'ayant guère d'autre prérogative que celle de rassembler les fidèles, et le clergé, avec qui les croyants entretiennent un statut d'égalité, ont suscité un climat de confiance et accordé au cimetière une symbolique globale transcendant l'individualité des sépultures.

Le cimetière fonctionnel, quant à lui, fait grand usage des symboles religieux, presqu'autant que le cimetière écarté (14.4 %). En un sens, il est la forme aboutie et urbaine de ce dernier, c'est pourquoi on retrouve cette tendance. On aurait pu s'attendre à ce que le grand éloignement de l'église fasse surgir un pourcentage important de symboles religieux,

comme pour pallier cette absence. Ce n'est pas le cas, car cette dynamique est contredite par le facteur urbain qui contribue à l'uniformisation et au mutisme des pierres tombales. Celui-ci d'ailleurs s'exprime dans le faible taux de symboles profanes (1.4 %) de prières (4.3 %) et de mentions personnelles (1.4 %).

On voit bien là la constante imbrication du fait culturel et du fait géographique, l'un venant éclairer l'autre, en une constante superposition de la religion à l'espace. Oui, chaque religion est productrice d'un type de symbole et d'une structure de l'espace. Mais, au-delà de cela, l'aspect géographique propose une lecture plus profonde du fait culturel, en mettant en relief des phénomènes physiques (comme la localisation de l'église par rapport au cimetière) qui expriment non seulement un certain type de rapport à l'espace, mais aussi, métaphoriquement, une appréhension psychologique de la religion.

Ce n'est pas un hasard si notre typologie, établie d'après des critères organisationnels, se superpose sans heurts aux différentiations culturelles et confessionnelles des cimetières. Chaque société est productrice d'un type d'espace qui révèle à son insu ses motivations les plus profondes.

Il est maintenant temps d'introduire la dimension historique, qui permettra une lecture évolutive des symboles et de leur substrat spatial.

d). Lecture historique du fait symbolique

Il est délicat d'entreprendre une lecture historique du fait symbolique dans la mesure où notre échantillonnage, établi de manière aléatoire, révèle des disparités dans le nombre de tombes retenues par dizaine d'années. Nous avons établi un graphique représentant notre échantillonnage dans le temps par confession[8], où l'on voit l'irrégularité du choix de sépultures. Cet échantillonnage est également soumis à des disparités entre milieu rural et urbain[9], ce qui rend difficile toute interprétation historique précise du fait symbolique. Toutefois, le graphique[10] montrant l'évolution du pourcentage de Catholiques

[8] Voir annexe G.
[9] Voir annexe H.
[10] Voir annexe I.

et de non-Catholiques dans le temps sur notre échantillonnage, permet de voir la baisse du pourcentage de non-Catholiques et la hausse du pourcentage des Catholiques, et prouve ainsi l'adéquation de notre échantillonnage à la composition de la population.

Cependant, l'étude de l'évolution des mentions personnelles[11] se révèle pertinente si l'on distingue la mention de l'origine des autres mentions. On voit clairement sur le graphique l'importance de la mention de l'origine jusqu'en 1920. Le pourcentage relativement élevé des mentions « autres » entre 1840 et 1890 est imputable aux précisions suivantes : cause du décès, profession exercée, etc. Par contre, les mentions inscrites entre 1920 et 2000 concernent davantage des inscriptions à caractère plus personnel et intime, tels des extraits de poèmes ou diverses citations.

Le faible nombre de représentations symboliques rend presqu'impossible la datation objective d'un type de symbole, et leur diversité accroît cette difficulté. On peut constater de façon empirique le glissement de sens évoqué plus haut, mais il est impossible à quantifier et à représenter dans un graphique d'évolution chronologique.

Toutefois, une lecture dichotomique religieux / profane de l'espace reste possible. Ces deux entités sont très perméables l'une à l'autre : la symbolique profane peut être investie d'un sens sacré, de même que la symbolique religieuse peut être détournée de son sens premier. Ce qui nous conduit à établir un glissement de la forme symbolique, du religieux au profane, sans toutefois que la sacralité soit perdue : de ce point de vue, il y a continuité dans le fait symbolique. La discontinuité serait plutôt de nature quantitative et affecte le nombre de symboles observés en fonction du temps. Cet aspect est difficile à quantifier, du fait du caractère diachronique de notre échantillonnage qui induit des disparités dans la répartition chronologique de celui-ci.

[11] voir annexe J.

Enfin, il apparaît que notre typologie, établie d'après des critères organisationnels, se superpose parfaitement à une lecture culturelle de l'espace du cimetière. Ceci nous révèle l'adéquation du lieu à l'investissement symbolique dont il fait l'objet. L'espace géographique est l'aboutissement physique des motivations profondes qui agitent la société. Le fait culturel modèle l'espace, qui, à son tour, influence les mentalités, dans une dialectique incessante.

III. Du concept de changement

Le concept de changement est intégré au concept de vie, il est, par son essence même, au cœur de la réflexion sur le passage de la vie à la mort. Le moment de la mort est Le Changement radical, la transformation, l'évolution, la rupture du processus par excellence.

On ne peut faire l'économie d'introduire quelques concepts et réflexions philosophiques pour réfléchir sur un phénomène spatial, et particulièrement la mort dans le cimetière, car celle-ci est un phénomène psychologique avant d'être une réalité tangible ; elle se passe au sein de l'être même avant de se donner à lire dans l'espace. D'où la nécessité d'essayer de comprendre ce que peut être la mort vécue, ou plutôt, à vivre, pour dégager la clef de voûte de l'organisation du cimetière.

Le changement est au cœur du concept de vie[1]. La vie est changement, évolution permanente, passage d'un état à un autre. L'immobilisme, au contraire, la rigidité, sont des attributs plus « mortels ».

Le chaos, la mouvance, la légèreté[2] caractérisent l'être en devenir.

Du changement comme notion générale au changement individuel, la marge est ténue. Le changement est principe de vie et se retrouve donc à tous les niveaux du microcosme. Le Changement s'actualise en chaque homme de façon permanente et plus ou moins prononcée. L'aptitude à vivre souplement, la capacité à composer avec la faille déterminent l'habileté au changement et la liberté. Encore faut-il vouloir s'approprier cette liberté.

---

[1] Nietzsche oppose sur ce thème Apollon, soit l'immobilisme, à Bacchus, symbole de vie, de mouvement... Dans *La naissance de la tragédie*.

[2] Lire à ce sujet « L'insoutenable légèreté de l'être » de M. Kundera.

Le changement est-il chaotique ? Ou est-il changement ordonné, établi dans un ordre prédéterminé ? Est-il désirable ? Ou s'oppose t-il au confort de l'être tapi au cœur d'un bloc monolithique qui ne tolère la moindre faille ?

Le changement change de visage avec les personnalités qu'il affecte. Il est tantôt désirable, tantôt exécrable.

Il est donc temps d'observer ce concept appliqué à l'espace, réalité tangible venue témoigner des mentalités d'une société.

L'espace choisi est bien sûr celui du cimetière, où se trame le drame occuré par le changement perçu comme spoliateur, flanqué de son acolyte tout aussi perfide : le temps.

1. Le changement, la durée, la liberté et l'angoisse.

Nous allons devoir passer à un niveau supérieur que celui de l'individu seul : le niveau du groupe. Étant entendu que les personnes peuvent être rassemblées sous l'égide d'un comportement commun, même si, par cette simplification du réel nous n'avons d'autre choix que d'ignorer le caractère unique de chaque individu, réduction incontournable.

a). Le chêne et le roseau, toujours d'actualité

La mort, plus qu'un changement, est une rupture radicale et définitive, un abîme où se fond l'existant. Nous pouvons conserver le terme de rupture, dans la mesure où la mort n'est pas nécessairement une fin en soi mais un passage. Cette notion n'est pas liée uniquement à une conception religieuse de la mort : même pour celui qui considère la mort comme une fin dernière, sans au-delà et sans survivance de l'âme, celle-ci marque tout de même le commencement d'un autre mode d'existence, dans la mémoire des survivants.

Celui dont on parle, même s'il n'est plus, conserve malgré lui une dimension d'être : il est celui dont on parle, celui qui existe par le discours.

Néanmoins, cet ersatz d'existence ne suffit pas à combler le vide suscité par la finitude ontologique dont l'acceptation ne se fait sans heurts...

Le changement est à l'origine d'angoisses diverses qui sont le prix à payer pour devenir « autre »... Accepter le changement peut être un acte téméraire ; on sait ce que l'on quitte mais on ignore ce que l'on va trouver... D'où notre questionnement : le changement est-il désirable ou fissure dommageable dans le bloc d'être ?

Accepter le changement, être perméable aux incitations du monde extérieur, laisser du jeu dans l'existence sont les conditions de la liberté. La souplesse du roseau peut être cause de sa souffrance mais aussi principe d'une vie jaillissante et toujours renouvelée. La rigidité du chêne auto-suffisant, que nulle fissure ne peut pénétrer, est une entrave au mouvement, à l'essence vitale. Le chêne est captif de sa propre écorce. Mais celui-ci n'a d'autre désir que d'être lui, que de s'affirmer dans son être à consolider sans cesse mais à ne jamais remettre en question. Nulle fissure, nulle respiration n'est tolérée dans cet existant plein de lui-même, absorbé dans son auto-contemplation jusqu'à l'écœurement. Surtout ne pas changer ; ne pas laisser le moindre jeu, la moindre marge d'erreur.

Le roseau, lui, laisse la légèreté de l'existence s'insinuer en lui. Il accepte le changement, les ruptures, les failles de toutes sortes. Il est flexible.

Si l'on considère la mort comme la rupture la plus radicale, on comprend que le chêne et le roseau ne luttent pas à armes égales... Le chêne à cette perspective doit se consumer dans l'angoisse : l'atteinte suprême à l'être... Le roseau, libéré du souci de perdre ce qu'il ne possède pas, a quelques chances d'assumer mieux le vertige de la finitude. Comme nous l'avons dit dans la première partie, il s'agit de se plier aux aléas de l'existence, de dire « accepter la mort », la rupture, pour vivre libéré, pour vivre pleinement.

Notons toutefois que si le changement représente une source d'angoisse inaliénable pour l'homme-chêne, le vertige de la liberté de l'homme-roseau, au bord de l'abîme, n'est pas

nécessairement plus enviable. Il faut bien considérer le confort psychologique du chêne, face à l'instabilité du roseau qui, devant cette liberté trop grande pour lui, éprouve l'angoisse, au sens sartrien du terme cette fois. La liberté de l'être en devenir, le désir, sont des expériences à assumer, sources de souffrances diverses et d'irrémédiables chutes. Vivre pleinement, ce n'est pas vivre toute une vie au soleil dans un champ de marguerites...

Concrètement, le moyen de lutter contre la rupture représentée par la mort est d'inscrire dans la pierre tombale le prolongement de son être. Que le monument pérennise l'individu, en lui rendant hommage, en affirmant son être au-delà de la mort. Quelle plus belle allégorie d'ailleurs que de substituer à l'être de chair un *vrai* bloc de granit, image vers laquelle a tendu l'homme-chêne toute sa vie ! Point de fissure dans cet objet de culte qui doit s'élancer vers le ciel et élever l'étendard de ses vertus au-dessus d'une masse de croix anonymes...

L'être se trouve éternisé, réifié ; il n'a plus à craindre des atteintes du temps ou des hommes. Il ne lui reste qu'à siéger en paix sur un trône de granit dans la conscience collective.

Ce qui importe dorénavant c'est que le statut social des hommes de leur vivant soit fidèlement transposé dans le monde de la mort, afin que la lutte des classes puisse perdurer : les stèles des hauts dignitaires s'élèvent, assurées d'un avenir éternel ou presque, et la masse des croix modestes, de moins noble matériau, se renouvelle, avec pour charge de valoriser par leur présence les plus beaux monuments.

C'est en quelque sorte l'image de la lutte du prolétariat et de la bourgeoisie. Comme nous l'avons dit ailleurs, pour la classe bourgeoise, l'avoir se convertit en être : je suis parce que je possède, je suis ce que je possède. Si je suis pauvre, si je n'ai rien, je ne suis pas, je ne puis être reconnu comme existant et mon rôle se borne à faire valoir la classe dominante, à la servir et à la conforter dans son image élevée « au-dessus de la masse ». De même que la mort participe de la vie, la bourgeoisie n'existe que par rapport au prolétariat. Ce qui, de fait, lui confère une relation de dépendance qui naturellement ne saurait être reconnue par elle. Car que devient l'homme-chêne seul ? Sans ses pairs pour le reconnaître, sans la masse anonyme pour le faire vivre, il disparaît. Son être n'est que contingences. La masse au contraire peut se targuer de liberté :

même si, sur le plan matériel, elle dépend de ce que lui offre la classe dominante, son être ne dépend de personne. Ses choix sont limités, mais sa liberté est inaliénable[3].

Revenons un instant sur le paradoxe suivant : comment se prétendre chrétien en réalisant l'être dans l'avoir ? Que devient l'humilité, affirmée de façon monumentale par d'immenses monuments de granit ? Les principes de la chrétienté deviennent quelque peu falsifiés...

b). Le changement et la pérennité

Pour la classe dominante, le changement n'est pas désirable, puisqu'il représente l'altération. La souplesse, la légèreté libèrent l'être, mais ne donnent aucune assurance sur ce qu'il sera demain. La liberté n'est pas une valeur sûre... Changer implique d'être prêt à perdre ce que l'on possède, tant possessions matérielles qu'acquis culturels ou idéologiques. Le changement est une ouverture qui risque bien de vous aspirer dans l'abîme... Ou de vous élever vers le ciel. L'attentisme bourgeois, prudent, ne prétend guère prendre un tel risque. Le changement doit être une élévation progressive, sûre, allant constamment dans le même sens, petitement mais sûrement. Il doit être organisé, sans faille.

Ce changement-là exclut le désir, la vie, les failles de l'existence, la liberté. Le désir se mérite, il est un combat, une implication permanente où celui qui s'engage n'est pas sûr de revenir indemne. Il mène la danse d'une existence chaotique qui s'affirme pleinement.
L'idéal bourgeois tend d'avantage vers l'immobilisme, qui se reflète bien dans les monuments funéraires.

Même la rupture finale occasionnée par la mort parvient à être atténuée et l'être à survivre dans son bloc de granit. Dans la mesure où ce qui prime n'est pas l'être mais l'avoir, la classe dominante négocie assez bien l'entrée au cimetière. Même ce changement-là, radical entre tous, perd de sa pertinence et s'inscrit dans la continuité de l'être. La mort est détournée par l'idéal de pérennité. La classe bourgeoise refuse le changement jusque dans ses derniers retranchements.

c). La réification

[3] Cf : annexe F.

Pour la classe dominante, désireuse de conserver son statut, la mort entraîne un processus de réification tout à fait souhaitable, les mettant à l'abri de toute liberté.

En effet, la mort de l'individu signifie l'anéantissement de sa liberté, dans la mesure où celui-ci n'est plus ce qu'il fait, mais ce qu'on dit de lui. On l'enferme dans des désignations génériques (il était gentil, susceptible, etc), privant ainsi son être de toute latitude. Il est « chosifié », il ne s'appartient plus.

Une telle objectivation, c'est-à-dire une existence reconnue, définie par des attributs sur lesquels chacun s'accorde, tend à conférer au défunt une dimension d'immortalité, accusée par d'imposants monuments qui se substituent à l'être. Sur ces monuments sont gravés le statut social du mort, ses hauts faits, son rang, et celui-ci se trouve de la sorte pérennisé, *inchangé*. La mort est la radicalisation du processus de réification. Elle est presque souhaitable pour les « salauds de Bouville », les bourgeois ainsi nommés par Sartre[4] dont la finalité est d'être objectivé. Le sentiment qui prime est peut-être le désir d'être subjectivé : c'est-à-dire de conserver une latitude, une liberté d'agir. Mais la mentalité « bourgeoise » s'assortit d'une nécessité d'exister par reconnaissance sociale et possessions matérielles. Le monument funéraire est non seulement l'ultime possession mais aussi l'ultime réification ; il se substitue à l'essence de l'être. Sa magnificence, ses propos élogieux, sont la vivante attestation de l'existence de droit (post mortem) de l' « homme de bien ». Dans ce mouvement qui jette le défunt dans la mémoire collective, la liberté trépasse. L'homme mort tombe entre les mains des survivants de façon définitive, sa liberté se fond dans le granit et son être sombre dans le plus profond immobilisme. Il est à la merci de ceux qui restent. Non seulement l'être en devenir se mue en un être abouti, mais le défunt devient *l'objet* d'un impitoyable déterminisme post mortem. Le défunt ne s'appartient plus, sauf s'il accepte une tombe anonyme qui le fera sortir de la mémoire des hommes après quelques générations. Or, une tombe sans nom, n'est-ce pas une liberté sans objet ? Que devient la liberté affirmée pour soi, sans coïncidence avec le monde extérieur ? Sartre lui-même souffre de son ultime réification, enterré à Montmartre et –pire- édité dans la Pléiade.

Malgré tout, la réification est une alternative à l'angoisse. La subir, c'est affirmer l'immortalité de son existence, ce qui implique toutefois d'accepter de se donner aux survivants.

C'est ici qu'intervient le sens du monument funéraire, support de la mémoire et du souvenir. L'homme prudent ne se donne pas n'importe comment : il s'assure de la consistance de son existence post mortem. Pour ce faire, il choisit avec soin un monument funéraire de bon aloi. Élevé vers le ciel, d'un matériau sobre et élégant, le monument s'impose et crédibilise le défunt, lui retire un peu de sa mortelle condition pour lui conférer une parcelle d'éternité granitique. Les inscriptions renforcent ce sentiment, enseignant aux passants l'honorable statut et les enviables vertus du défunt.

Le monument funéraire a la difficile mission de *remplacer* le défunt dans le monde vivant. La possession matérielle parvient presque au statut d'existant. Dans une idéologie où l'être est converti en avoir, où l'on *est* par ce que l'on possède, le monument funéraire, ultime possession, est la permanente actualisation de l'être.

Le monument funéraire est la parfaite métaphore de cette conversion de l'être en avoir, car en lui se fait l'union de l'être et de la matérialité.

Pour terminer, il faut s'astreindre à revenir en quelques mots sur la notion de classe. Celle-ci, en tout cas dans le contexte du cimetière, perd de sa pertinence depuis les années 50-60, période qui marque le début de l'uniformisation du paysage de la mort. Deux choses participent de cette évolution. Dans un premier temps, la déprise de la religion, qui s'assortit du processus d'éviction de la mort, contribue à créer dans le cimetière un paysage très discret et de plus en plus muet.

D'autre part, la pertinence de la distinction classe bourgeoise / classe ouvrière s'étiole dans une uniformité où la réalité du statut social ne recoupe plus celle du paysage funéraire. Le désir de survivre et le mythe de l'immortalité ne sont pas uniquement l'apanage de la classe bourgeoise. Il est peut-être hâtif d'affirmer que la classe ouvrière du XIX e aurait été étrangère au désir d'affirmer son statut par le monument, si on lui en avait fourni les moyens. La mort et

[4] Dans « La nausée ».

l'angoisse qu'elle suscite transcendent les réalités de classes sociales, même si le paysage funéraire est de fait modelé par ces distinctions. Le statut social du défunt est lisible dans le cimetière comme dans le paysage urbain, mais il ne faut pas nécessairement lier la composante sociale à une certaine appréhension de la mort. Les contingences matérielles peuvent falsifier d'apparentes inégalités de statut devant la mort.

La question de savoir si les hommes sont ou non égaux devant la mort reste posée, et la réponse n'est peut-être pas si évidente qu'il paraît, car elle fait intervenir de nombreux paramètres. Une fois mort, il est bien évident que des inégalités se trament, entre celui qu'on abandonne et celui à qui l'on rend visite, entre celui qui se noie dans des ersatz d'existence apportés par les vivants et celui dont on oublie jusqu'au nom dans un coin sombre du cimetière. Pourtant, l'homme « à mourir » ne connaît plus ni statut ni privilège, et même sans référer au dogme catholique on peut croire que les hommes sont égaux devant la mort, puisque nulle chose terrestre ne peut modifier leur devenir.

Par ailleurs, l'uniformisation du paysage funéraire tend à rendre caduque la pertinence de la distinction de classes.

Depuis une cinquantaine d'années, il est presqu'impossible de déterminer l'origine sociale des défunts, non seulement parce que les écarts de classes s'amenuisent dans l'ensemble, mais aussi parce que la déprise de la religion, le désintérêt pour la mort et la récente prise en main de celle-ci par l'industrie sont autant de facteurs qui banalisent le paysage du cimetière et rendent difficile une lecture sociale.

Cependant, on a pu remarquer une sorte d'inversion du processus sur les vingt dernières années ; il est fréquent d'observer des stèles assez imposantes, faisant souvent preuve d'originalité et témoignant d'un investissement financier évident, érigées à la mémoire de gens d'origine modeste qui sont prêts à s'endetter lourdement pour avoir un monument *remarquable*. Cette façon de faire est sans doute plus commune dans les milieux ruraux. La religion y est-elle plus présente ? La nécessité de s'affirmer au sein d'une communauté restreinte plus forte ?

Devant la quasi-impossibilité de déterminer l'origine sociale des stèles, on ne peut guère que se contenter d'émettre des hypothèses ou se référer aux gens de la place. De même, les

motivations qui déterminent ce choix restent confuses. Il y a là de toute évidence un désir d 'affirmation de soi, doublé d'une croyance quelconque en un au-delà, peut-être même peut-on voir là le désir d'affirmer son statut social, souvent acquis à la sueur de son front plutôt que par héritage. On comprend que si cette hypothèse est effective, les motivations qui président à l'érection d'un imposant monument diffèrent aujourd'hui de ce qu'elles étaient au siècle dernier. Elles ne touchent en tout cas plus les mêmes tranches de la population, même si, en un sens, il ne s'agit toujours que du même désir d'exister, exprimé par des biais différents.

La classe bourgeoise du siècle dernier s'est-elle muée en une classe d'intellectualistes matérialistes désabusés ? Et les classes plus modestes profitent-elles enfin de ce qu'on les laisse exister pour s'affirmer post-mortem ?

Il est naturellement impossible de répondre à ces questions ; il s'agit de l'histoire en marche et l'on ne peut guère que faire d'aléatoires constats géniteurs d'hypothèses à vérifier. Il faudrait se pencher de très près sur le tour que prennent les mentalités aujourd'hui, et se faisant, procéder par généralisations. Cet aspect général et banalisant est quelque peu réducteur et contrariant ; car l'homme qui meurt est toujours seul devant sa propre mort, de plus il est un homme neuf, à mourir. Rien ne peut dire ce qu'existe l'homme dont le devenir se meurt.

Le désir est peut-être éternel ; ou peut-être finit-il par se consumer dans la pierre à l'insu de celui qui est mort en dessous d'elle. L'important n'est pas ce qui est mais ce que croit l'homme qui va mourir.

Conclusion

Le cimetière se révèle être un indicateur très parlant pour observer les mutations d'une société, ses transitions, les courants de pensée qui la traversent. Ceux-ci, en modelant le cimetière, restent figés dans son espace.

Notre cadre conceptuel nous a fourni l'occasion d'étudier la relation qui se tisse entre les vivants et leurs morts, imagée par le cimetière. Ce contact qui se noue dans l'espace funéraire résulte de la conjoncture de trois dimensions qui permettent de faire une lecture globale de celle-ci : la dimension horizontale, c'est-à-dire le lieu proprement dit, la dimension verticale, de nature anthropologique, soit l'investissement que les vivants font de cet espace, par la ritualisation. L'appréhension géographique crée la profondeur de champ et donne corps aux deux dimensions du paysage funéraire, permettant l'interprétation.

Les cimetières sont des lieux organisés par les vivants pour les vivants (en devenir mortel). La valeur qui leur est attachée n'est donc pas intrinsèque mais résulte de la nécessité humaine de donner un sens à la mort. Le cimetière est un espace subjectif : l'important n'est pas ce qu'il est, mais ce qu'il devient dans l'imaginaire des vivants.

Les monuments funéraires sont des objets-frontières qui s'intercalent entre les défunts et les vivants, masquant la mort, matérialisant une dimension d'existence pour ce qui n'est plus,

pour ce qui n'a plus de nom, afin que les vivants puissent continuer le dialogue. Le monument funéraire devient l'être perdu.

Par ailleurs, sa fonction est d'actualiser le mythe suprême, celui de l'immortalité. Ce désir s'exprime dans l'objet funéraire en un perpétuel présent par le biais de possessions matérielles, d'un statut social. Ce qui nous conduit à considérer le cimetière comme le lieu de cristallisation de toutes les idéologies qui traversent la société.

Celles-ci sont toujours cautionnées par le désir d'immortalité, qui leur permet d'exister pleinement à l'abri de toute contestation.

Le cimetière est aussi un lieu de dialogue entre les vivants et les morts, mais aujourd'hui, celui-ci tend à s'autonomiser en se passant de locuteurs : les vivants ont déserté le cimetière en laissant sur les tombes une apparence de culte, afin que les choses restent inchangées (matérialisant de la sorte l'idée d'immortalité). Les morts restent donc seuls entre eux, en ne cessant pourtant d'actualiser les rêves de ceux qui leur survivent.

Toutefois, le cimetière témoigne de la déprise religieuse. La mort est reniée, tue. Dans cette mesure, comment actualiser le mythe, si l'idée même de mort disparaît ? Le cimetière perdrait son statut d'espace frontière.

De fait, la crise du rituel, à sa manière, actualise les mythes qui façonnent la société. On peut lire dans les parcs commémoratifs les nouveaux enjeux qui s'expriment dans notre société. Le mythe d'immortalité reste présent, mais s'y ajoute l'expression de l'idéologie capitaliste. Ces nouveaux cimetières témoignent également de l'idée que la société se fait d'elle-même –ou souhaite se donner d'elle-même, en proposant une image égalitaire, uniformisante et pragmatique : beaucoup de gens dans peu d'espace : gain de place, gain de temps, gain d'argent.

Toutefois, le cimetière n'est pas encore enterré, comme on l'a constaté. Les dernières années semblent marquer le début d'une nouvelle évolution dans l'espace de la mort, avec un retour de la sacralité.

L'étude des cimetières composant notre échantillonnage nous révèle différentes localisations dans le temps, ainsi qu'une transformation de l'organisation interne et des monuments funéraires.

Les motivations qui président à la délocalisation d'un cimetière sont de deux natures : d'une part, il s'agit de considérations objectives comme le manque de place, l'hygiène, etc. Ces raisons sont superficielles : plus profondément, ce sont des craintes, des courants de pensée qui transforment la société et motivent ses choix en matière d'aménagement.

Les idéologies s'appliquent à l'espace et le bouleversent dans une dynamique qui échappe à la société alors que le changement se fait. Par la suite, les marques laissées dans le paysage permettent, avec le recul et la connaissance des contextes, une interprétation plus approfondie.

Ainsi, les stratégies qui président à la délocalisation des cimetières engagent des enjeux de pouvoirs et de craintes. Au XIXe, l'espace de la mort se fait répulsif, dans le contexte d'une société devenue moderne et ayant modifié l'image qu'elle se renvoie d'elle-même.

De fait, posséder le cimetière confère un certain pouvoir. Les individus qui s'approprient le champ de repos s'élèvent au-dessus de la masse, un peu comme le chevalier du Moyen Age qui débarrasse le village du dragon qui le terrassait (et épouse la fille du seigneur). Ceci leur confère également une position dominante dans la mesure où celui qui assume une telle prise de risque semble apprivoiser la mort, et, peut-être, la dominer, d'où une certaine aura. Au point que tout le monde trouve normal que le preux épouse la belle. Qui sait pourtant si celui-ci était meilleur ou pire que le dragon ?

Dans le même temps, ceux qui sont désireux de se débarrasser de leur dragon font preuve d'un renoncement au pouvoir, avec en retour l'assurance de la sécurité et de la tranquillité.

Le pouvoir, au XIXe siècle, est essentiellement territorial. Le XXe siècle voit sa nature se transformer : il devient pouvoir économique, à l'image d'un monde qui tend à la globalisation et s'embarrasse de moins en moins des frontières pour développer une économie qui transcende la territorialité. Ainsi se transforment les cimetières en parcs commémoratifs, en jouant l'hypocrisie jusque dans le terme : l'accent est mis sur la mémoire, non plus sur la mort. Le cimetière se remet

petit à petit entre les mains d'entreprises privées, échappant au pouvoir religieux puis municipal, faisant glisser la nature du pouvoir du territorial à l'économique.

L'organisation interne et l'apparence des monuments témoignent du changement d'attitude face à la mort qui est aujourd'hui niée. Deux raisons à cela : tout d'abord, la déprise de la religion, et l'émergence du capitalisme. La première contribue à faire de la mort un non-sens qu'il convient d'évacuer au plus vite. La seconde s'en arrange fort bien : la mort représente un grain de sable dans les rouages, une entrave à la productivité, une négation inacceptable pour une société qui s'épuise à vivre avec le désir illusoire de se maîtriser. La mort, suprême déni du pouvoir de l'homme qui ne peut rien contre elle malgré toute sa science et son avancement technologique, commence à devenir bien contrariante. Il faut donc l'éliminer avec efficacité et discrétion. C'est à quoi s'emploient les entreprises de pompes funèbres qui ont trouvé là –et c'est somme toute légitime- un marché intéressant à développer.

C'est ainsi que se modèlent les nouveaux paysages funéraires. Ils suivent les prescriptions voulues par l'idéologie dominante, et s'en font conséquemment le reflet. Cependant, ce reflet est quelque peu falsifié, de façon extrêmement subtile, par cette idéologie dominante afin que soit renvoyée une image positive d'elle-même. D'où un paysage des nouveaux cimetières organisé, maîtrisé, aseptisé. D'où l'uniformisation des stèles –des plaques dans les parcs commémoratifs-- supposées refléter l'égalité des individus composant la société, ce qui est une intelligente mystification.

Toutefois, il convient de n'être pas trop pessimiste. Certains monuments funéraires semblent ouvrir à nouveau le dialogue. Ils contrarient les deux précédents postulats : déperdition de religion et omniprésence du capitalisme. En ce qui concerne la déprise de la religion, nous ne saurions parler bien sûr d'un regain subit des religions chrétiennes. Toutefois, les stèles contemporaines font preuve d'un retour d'éléments sacralisés. Ceux-ci sont souvent empruntés aux religions ou philosophies orientales, teintés du dogme chrétien qui, étant le fondement de notre société, ne saurait disparaître si facilement. Il semble que le vide de valeurs dans lequel sont

laissés les individus les pousse à chercher quelqu'instances supérieures susceptibles de donner un sens à la vie, et, conjointement, à la mort. En particulier, le questionnement sur la mort ne saurait se départir de son caractère fondamental, dans la mesure où notre société actuelle fondée sur la technique et la productivité ne dispose guère d'éléments de réponse pour expliquer la finitude ontologique. Notre monde rationnel ne satisfait pas toutes les attentes, et surtout pas les questions existentielles.

Dans un deuxième temps, il semble que certains individus s'élèvent contre l'uniformisation instaurée par la pensée actuelle. Celle-ci est prompte à défaire toute tentative de négation d'elle-même, toute velléité d'originalité, toute aspiration qui ne serait pas conforme à ses principes.

De fait, un moyen de contourner ce « totalitarisme » consiste à s'exprimer dans le paysage funéraire, laissé en paix pour deux raisons : la croyance de l'idéologie dominante que les morts sont stériles pour la société, et parfaitement muets, incapables d'exprimer une quelconque contestation. La mort est évacuée, et avec elle les morts qu'on croit tenir sous silence. La seconde raison est le respect voulu par le cimetière. On continue de craindre les morts, qu'on se l'avoue ou non : on les observe silencieusement en s'abstenant d'émettre un jugement qui les offenserait...

Le cimetière est donc un espace privilégié pour affirmer son individualité en toute sécurité. Et c'est ce que font nombre de monuments funéraires depuis une dizaine d'années : ils clament leur existence, leur être, refusent l'uniformisation.

Cette tendance montre un désir de trouver des valeurs autres que celles proposées par la pensée dominante, des valeurs plus humaines, qui répondraient à un besoin pressant de donner un sens à son existence, à la nécessité d'*être*, de s'appartenir enfin.

Cette évolution est récente, et observer son devenir dans les décennies à venir risque de se révéler fort intéressant. Naturellement, elle est contrariée par la croissance exponentielle des incinérations, et autres pratiques qui s'évertuent à faire disparaître la mort.

Néanmoins, cette tendance témoigne d'une lente et encore balbutiante évolution des mentalités. Pour l'instant cantonné à l'espace funéraire, le murmure va grandissant, la contestation s'affirme, cherche à trouver son chemin dans un monde où s'aventurer hors des sentiers battus peut se révéler dangereux.

Les perspectives sont souvent pessimistes : si le monde change, cela ne semble pas devoir être pour rejoindre des valeurs plus humaines telles que le respect de la personne, le partage, la compassion.

Toutefois, seul l'optimisme permet d'avancer. Il importe de croire et de désirer du plus profond de soi, d'écouter le monde pour vivre avec lui, pour le choisir, pour le devenir.

Ce travail ne constitue qu'une porte ouverte sur la complexité et la vastitude de ce thème. Le cimetière, expression spatiale de la mort, lieu de contact entre les vivants et les défunts, pourrait faire l'objet de bien d'autres études en diverses disciplines. Il pourrait être intéressant par exemple d'établir des comparaisons avec d'autres régions, d'autres pays, afin d'élargir certaines considérations et d'observer les différences et les constantes entre les cultures. L'évolution des rites pourrait constituer également un très bon support d'étude, d'ouverture plus anthropologique, et qui viendrait bien compléter l'étude spatiale ici effectuée. De nombreuses pistes s'offrent donc pour élargir les perspectives d'approche de cet espace singulier qu'est le cimetière. Nous espérons sincèrement que ce travail alimentera ou suscitera de nouvelles recherches sur ce thème.

« Ceux qui n'ont pas senti qu'il y a dans la mort

Le secret d'un départ chavirant de voyages

Ne seront que des morts stériles pour la mort. »[5]

[5] J.C. Renard, Cantique de la mort, dans *Cantiques pour des pays perdus*, Laffont, 1947, p. 86.

Bibliographie

Actes du colloque : le cimetière : maintenant, son futur, ses défis, les 25 et 26 avril et 9 et 10 mai 1996. Ecomusée de l'Au Delà.

Andrieux, F. et alii — *La sociologie de la mort.* N° 39, janvier-juin 1975, *Archives de Sciences Sociales et de Religions,* C.N.R.S., Paris.

Ariès, Philippe — *L'homme devant la mort*, Tome 1 et Tome 2, Point Histoire, Paris, 1977.

Ariès, Philippe — *Essai sur l'histoire de la mort en occident du Moyen Age à nos jours,* Paris, éd. du Seuil, 1975, 641 p.

Ariès, Philippe — *Images de l'homme devant la mort,* Paris, Seuil, 1983, 276 p.

Ayotte, Robert — *Le comté de Lotbinière : étude sociologique*, Québec, Université Laval, Centre de recherche en sociologie religieuse, 1966.

Bachelard, Gaston — *L'eau et les rêves : essai sur l'imagination de la matière*, Paris, J. Corti, 1942.

Bachelard, Gaston — *La psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard, 1969.

Bacqué, Marie-Frédérique — *Mourir aujourd'hui : les nouveaux rites funéraires*, Paris, éd. Odile Jacob, 1997, 276 p.

Baratte, Léon — *Rapports de l'autorité civile et de l'autorité religieuse en matière de sépulture*, Le Mans, 1904.

Barthes, Roland — *Mythologies*, Paris, éd. Du seuil, 1957.

Bataille, Georges — *L'érotisme,* Ed. de Minuit, Paris, 1957.

Baudelaire, Charles — *Les Fleurs du Mal*, Garnier, Paris, 1977.

Baudry, Patrick — *La place des morts : enjeux et rites*, Paris, A. Colin, 1999, 205 p.

Bédard, Marc André — *Les protestants en Nouvelle France*, Thèse (M.A.), Université Laval, Québec 1974.

Berger, Peter — *La religion dans la conscience moderne,* Paris, Ed. du Centurion, 1971.

Bergeron, S., et **Tregett,** B.J. — *Lieu de la mémoire collective : le cimetière de Mount Hermon à Sillery*, 1992.

Bersier, E. — *Projet de la révision de la liturgie des Eglises Réformées de France*, Paris, Fischbecher, 1888.

Best, Henri — *The Scot in New France during the Old Regime*, Thèse de maîtrise, Univ. Laval, 1957.

Binet, Pascal — *Kinnear's Mills, Le Bercail*, vol.6, n.1, Thetford Mines, Société de généalogie et d'histoire de la région de Thetford Mines, 1997.

Bloch, Maurice,. **Parry**, Jonathan P. — *Death and the regeneration of life*, Cambridge University Press, 1982, 236 p.

Boisset, Jean — *Histoire du protestantisme*, collec. « Que sais-je ? », P.U.F. 1977.

Bouchette, Joseph — *Description topographique de la province du Bas Canada avec des remarques sur le Haut Canada, et sur les relations des deux provinces avec les États-Unis de l'Amérique*, 1815, Montréal, éd. Élysée, 1978.

Brunet, Michel — *La présence anglaise et les canadiens, étude sur l'histoire et la pensée des deux Canadas,* Beauchemin, Montréal, 1958.

Burt, A.L. 1933. — *The Old Province of Quebec*, Toronto, Ryerson Press,

Caldwell, Gary — *A demographic profile of the english- speaking population of Quebec, 1921-1971,* Québec, 1974.

Caldwell, Gary, et **Waddell,** Eric — *Les anglophones du Québec : de majoritaires à minoritaires* , Québec, International center for research on bilinguism, 1982.

Calvin, Jean — *L'Institution de la religion chrétienne*, Genève, Slatkine reprints, 1978.

Char, René — *Poèmes et proses choisis,* Gallimard, Paris,1957.
Feuillets d'Hypnos, collection Espoir, Gallimard, Paris 1946.

Cimon, Jean — *Promoteurs et patrimoine urbain, le cas du Vieux-Québec,* Méridien environnement, 1991.

Cioran, Emile — *Aveux et anathèmes*, Arcades Gallimard, Paris, 1987.

Cioran, Emile — *Précis de décomposition*, Paris, Gallimard, 1966.

Cohen, G. — *Essai d'explication du cimetière marin*, Paris, Gallimard, 1958.

Courtois, Martine — *Les mots de la mort*, Belin, Paris, 1991.

Courville, Serge — *Entre ville et campagne : l'essor du village dans les seigneuries du Bas Cananda,* Presses de l'Université Laval, Québec, 1990.

Cowan, Helen — *British emigration to british North America*, University of Toronto Library, 1928.

Creighton, Donald — *Empire of the Saint Lawrence*, Toronto, Macmillan, 1956.

De Foville, Jean Marc — *Les religions*, 1996.

Desmarais, Gaétan — *La morphogenèse de Paris : des origines à la Révolution*, Paris, l'Harmattan, 1995.

Dion-Ouellette, Denise
Vachon, Daniel — *Saint Jacques de Leeds : essai économique et Répertoire des naissances, mariages, annotations marginales et sépultures, 1829-1990*, Thetford Mines, Société de généalogie et d'histoire de la région de Thetford Mines, 1990.

Dorval, Guy — *La géographie de la mortalité à Québec au 19^{e} siècle. Le cas des protestants ensevelis au cimetière Mount Hermon, Sillery, 1843-1883*, Thèse de maîtrise, Université Laval, 1992.

Duclos, R.P. — *Histoire du protestantisme français au Canada et aux Etats-Unis,* tome I & tome II, Librairie Évangélique de Montréal.

Durkheim, Émile — *Sociologie et philosophie*, Paris, P.U.F., 1974.

Durkheim, Émile — *Le suicide : étude de sociologie*, Paris, P.U.F., 1960.

Emmanuel, Pierre — *Combats avec tes défenseurs.* Suivi de *La Liberté guide nos pas*. Paris, Seghers, 1969.

Ferry, Fleur — *Le paysage symbolique de la mort dans la communauté anglophone protestante et anglicane de Québec (le cas du cimetière Mount Hermon de Sillery)*, Mémoire pour l'obtention de la maîtrise française, université de Caen, 1999.

Gagnon, Serge — *Mourir, hier et aujourd'hui : de la mort chrétienne dans la campagne québécoise au XIXe siècle à la mort technicisée dans la cité sans Dieu,* Québec, PUL, 1987, 192 p.

O'Gallagher, Marianna — *Saint Patrick's, Quebec*, Québec, Carraig books, 1981.

Garnier, François — *Thesaurus iconographique : système descriptif des représentations,* Paris, Le Léopard d'Or, 1984, 239 p.

Guay, Lorraine — *Le cimetière vide,* Thèse de M.A. Université Laval, CRAD, 1991, 139 f.

Guay, Lorraine — *La fermeture du cimetière des Picotés, 1855,* Thèse de baccalauréat, Université Laval, Québec, 1984.

Guérin, Thomas — *The Gael in New France*, Montréal, (s.n.), 1946.

Hamelin, Jean — *Histoire du catholicisme québécois : le Xxe siècle*, tome II, de 1940 à nos jours, Montréal, Boréal Express, 1984.

Hamelin, Louis Edmond — *L'évolution numérique séculaire du clergé catholique dans le Québec*, Recherches Sociographiques, II, 1961.

Hare John, **Lafrance,** Marc, et **Ruddel,** David-Thiery, — *Histoire de la ville de Québec 1608-1871*, Boréal, Musée canadien des civilisations, 1987.

Hertz, Robert — *Mélange de sociologie religieuse et folklore,* Paris, F. Alcan, 1928, 252 p.

Hintermeyer, Pascal — *Politiques de la mort*, Payot, Paris,1981.

Hume, David — *Enquête sur l'entendement humain*, Paris, Aubier, 1947.

Jankélévitch, Vladimir — *La mort,* Paris, Flammarion, 1966.

Kojève, Alexandre — *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947.

Krzyzanowski, S.D. — *Le thème étranger*, éd. Verdier, 1999.

Kundera, Milan — *L'insoutenable légèreté de l'être*, Paris, Gallimard, 1984.

Labbé, Thérèse — *Le cimetière Belmont : témoin d'un art et d'une culture funéraire*, Thèse de maîtrise, Université Laval, 1993.

Lachapelle, Réjean, et **Henripin,** Jacques — *La situation démolinguistique au Canada*, Montréal 1980.

Lassère, Madeleine — *Villes et cimetières en France, de l'Ancien Régime à nos jours*, L'Harmattan, Paris, 1997.

Levrault, Berger — *Liturgie de l'Eglise Réformée de France*, Nancy, 1963. *Liturgie ou manière de célébrer le service divin dans l'Eglise de la Confession d'Augsbourg*, Nancy, 1884.

Letouzé, et **Ané**, — *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris 1923-1972.

Ligou, Daniel — *L'évolution des cimetières, Archives de sciences sociales et religions*, N°39, 1975.

Linteau, P.A., **Durocher**, R., **Robert**, J.C., Et **Ricard**, F. — *Histoire du Québec contemporain*, vol. II, Le Québec depuis 1930, Montréal, Boréal, 1989.

Mehl, R. — *Le vieillissement et la mort,* Paris, P.U.F., 1962.

Metcalf, Peter, **Huntington**, Richard — *Celebration of death : the anthropology of mortuary rituals,* Cambridge University Press, 1991, 236 p.

Moir, John S. — *The Church of the British era*, Toronto, 1972.

Morin, Edgard — *L'homme et la mort*, Paris, Ed. du Seuil, 1970.

Mours, S., et **Robert,** D. — *Le protestantisme en France du XVIII ème siècle à nos jours*, Paris, Librairie protestante, 1972.

Nietzsche, F. — *Ainsi parlait Zarathoustra,* Garnier Flammarion, Paris, 1969.

Nietzsche, F. — *La naissance de la tragédie*, Paris, Gallimard, 1997.

Nietzsche, F. *Le crépuscule des idoles*, Paris Hatier, 1983.

Ouellet, Fernand *Histoire économique et sociale du Québec*, Montréal 1971.

Pisani, P. *Les missions protestantes à la fin du XIXème siècle*, Histoire des religions, Librairie Bloud & Cie, Paris,1908.

Ponge, Francis *Pièces*, Poésie Gallimard, Paris, 1962.

Price, Lynda *Introduction to the social history of Scots in Quebec*, Ottawa , National Museums of Canada, 1981.

Ramonet, Ignacio *Géopolitique du chaos*, Paris, Galilée, 1997.

Ramonet, Ignacio *La tyrannie de la communication*, Paris, Galilée, 1999.

Reid, W. Stanford 1976. *The Tradition in Canada*, Toronto, MacClelland Stewart,

Reisner, Mary Ellen *Strangers and pilgrims : a history of the anglican diocese of Quebec, 1793 – 1993*, Anglican Book Center, Toronto, 1995.

Renard, Jean Claude *Cantiques pour des pays perdus*, Laffont, 1947.

Robinson, Johanne, et alii *Saint Gabriel de Valcartier, histoire et développement*, essai réalisé dans le cadre d' « été Canada au travail », 1983.

Routhier, Bernard, **Savoie**, Gabriel, Et **Vachon**, Daniel *Leeds, canton, 1802, Saint Jacques 1902, tome1, historique et organismes*, Thetford Mines, Imprimerie E. Desmarais, 1977.

Rudin, Ronald — *Histoire du Québec anglophone, 1759-1980,* Institut Québécois de Recherche sur la Culture. 1979.

Saint John Perse, — *Oeuvres complètes,* La Pléiade, Gallimard, Paris, 1972.

Samson, Roch et alii — *Histoire de Lévis-Lotbinière*, Québec, IQRC, 1996.

Sartre, J.P. — *L'être et le néant*, tel Gallimard, Paris, 1976.

Sartre, Jean-Paul — *La nausée*, Folio, Gallimard, Paris, 1993.

Sylvain, Philippe
Voisine, Nive — *Histoire du catholicisme québécois : réveil et consolidation, 1840-1898*, vol.2, Montréal, Boréal, 1991.

Surya, Michel — *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, N.R.F. Gallimard Paris,1992.

Tarot, Camille — *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique*, Sociologie des sciences des religions, La Découverte / M.A.U.S.S., 1999, 710 p.

Thomas, Louis-Vincent — *La mort aujourd'hui : actes du colloque organisé par le C.U.R.S.A., octobre 1975,* Paris, Anthropos, 1977, 274 p.

Thomas, Louis-Vincent — *Anthropologie de la mort,* Paris, Payot, 1975, 540 p.

Thomas, Louis-Vincent — *La mort,* Paris PUF, 1991, 127 p.

Thomas, Louis-Vincent — *Rites de la mort : pour la paix des vivants*, Paris, Fayard, 1985, 294 p.

Thomas, Louis-Vincent — *Mélanges thanatiques : deux essais pour une anthropologie de la transversalité,* Paris, L'Harmattan, 1993, 259 p.

Urbain, Jean-Didier — *L'archipel des morts : le sentiment de la mort et les dérives de la mémoire dans les cimetières d'Occident*, Paris, Plon, 1989, 275 p.

Urbain, Jean-Didier — *La société de conservation : étude sémiologique des cimetières d'Occident,* Paris, Payot, 1978, 476 p.

Vachon, André — *Le cimetière Saint-Anne,* Les cahiers des dix , numéro 47, 1992 , Les Éditions La Liberté.

Van Gennep, Arnold — *Les rites de passages (...)*, New York, Johnson Reprint Corp. 1969.

Van Gennep, Arnold — *L'état actuel du problème totémique*, Paris, Leroux, 1920.

Vovelle, Michel, et **Bertrand,** Régis — *La ville des morts ; essai sur l'imaginaire urbain contemporain d'après les cimetières provencaux* C.N.R.S. 1983.

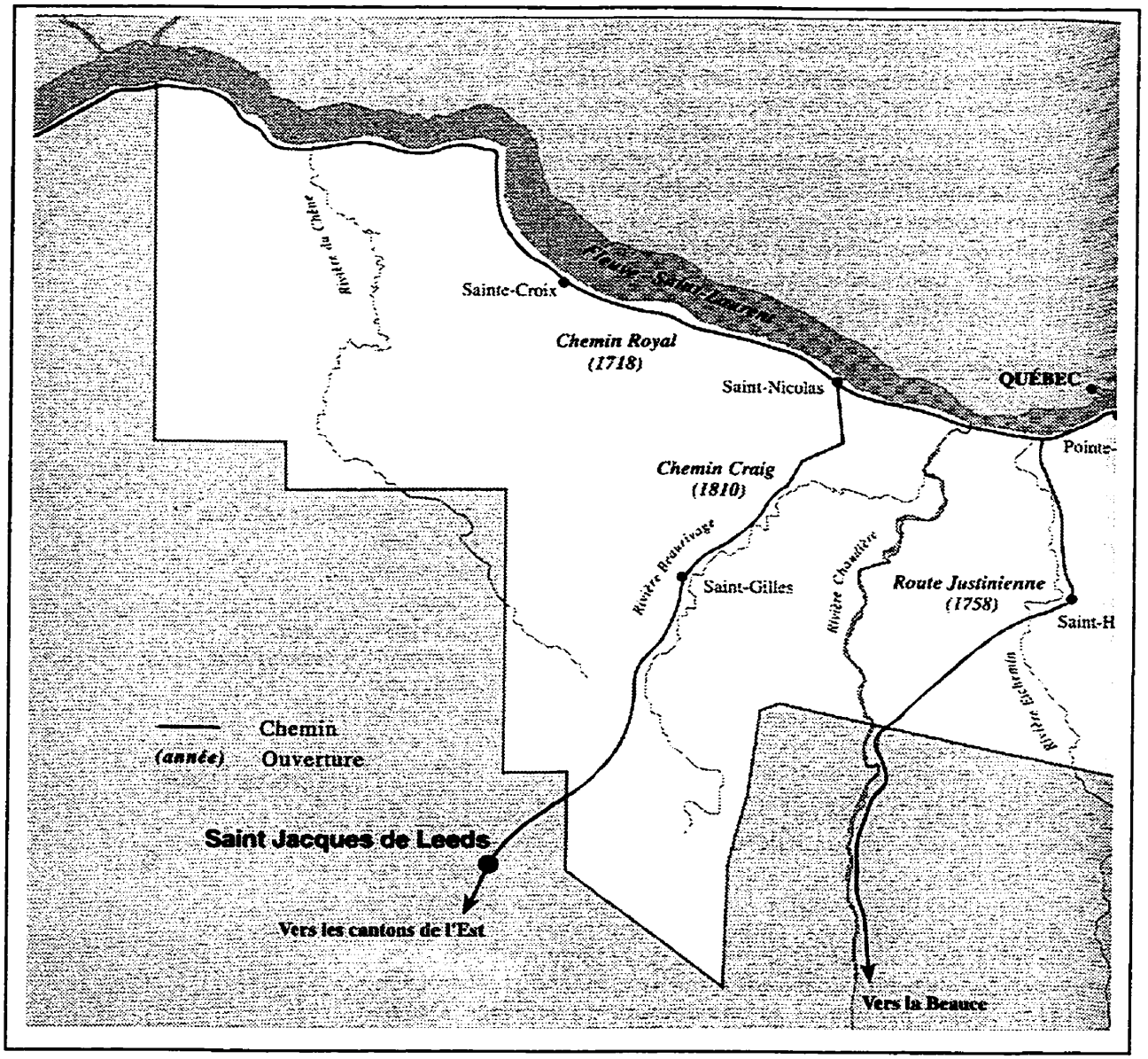
Vovelle, Michel — *Mourir autrefois : attitudes collectives devant la mort aux XVIIe et XVIIIe siècles.* Paris, Gallimard, 1974, 250 p.

Vovelle, Michel — *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle,* Paris, ed. du Seuil, 1978, 346 p.

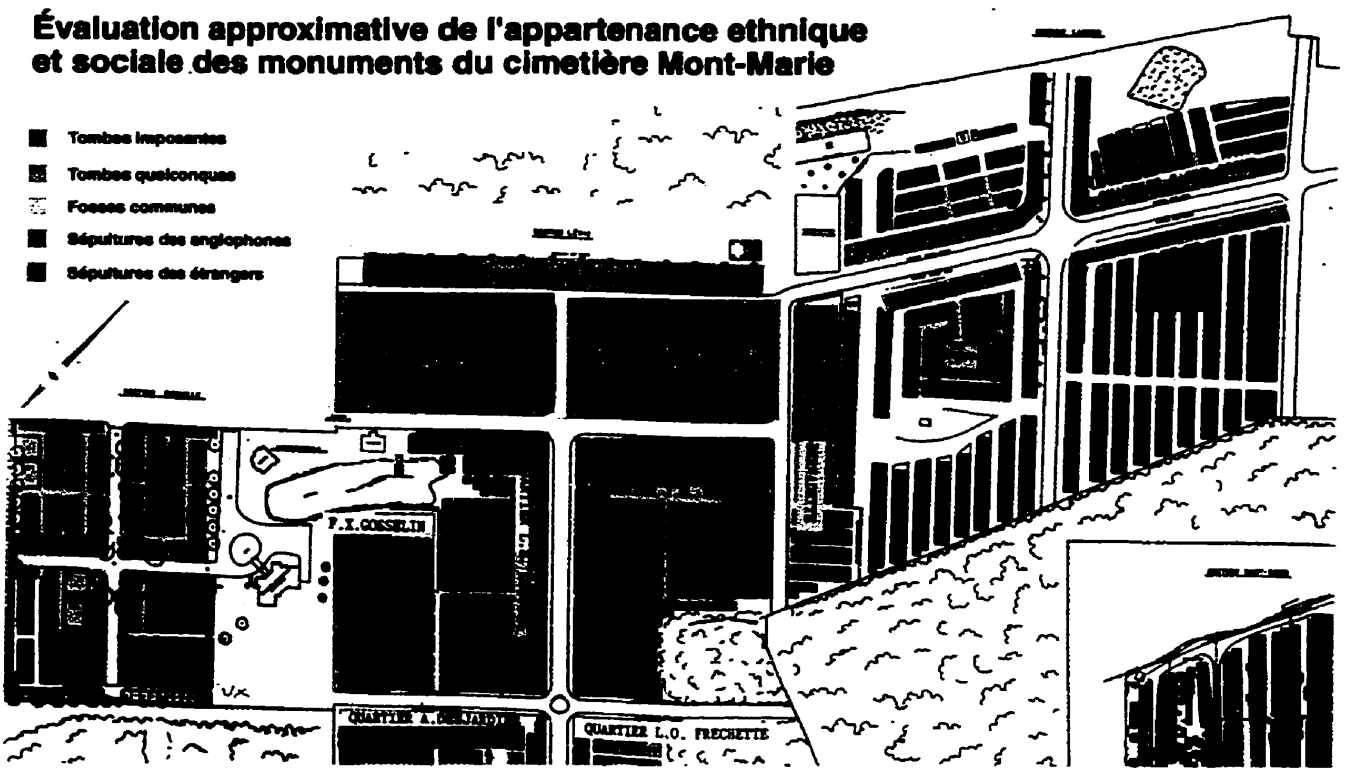
Weber, Max — *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, Presse Pocket 1985.
Le Savant et le Politique, Paris, Plon, 1959.

ANNEXE A

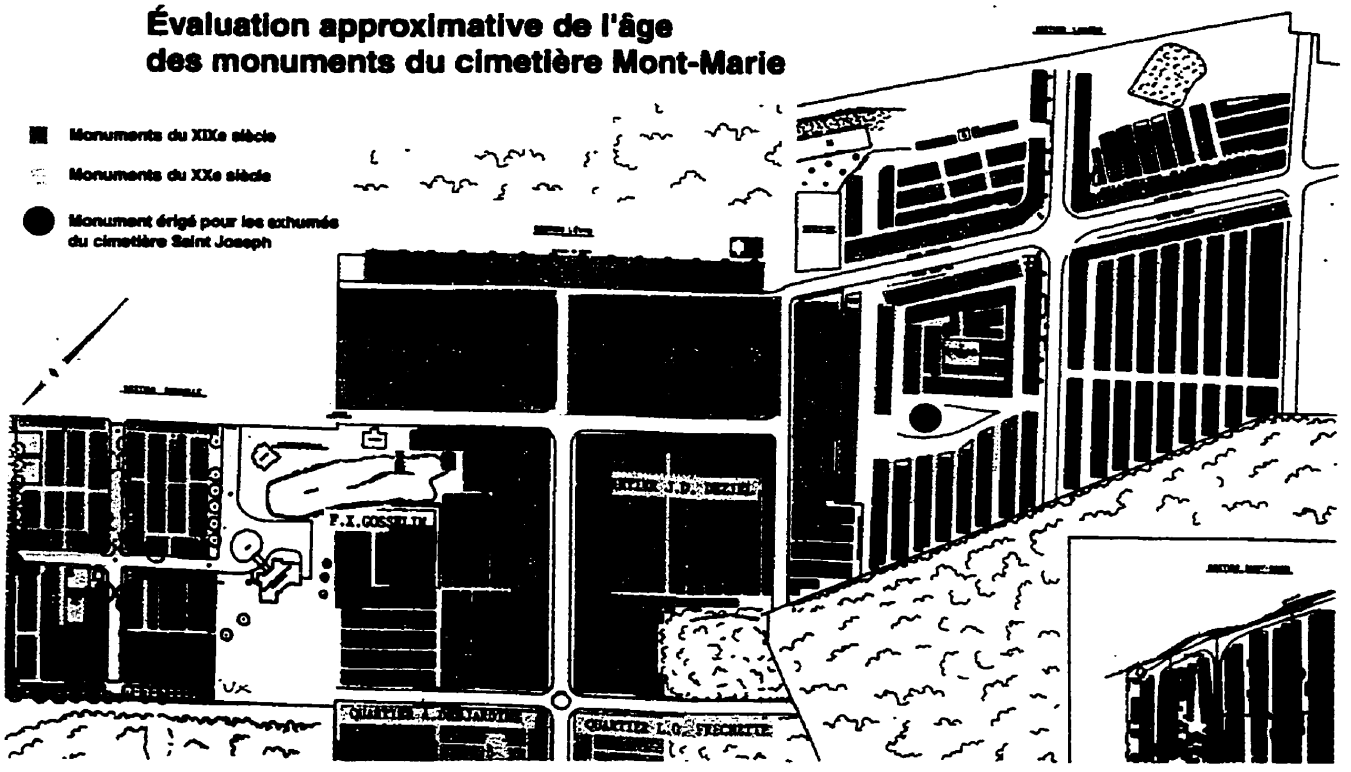
Source : Samson, Roch et alii : *Histoire de Lévis-Lotbinière*, les régions du Québec, IQRC, 1979.



ANNEXE B



Source : Corporation du cimetière Mont Marie.



ANNEXE C

Type de monument par date

époque / type	-84	84-85	85-86	86-87	87-88	88-89	89-90	90-91	91-92	92-93	93-94	94-95	95-96	96-97	97-98	98-99	99-00	total
ob	0	1	0	1	1	2	3	9	3	3	1	1	0	1	0	0	0	**26**
sfh	1	1	4	5	10	2	1	0	2	1	0	0	0	0	0	0	0	**27**
stb	0	0	1	0	1	0	0	2	1	2	3	10	3	6	6	2	3	**40**
lsb	0	0	0	0	0	0	0	0	0	2	4	4	4	5	10	5	4	**38**
psm	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1	0	0	0	**2**
gsm	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	2	1	0	**3**
sm	0	1	0	2	3	1	2	5	4	8	5	9	5	9	11	3	1	**69**
ps	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	**1**
gps	1	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	**2**
tgc	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	**1**
pp	0	0	0	1	0	1	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	**3**
shc	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	**1**

213

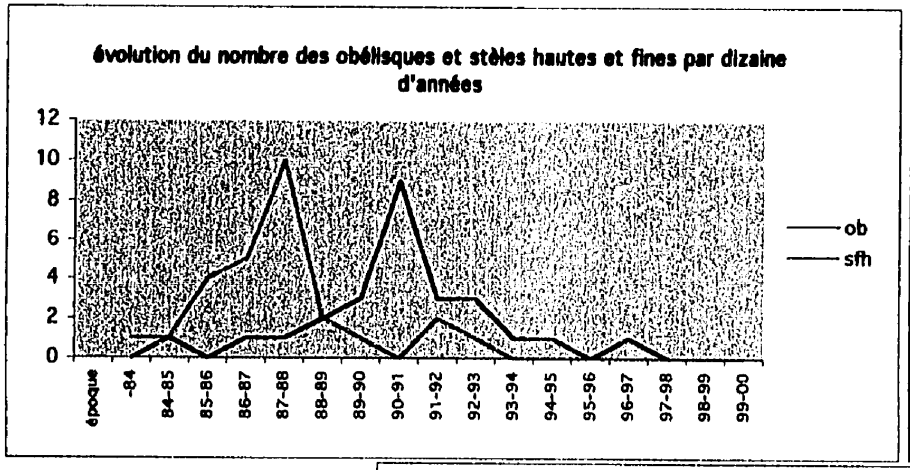
Les dates imprécises sont estimées, selon l'aspect du monument

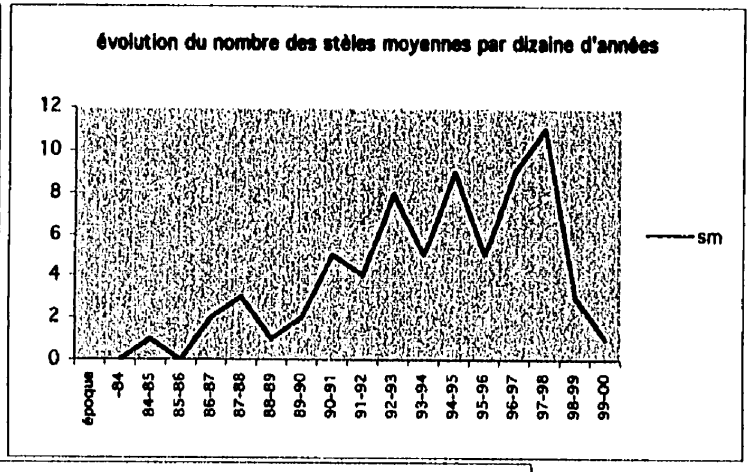
ob	obélisque
sfh	stèle haute et fine
stb	stèle basse
lsb	large stèle basse
psm	petite stèle moderne
gsm	grande stèle moderne
sm	stèle moyenne
psm	petite stèle moderne
gps	grande plaque au sol
tgc	grande croix
pp	petite plaque
shc	stèle haute avec croix

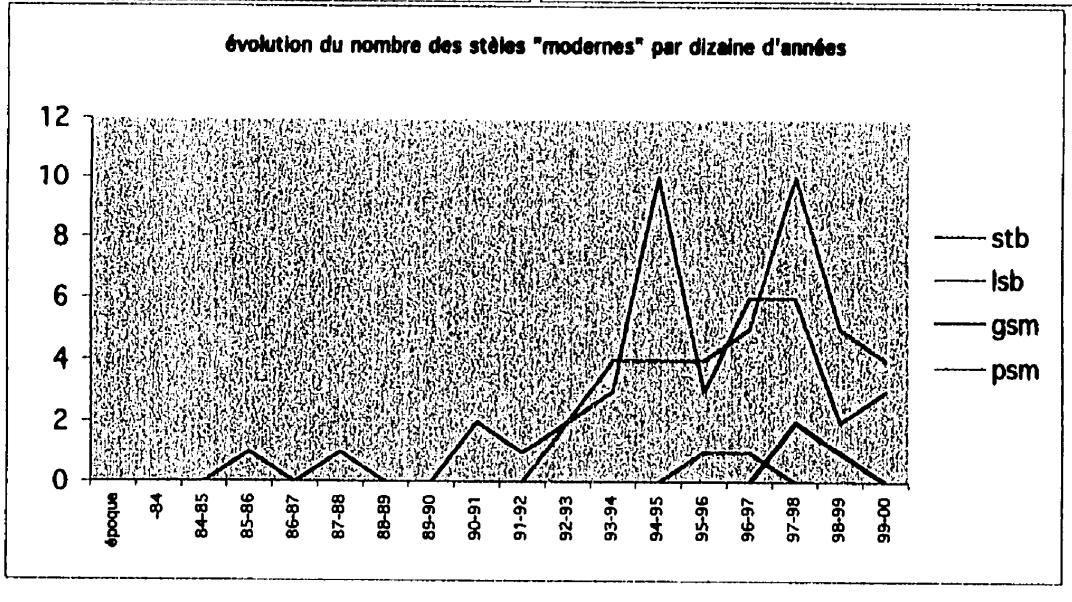
légende du type

84-85 : 1840-1850

légende époque


évolution du nombre des obélisques et stèles hautes et fines par dizaine d'années
12
10
8
6
4
2
0
époque
-84
84-85
85-86
86-87
87-88
88-89
89-90
90-91
91-92
92-93
93-94
94-95
95-96
96-97
97-98
98-99
99-00
ob
sfh

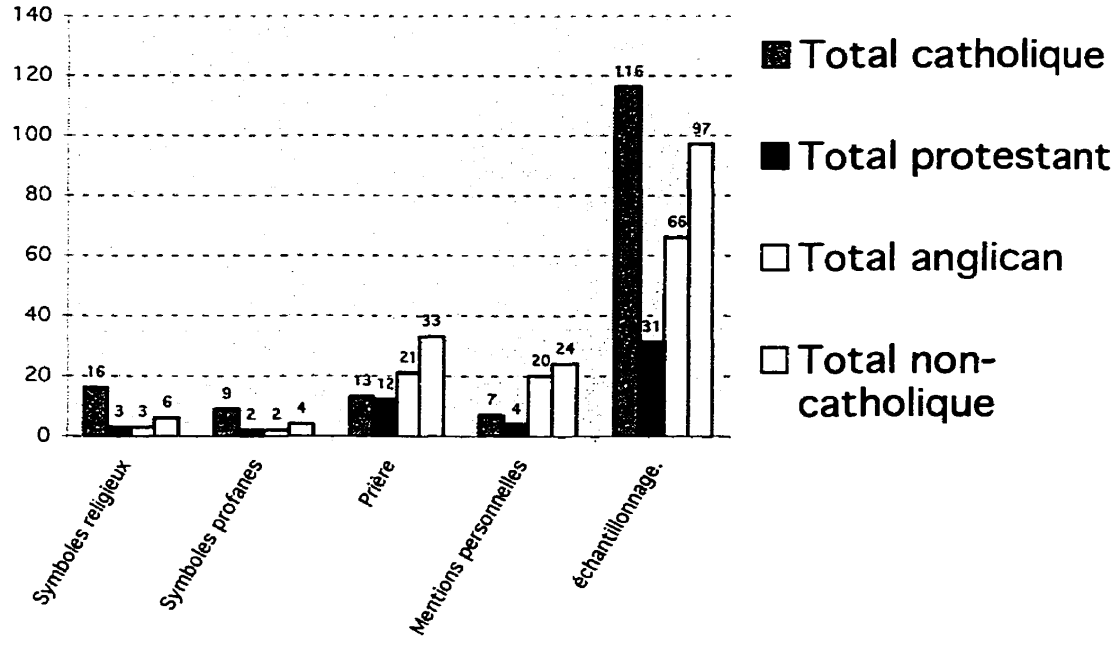

évolution du nombre des stèles moyennes par dizaine d'années
12
10
8
6
4
2
0
époque
-84
84-85
85-86
86-87
87-88
88-89
89-90
90-91
91-92
92-93
93-94
94-95
95-96
96-97
97-98
98-99
99-00
sm


évolution du nombre des stèles "modernes" par dizaine d'années
12
10
8
6
4
2
0
époque
-84
84-85
85-86
86-87
87-88
88-89
89-90
90-91
91-92
92-93
93-94
94-95
95-96
96-97
97-98
98-99
99-00
stb
lsb
gsm
psm

ANNEXE D

Symboles par cimetières

	Symboles religieux	Symboles profanes	Prière	Mentions personnelles	échantillonnage.
Saint David	1	1	0	0	19
Saint Romuald	2	0	3	1	20
Cath.St Gabriel	7	4	8	4	35
Cath.Leeds	2	2	2	2	12
Lévis	4	2	0	0	30
Total catholique	16	9	13	7	116
Presb.St Gabriel	1	1	11	3	21
Meth.Leeds	1	0	1	1	4
E.Unie St Gabriel	1	1	0	0	6
Total	3	2	12	4	31
Total protestant	3	2	12	4	31
Ang.St Gabriel	1	0	5	2	13
Ang.Leeds	1	2	5	6	23
Total	2	2	10	8	36
Mount Hermon	1	0	11	12	30
Total	1	0	11	12	30
Total anglican	3	2	21	20	66
Total non-catholique	6	4	33	24	97

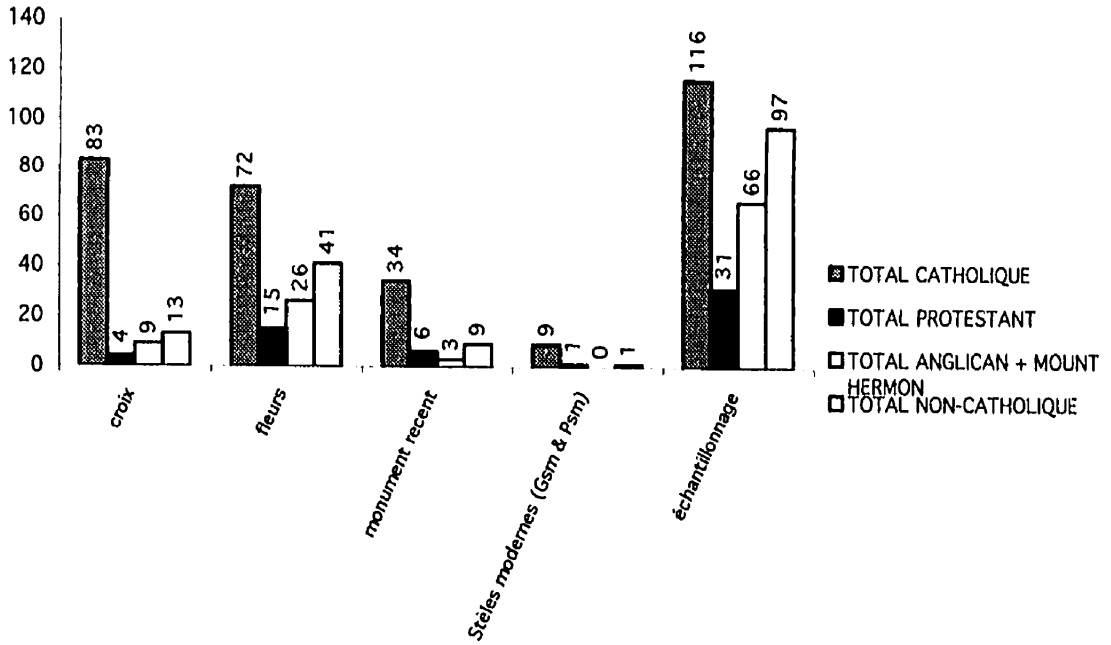


ANNEXE E

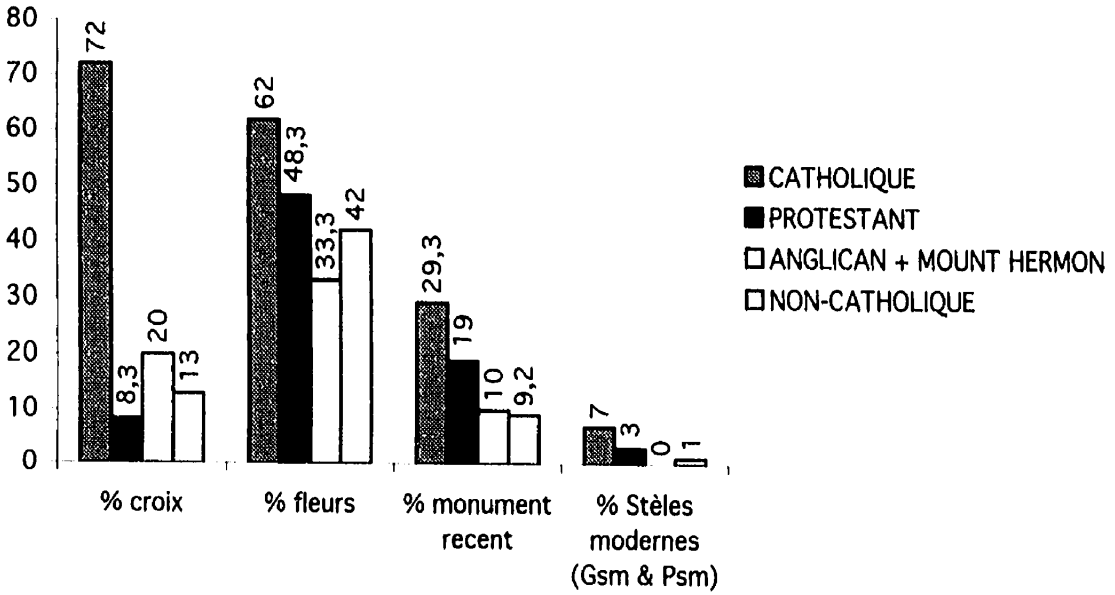
Décoration et âge des monuments par cimetière

(en bleu : pourcentage de l'échantillonnage)

lieu	croix	%	fleurs	%	monument recent	%	Stèles modernes (Gsm & Psm)	%	échantillonnage
St David	15		14		6		0		19
St Romuald	15		10		8		0		20
Catholique St Gabriel	29		19		4		4		35
Catholique Leeds	11		8		6		3		12
Levis	23		21		10		2		30
TOTAL CATHOLIQUE	83	72	72	62	34	29,3	9	7	116
Presb. St Gabriel	4		9		4		0		21
Methodiste Leeds	0		1		0		0		4
Eg. Unie St Gabriel	0		5		2		1		6
sous-total	4		15		6		1		31
TOTAL PROTESTANT	4	8,3	15	48,3	6	19	1	3	31
Anglican St Gabriel	3		8		0		0		13
Anglican Leeds	0		8		0		0		23
sous-total	3	8	16	44,4	0	0	0	0	36
Mount Hermon	6		10		3		0		30
sous-total	6		10		3		0		30
TOTAL ANGLICAN + MOUNT HERMON	9	20	26	33,3	3	10	0	0	66
TOTAL NON-CATHOLIQUE	13	13	41	42	9	9,2	1	1	97



Répartition par religion



Répartition pourcentage

ANNEXE F

Extrait d'un texte d'Alexandre Kojève sur la dialectique du Maître et de l'Esclave de Hegel.
Introduction à la lecture de Hegel, Paris, Gallimard, 1947.

« Le Maître ne peut jamais se détacher du monde où il vit, et si ce monde périt, il périt avec lui. Seul l'Esclave peut transcender la monde donné (asservi au Maître) et ne pas périr. Seul l'Esclave peut transformer le monde qui le forme et le fixe dans la servitude, et créer un monde formé par lui où il sera libre. Et l'Esclave n'y parvient que par le travail forcé et angoissé effectué au service du Maître. Certes ce travail à lui seul ne le libère pas mais en transformant le monde par ce travail, l'Esclave se transforme lui-même et crée ainsi les conditions objectives nouvelles qui lui permettent de reprendre la lutte libératrice pour la reconnaissance qu'il a au prime abord refusée par crainte de la mort. »

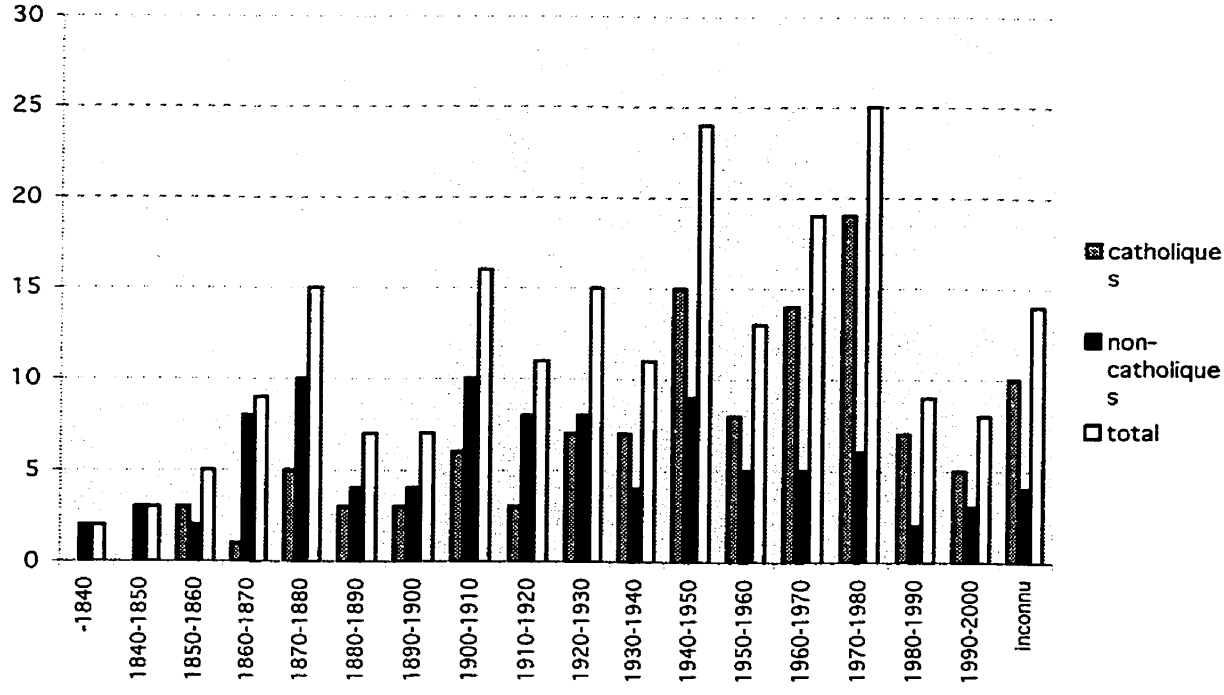
Ce qui attire notre attention dans ce texte n'est pas la façon dont se libère l'Esclave, (par le travail), mais la relation que l'Esclave et le Maître entretiennent, et leur capacité ou incapacité à se libérer. Notons toutefois, que dans la pensée hégélienne, les rôles du Maître et de l'Esclave s'inversent potentiellement dans la mesure où l'Esclave peut parvenir au statut de Maître, d'où l'expression « dialectique du Maître et de l'Esclave ». La liberté n'apparaît donc pas l'apanage d'un individu, mais réfère au statut. L'Esclave, s'il accède au rang de Maître, perdra sa liberté. Seul son statut décide de la liberté ou de l'aliénation de l'être, point sur lequel nous divergeons quelque peu, n'adhérant pas avec certitude à une si stricte pensée déterministe.

ANNEXE G

nombre d'échantillons par dizaine d'années

	catholiques	non-catholiques	total
-1840	0	2	2
1840-1850	0	3	3
1850-1860	3	2	5
1860-1870	1	8	9
1870-1880	5	10	15
1880-1890	3	4	7
1890-1900	3	4	7
1900-1910	6	10	16
1910-1920	3	8	11
1920-1930	7	8	15
1930-1940	7	4	11
1940-1950	15	9	24
1950-1960	8	5	13
1960-1970	14	5	19
1970-1980	19	6	25
1980-1990	7	2	9
1990-2000	5	3	8
inconnu	10	4	14
TOTAL	116	97	213

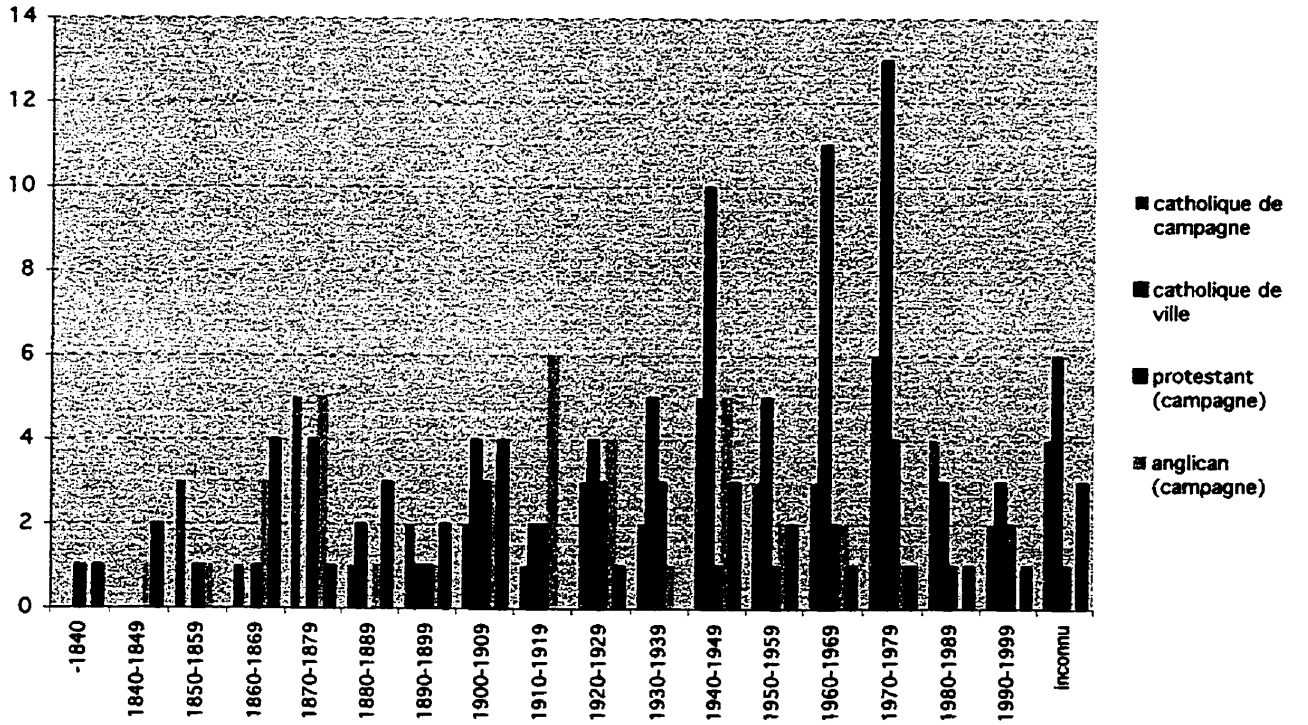
échantillonnage dans le temps



ANNEXE H

nombre d'échantillons par dizaine d'années

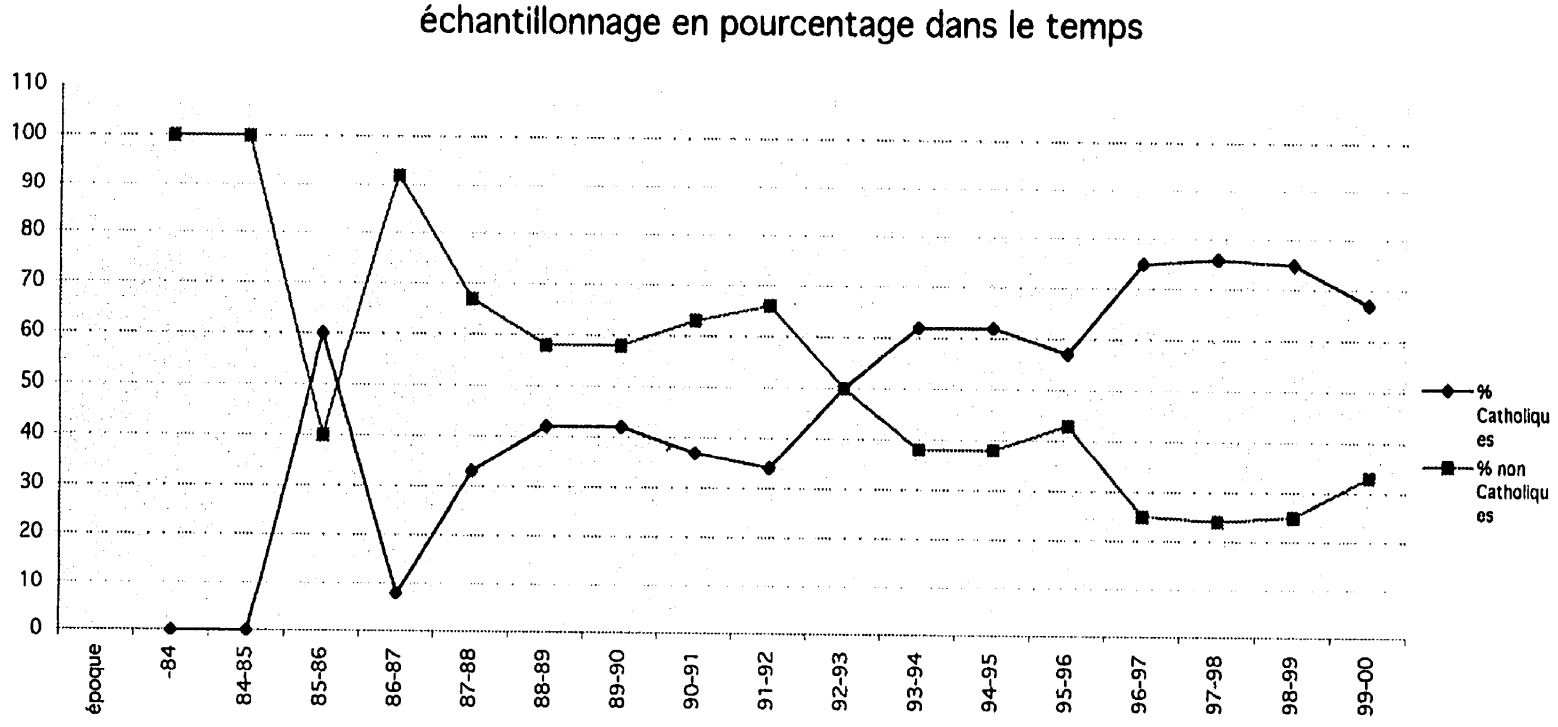
	catholique de campagne	catholique de ville	protestant (campagne)	anglican (campagne)	Mount Hermon (ville non catholique)	
-1840	0	0	1	0	1	
1840-1849	0	0	0	1	2	
1850-1859	3	0	1	1	0	
1860-1869	1	0	1	3	4	
1870-1879	5	0	4	5	1	
1880-1889	1	2	0	1	3	
1890-1899	2	1	1	1	2	
1900-1909	2	4	3	3	4	
1910-1919	1	2	2	6	0	
1920-1929	3	4	3	4	1	
1930-1939	2	5	3	1	0	
1940-1949	5	10	1	5	3	
1950-1959	3	5	1	2	2	
1960-1969	3	11	2	2	1	
1970-1979	6	13	4	1	1	
1980-1989	4	3	1	0	1	
1990-1999	2	3	2	0	1	
inconnu	4	6	1	0	3	
TOTAL	47	69	31	36	30	213



ANNEXE I

Echantillonnage en pourcentage par dizaines d'années

	époque	-84	84-85	85-86	86-87	87-88	88-89	89-90	90-91	91-92	92-93	93-94	94-95	95-96	96-97	97-98	98-99	99-00
% Catholiques		0	0	60	8	33	42	42	37	34	50	62	62	57	75	76	75	67
% non Catholiques		100	100	40	92	67	58	58	63	66	50	38	38	43	25	24	25	33



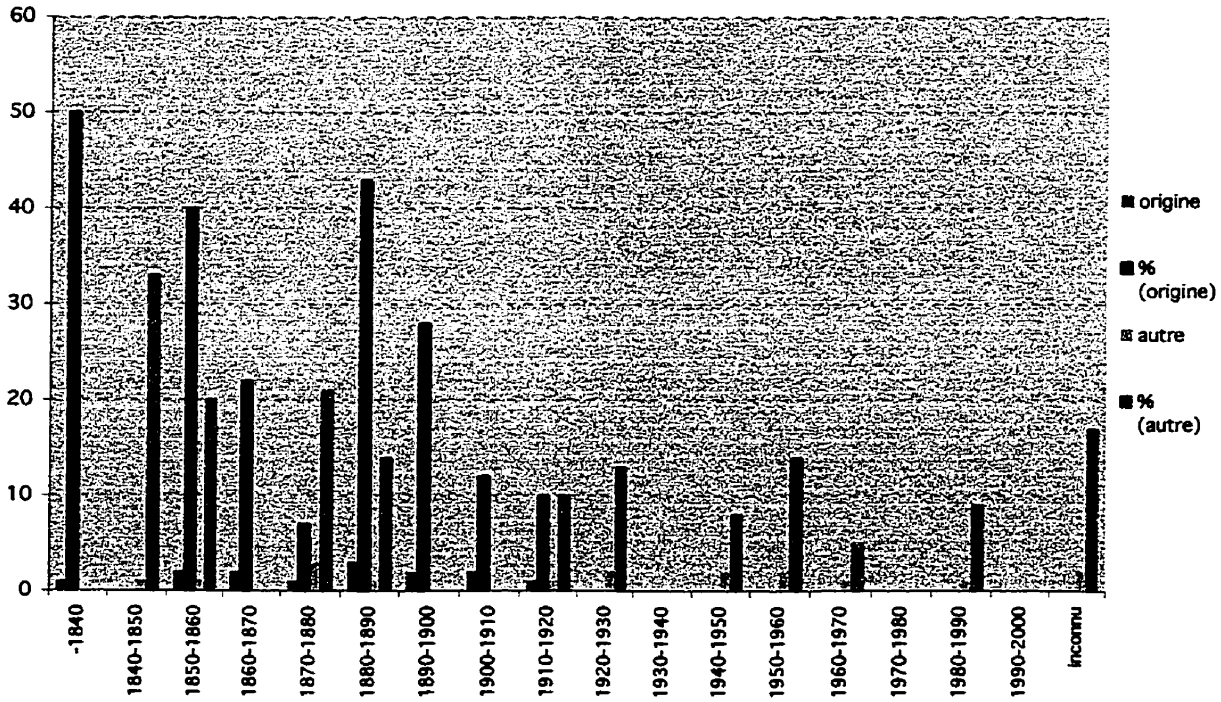
87-88 = 1870-1880

ANNEXE J

Mentions personnelles (origine ou autre)

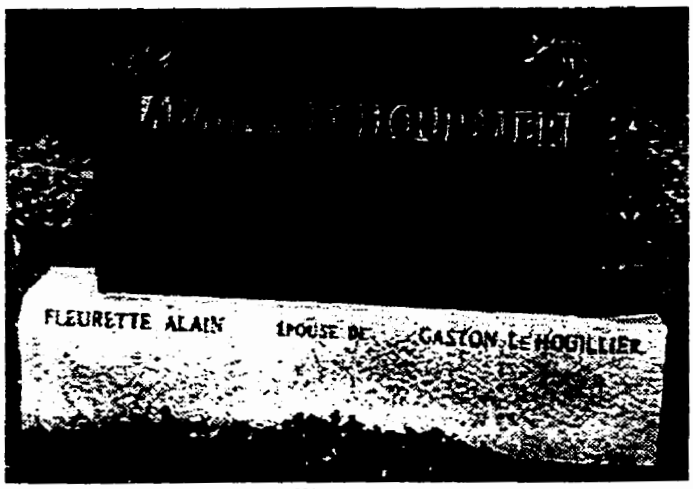
	origine	% (origine)	autre	% (autre)
-1840	1	50	0	0
1840-1850	0	0	1	33
1850-1860	2	40	1	20
1860-1870	2	22	0	0
1870-1880	1	7	3	21
1880-1890	3	43	1	14
1890-1900	2	28	0	0
1900-1910	2	12	0	0
1910-1920	1	10	1	10
1920-1930	0	0	2	13
1930-1940	0	0	0	0
1940-1950	0	0	2	8
1950-1960	0	0	2	14
1960-1970	0	0	1	5
1970-1980	0	0	0	0
1980-1990	0	0	1	9
1990-2000	0	0	0	0
inconnu	0	0	2	17

Mentions personnelles

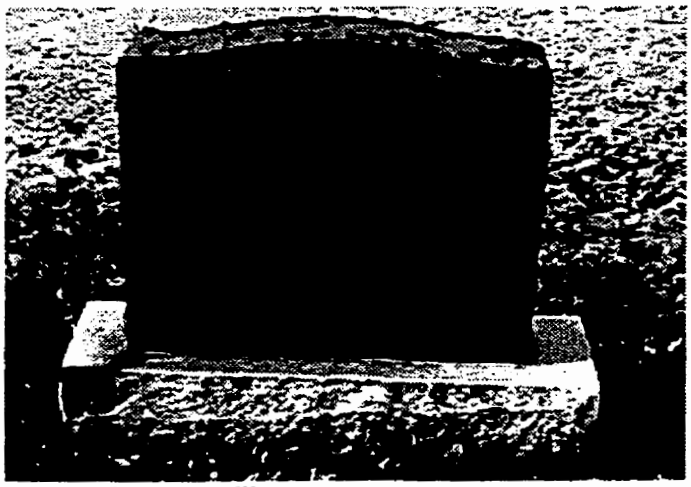


ANNEXE K

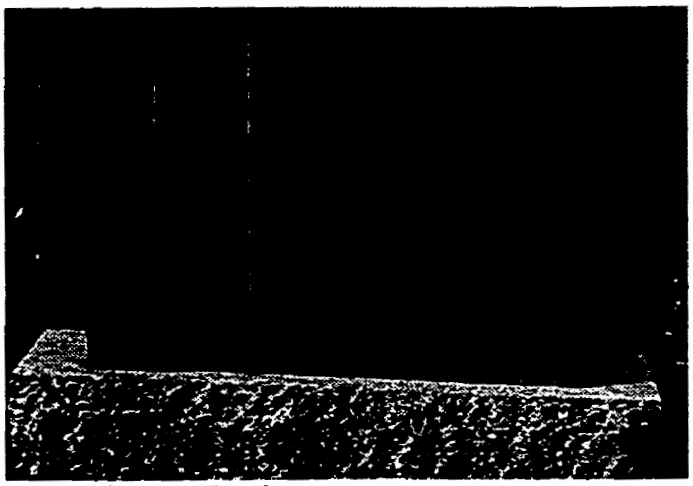
Cimetière du Mount Hermon à Sillery



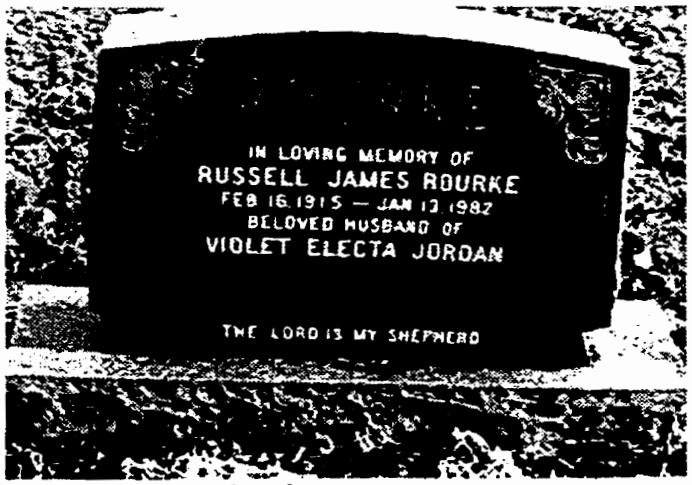
1 Le Houiller



2 Miller



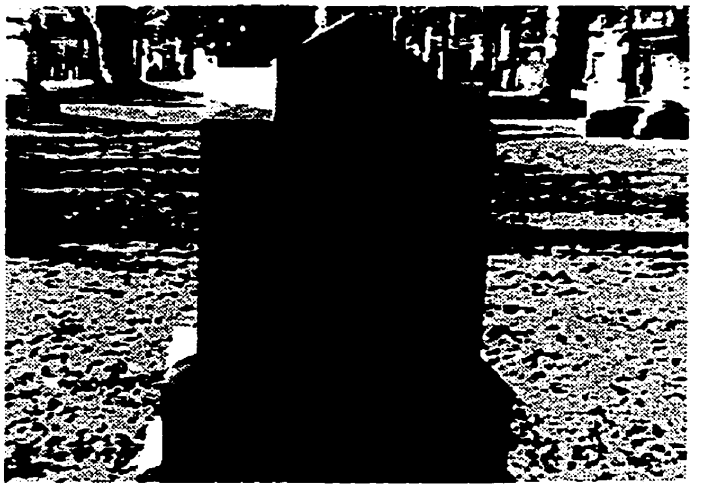
3 Bernier



4 Rourke

5 Darlington

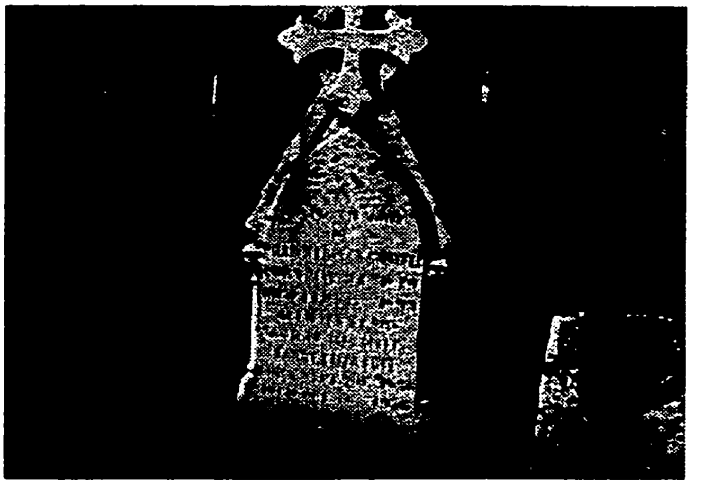
6 Welch



7 Dobbin

8 Richardson

9 Orkney

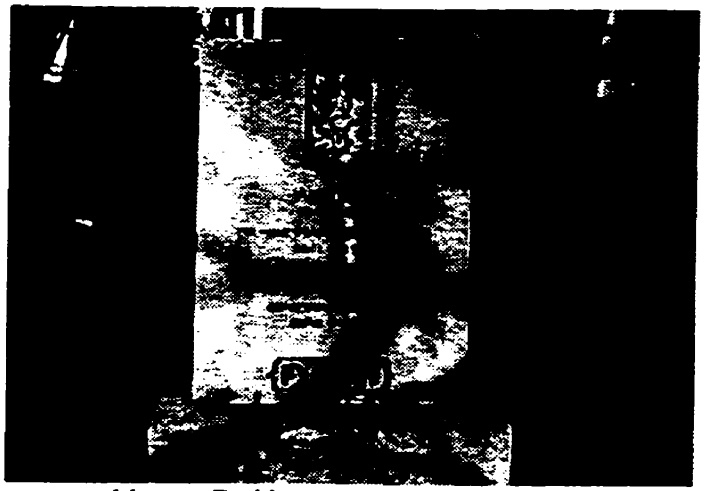


10 Russel

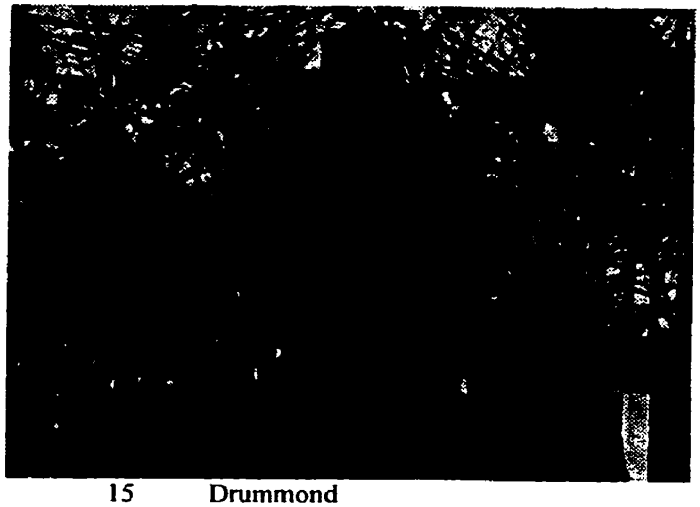
11 Glass 1

12 Glass 2

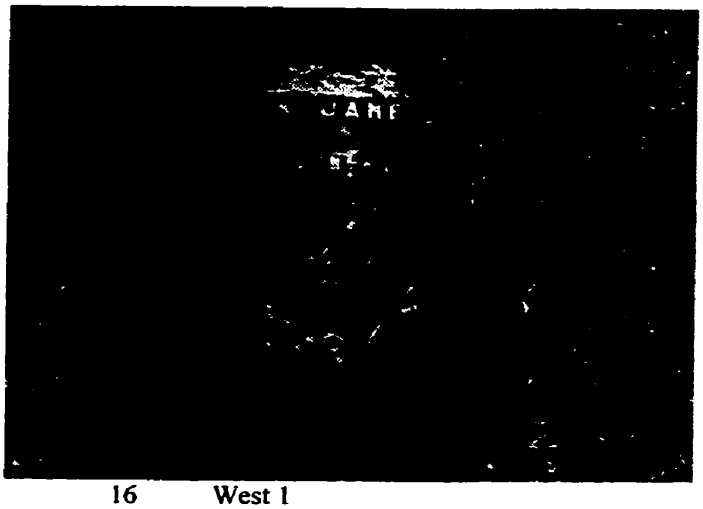
13 Langlois



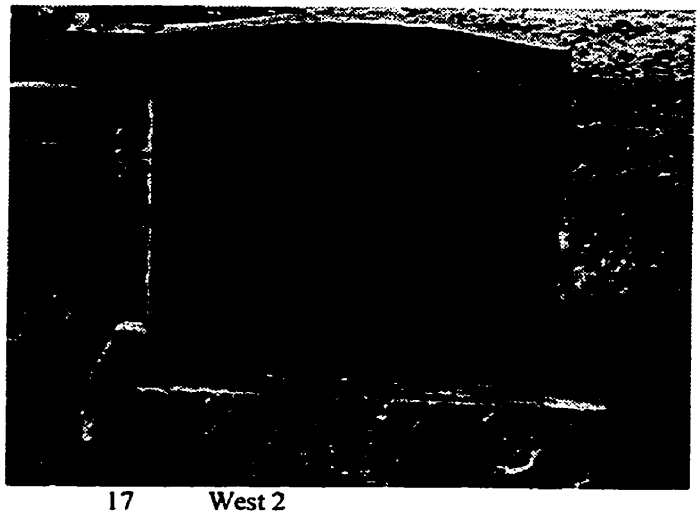
14 Dodd



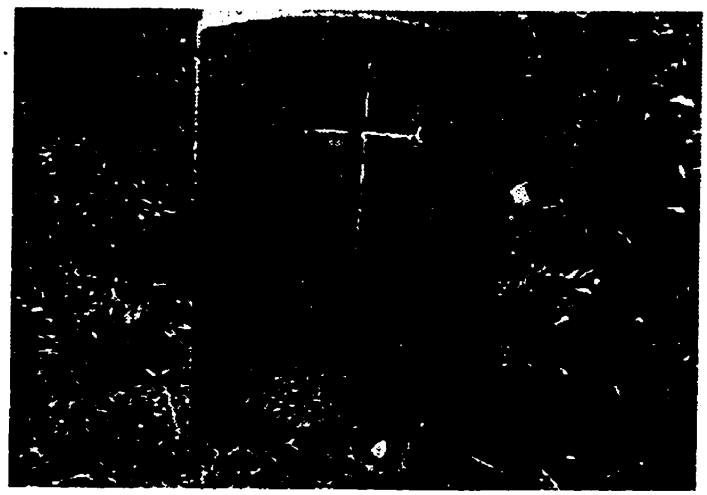
15 Drummond



16 West 1

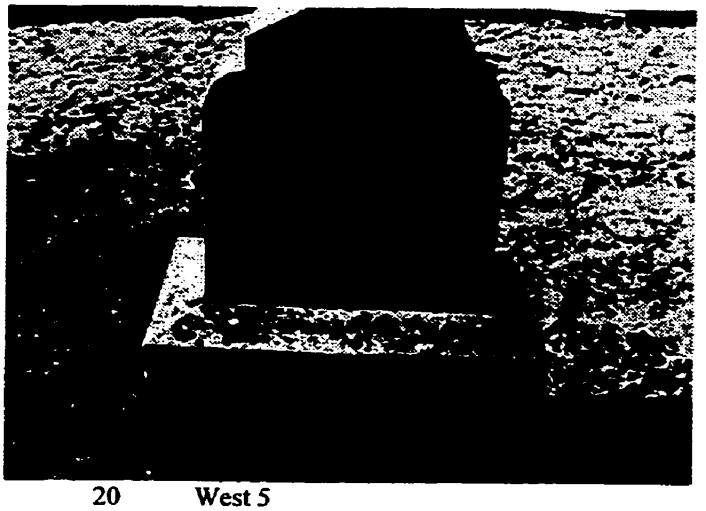


17 West 2

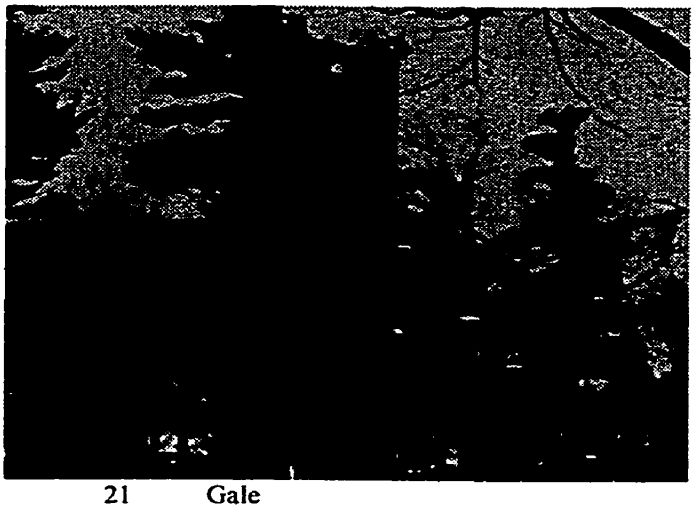


18 West 3

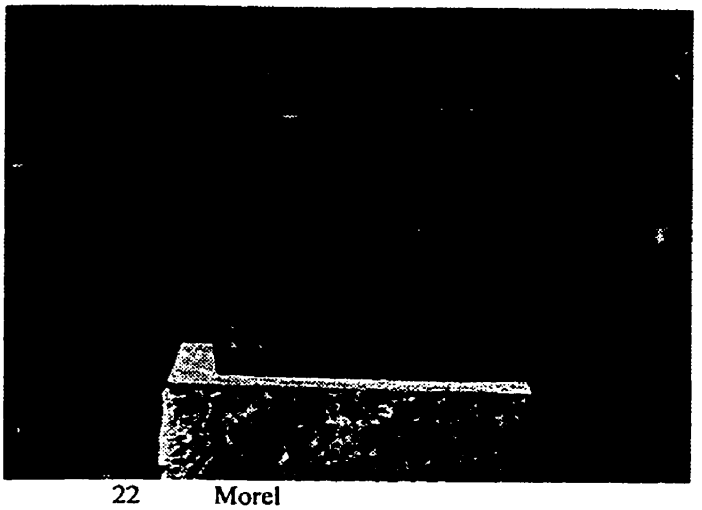
19 West 4



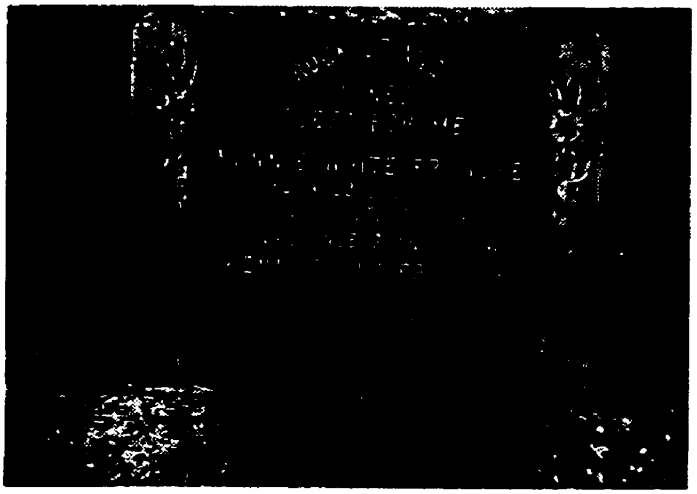
20 West 5



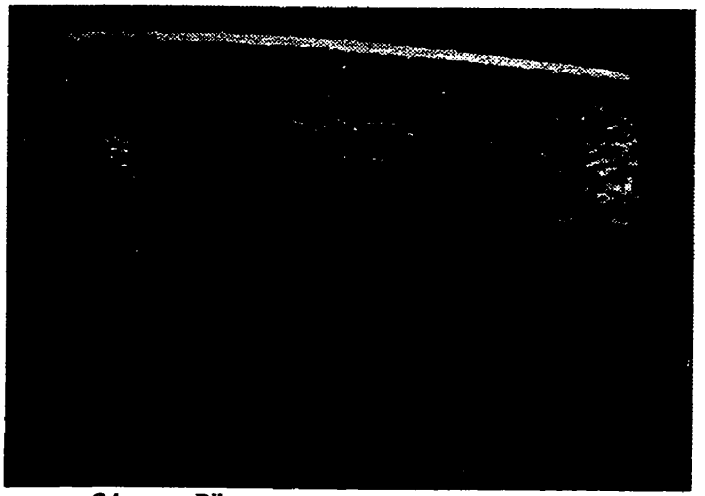
21 Gale



22 Morel

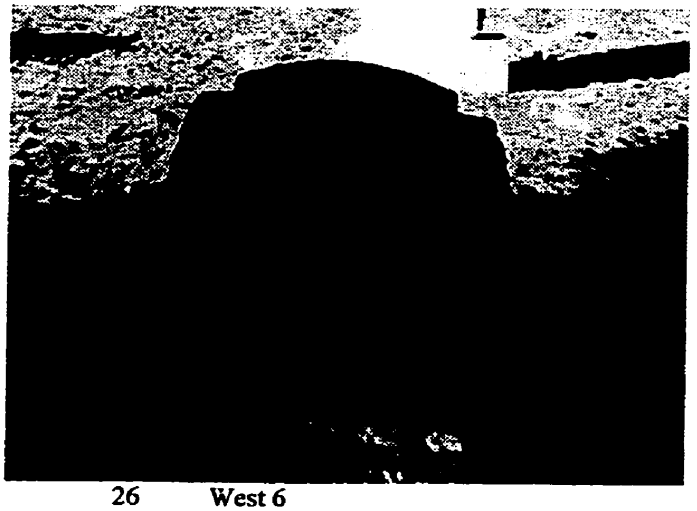


23 Francke

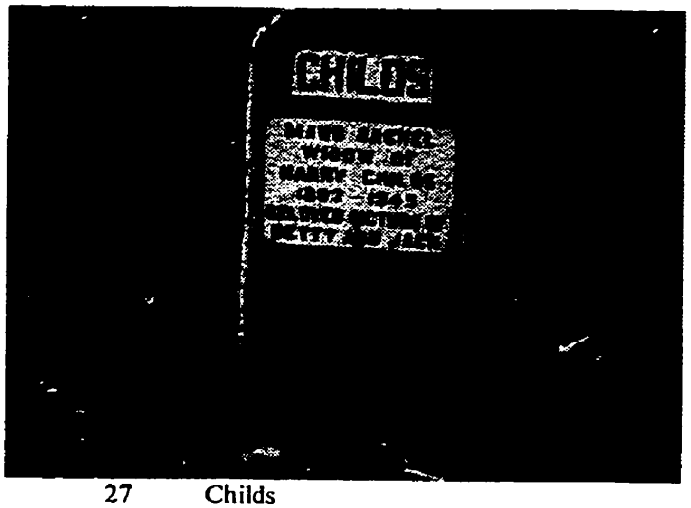


24 Pike

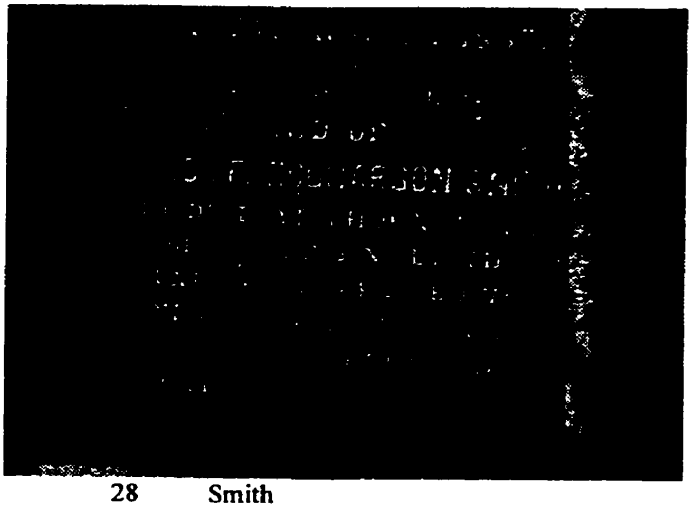
25 Marshall



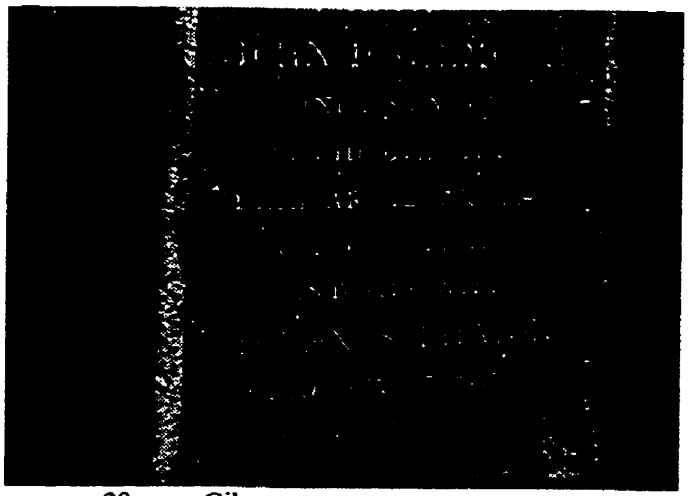
26 West 6



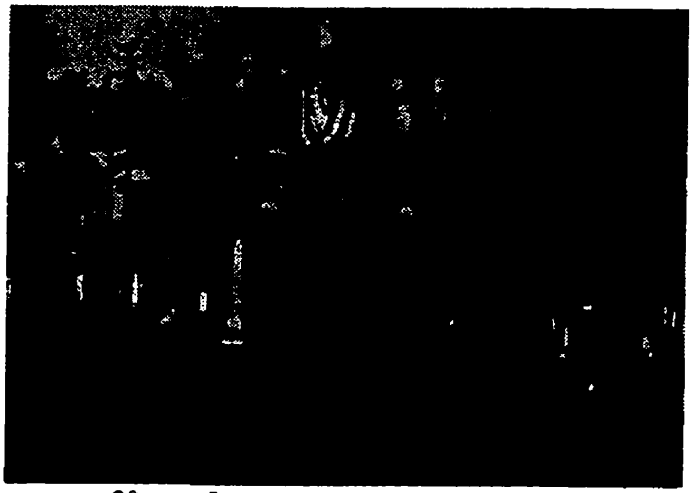
27 Childs



28 Smith

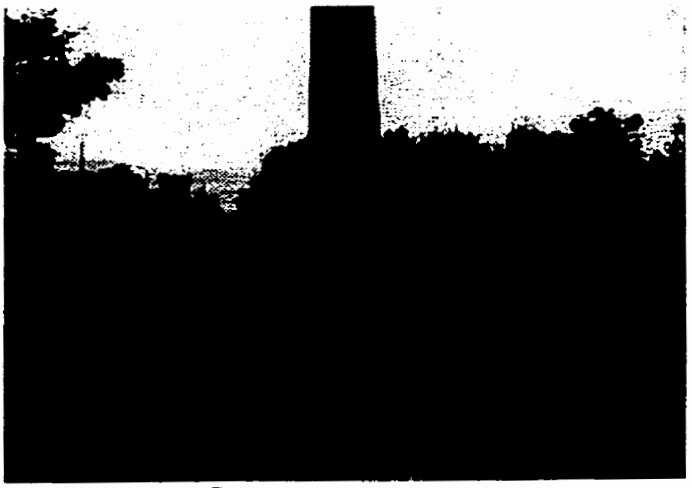


29 Gilmour



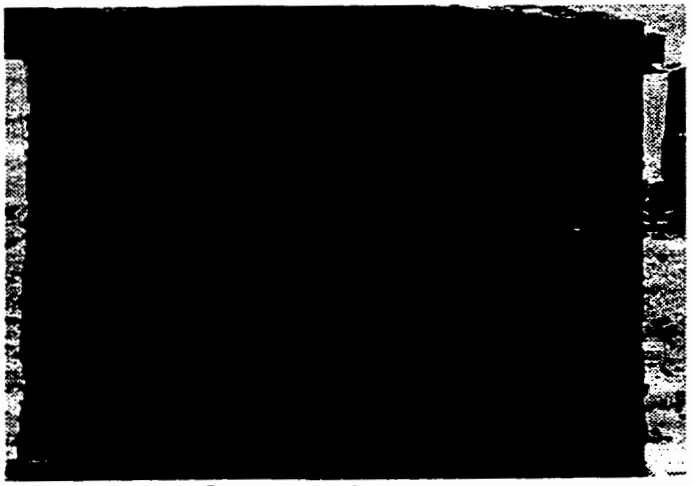
30 Lawrence

Cimetière de Lévis



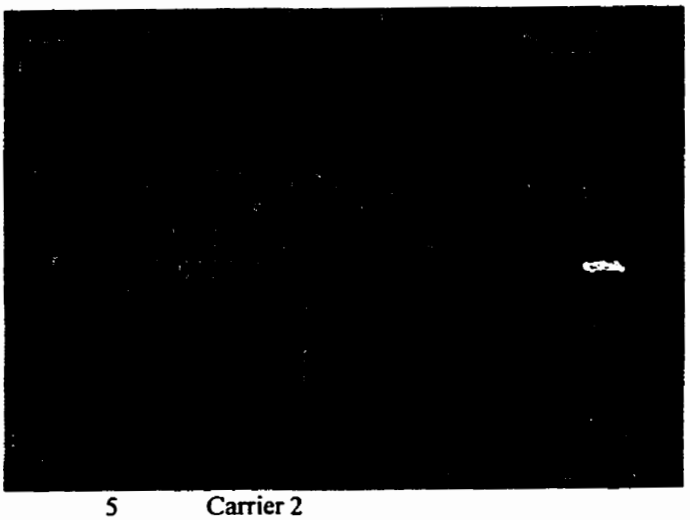
1 Guay

2 Carrier 1



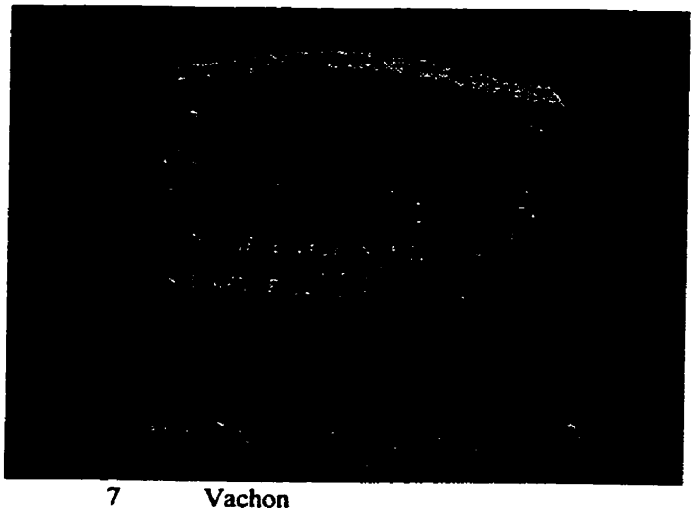
3 Lamontagne 1

4 Labbé



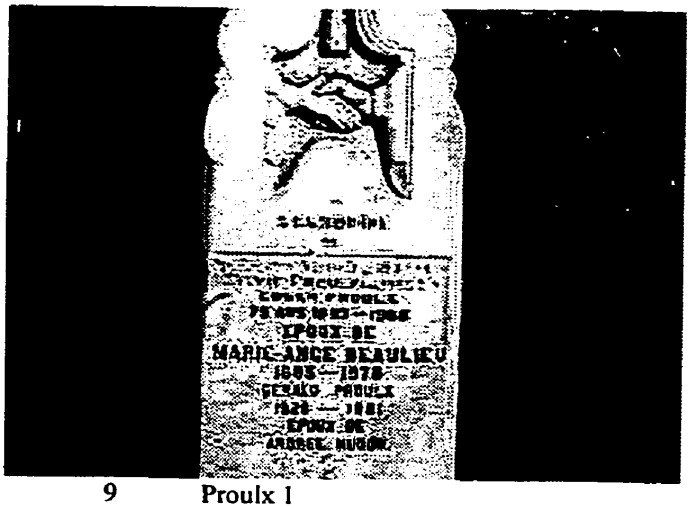
5 Carrier 2

6 Guay Barras

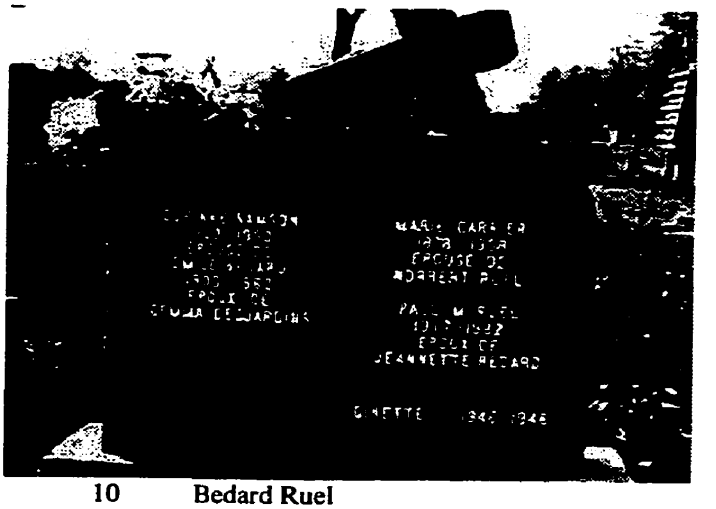


7 Vachon

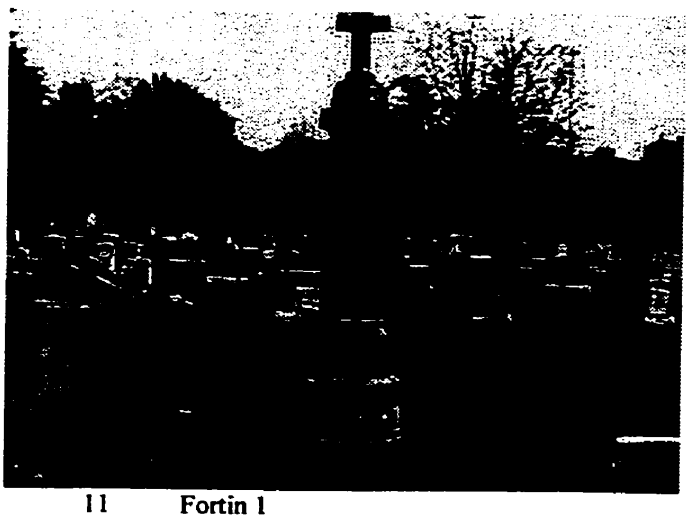
8 Rodrigue



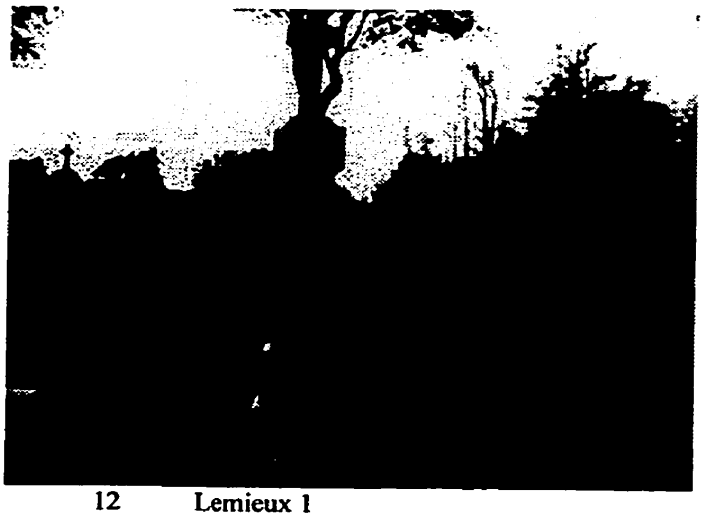
9 Proulx 1



10 Bedard Ruel

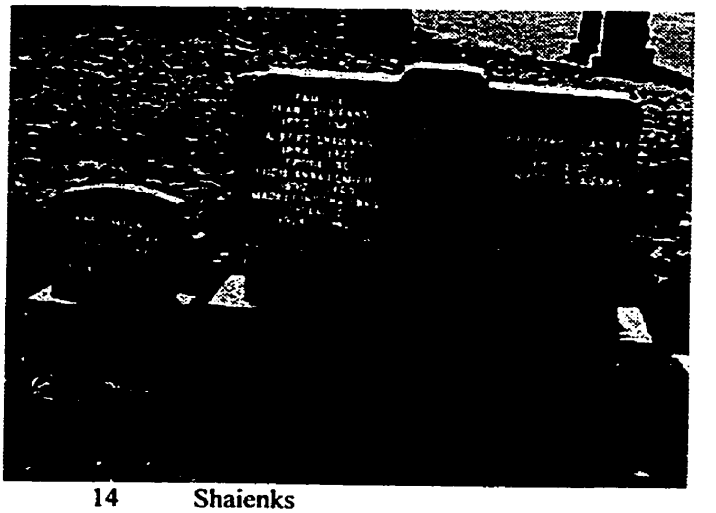


11 Fortin 1

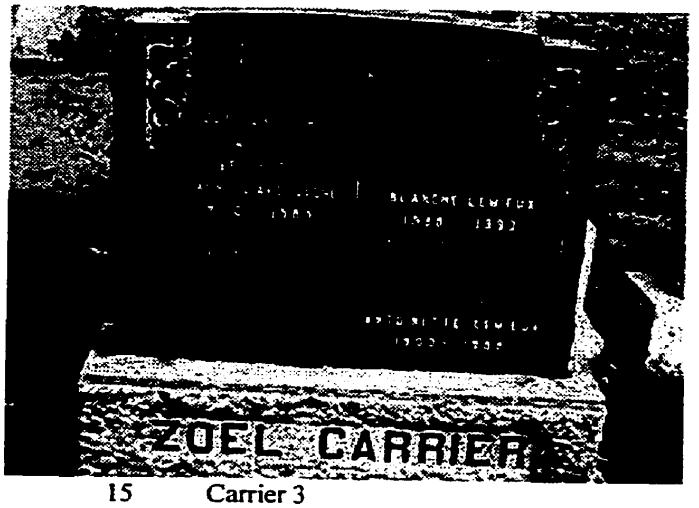


12 Lemieux 1

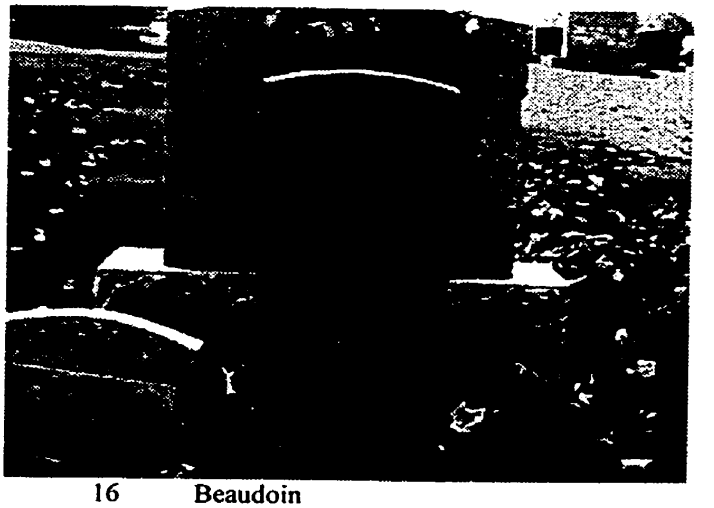
13 Boulanger



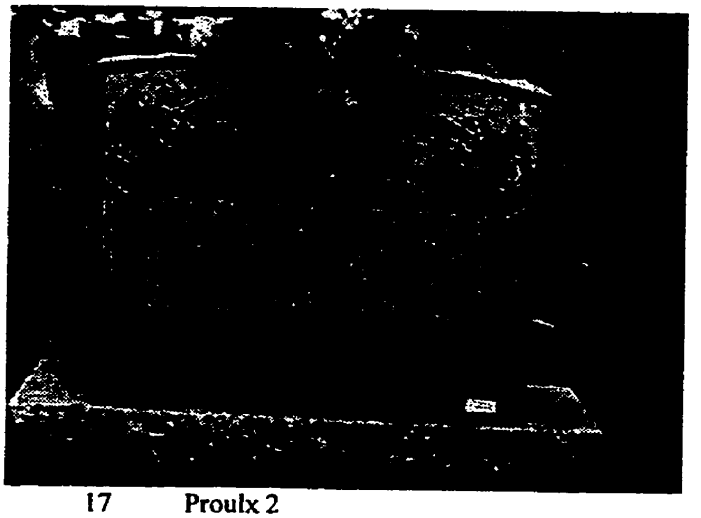
14 Shaienks



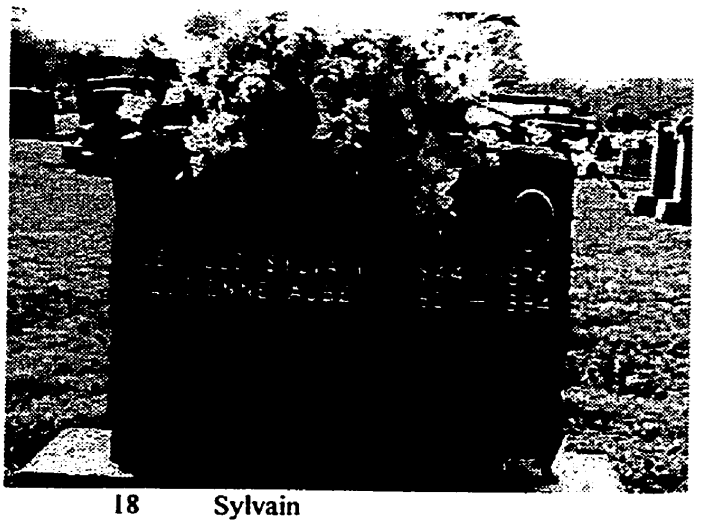
15 Carrier 3



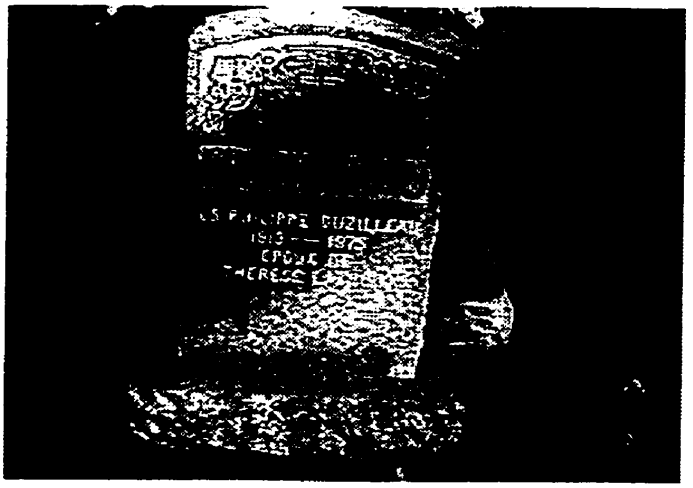
16 Beaudoin



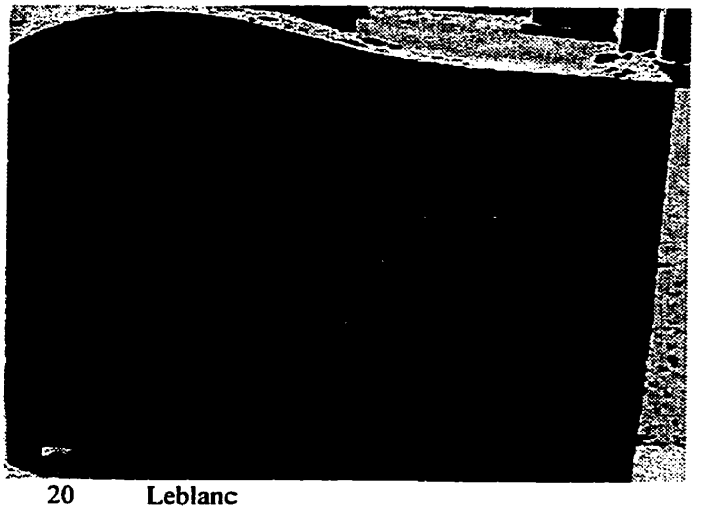
17 Proulx 2



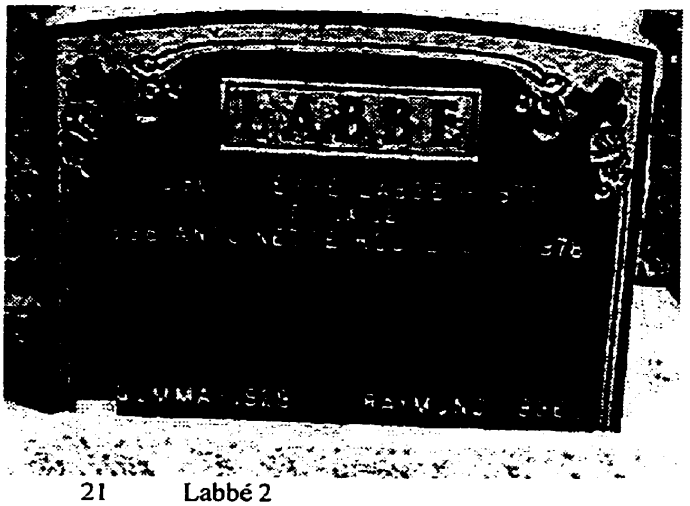
18 Sylvain



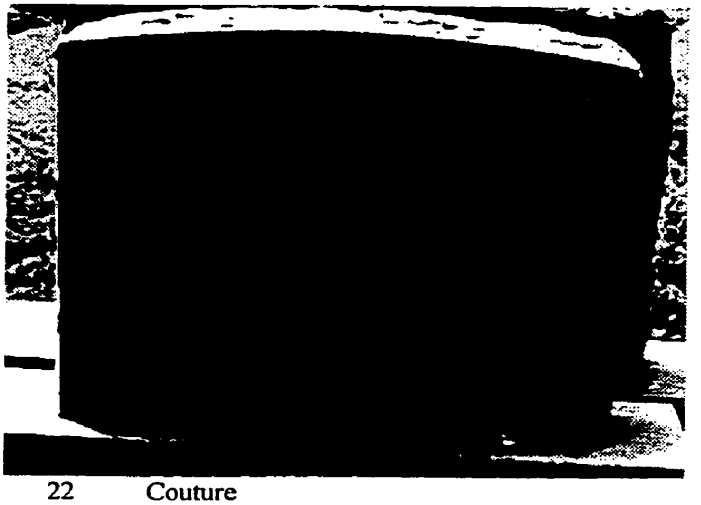
19 Ouzilleau



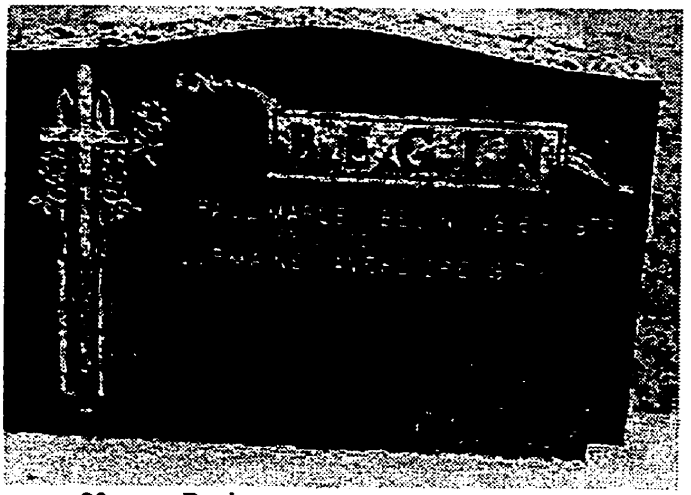
20 Leblanc



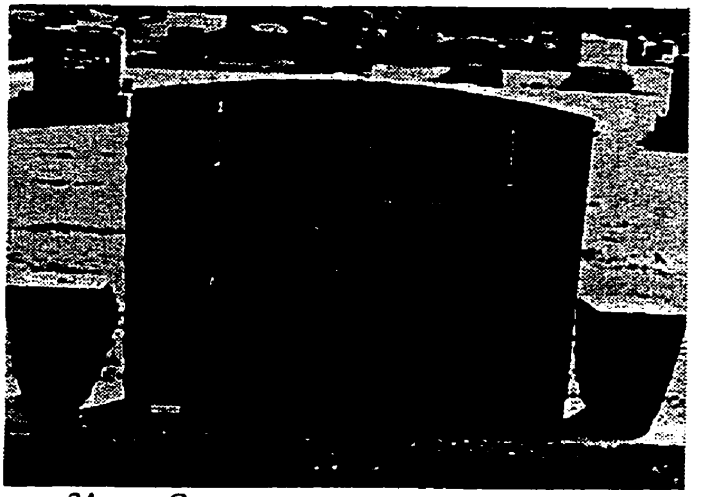
21 Labbé 2



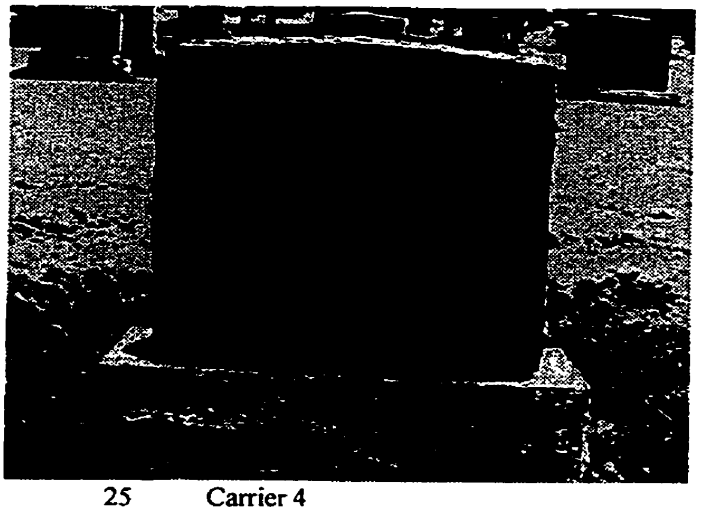
22 Couture



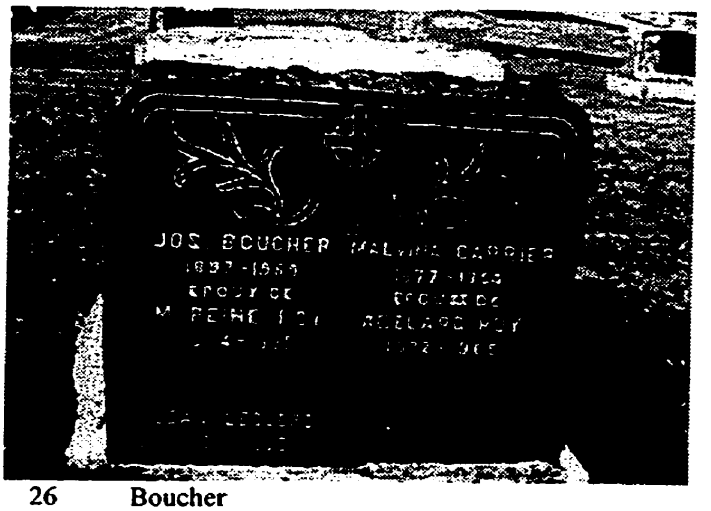
23 Begin



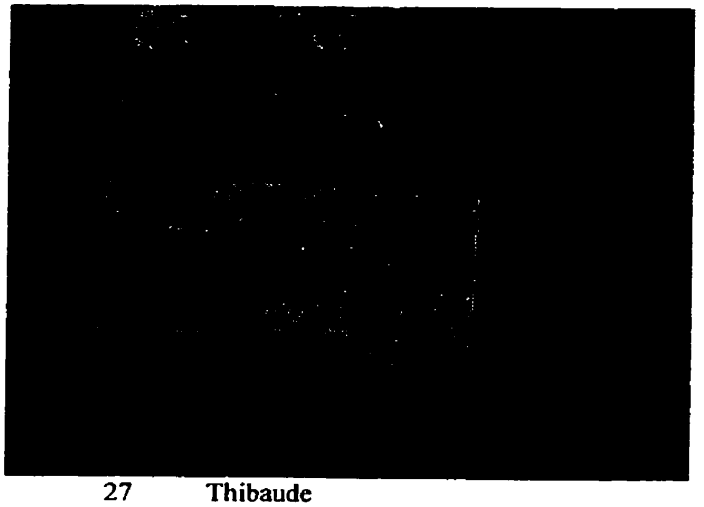
24 Guay



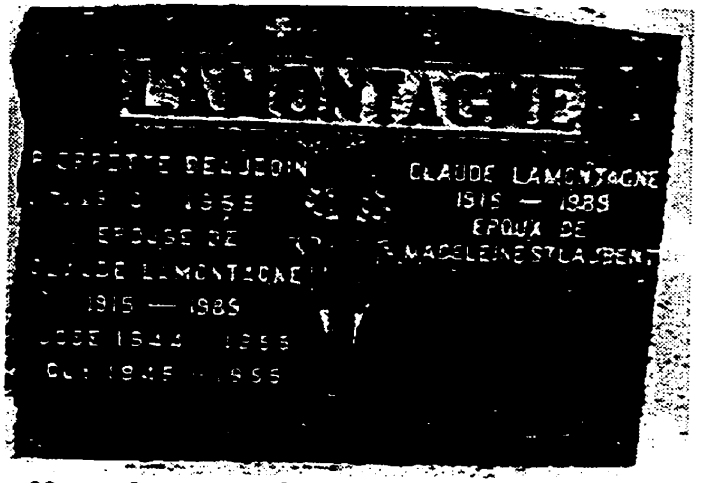
25 Carrier 4



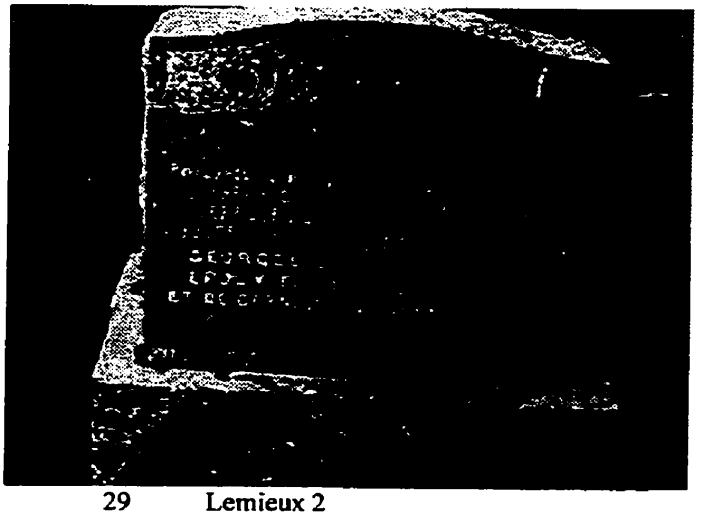
26 Boucher



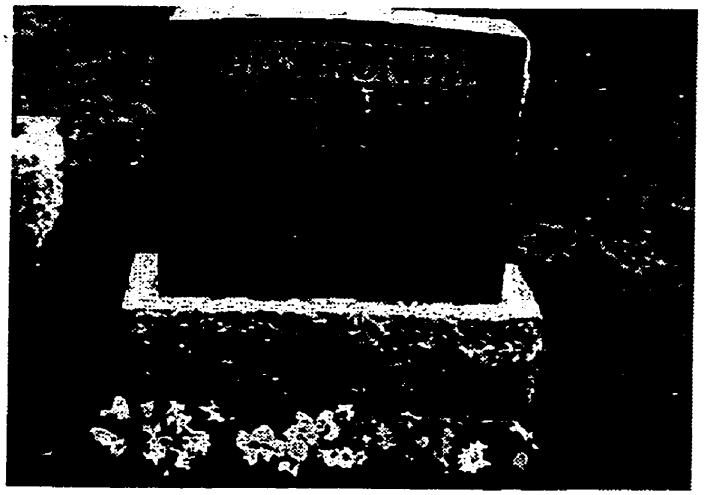
27 Thibaude



28 Lamontagne 2

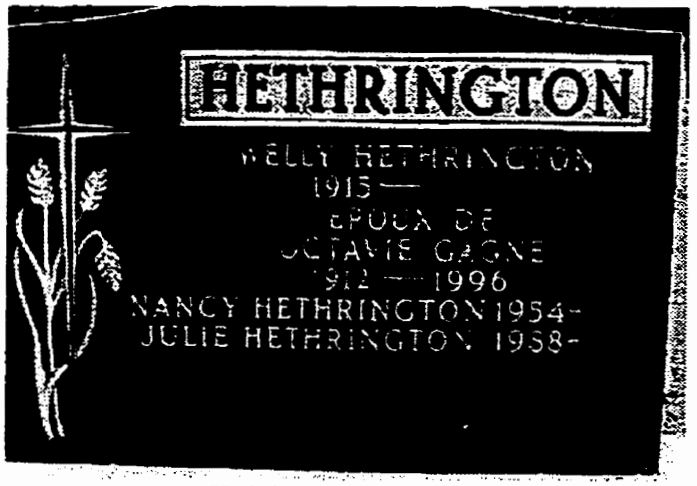


29 Lemieux 2

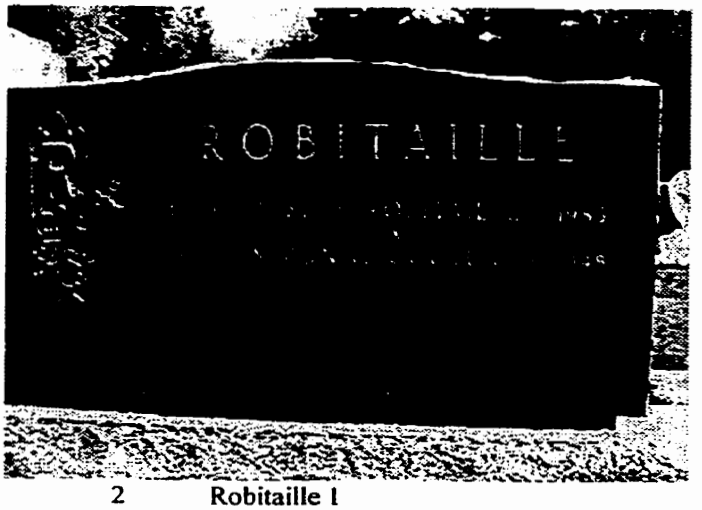


30 Fortin 2

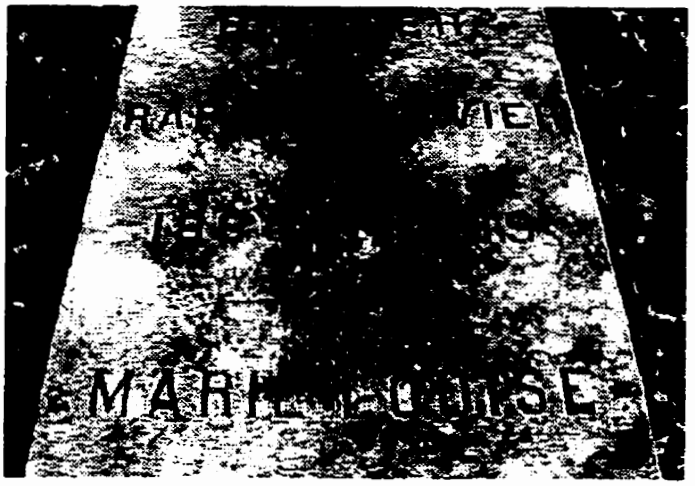
Cimetière catholique de Saint Romuald



1 Hethrington

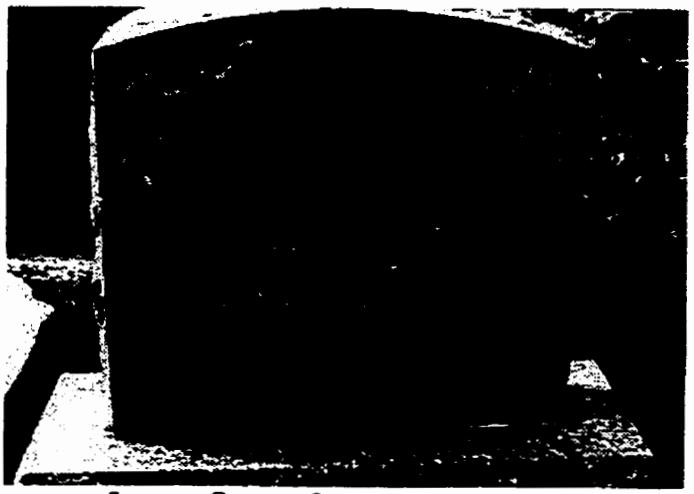


2 Robitaille 1

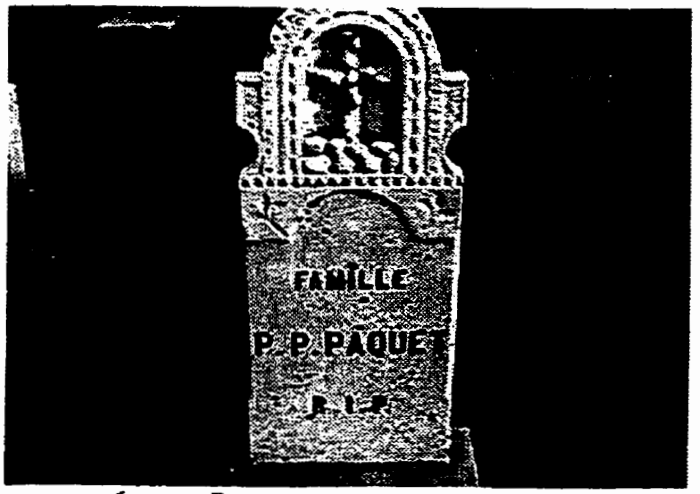


3 Bittner

4 Caouette 1

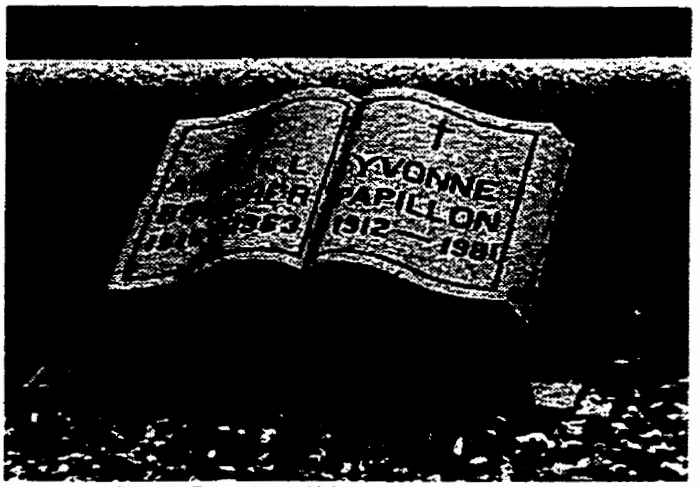


5 Caouette 2

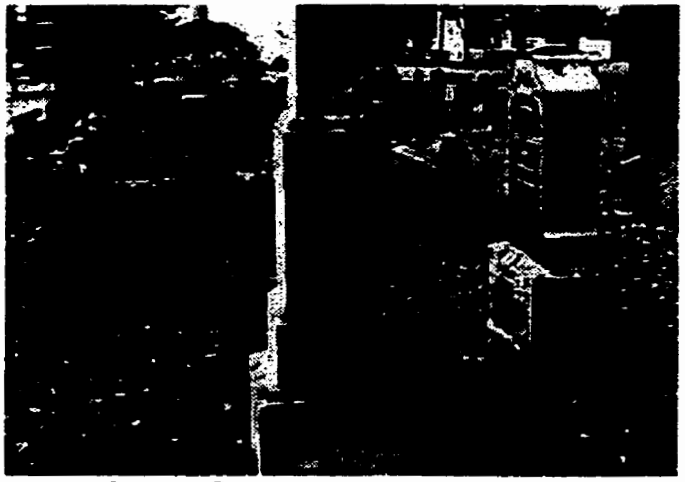


6 Paquet

7 Boucher 1



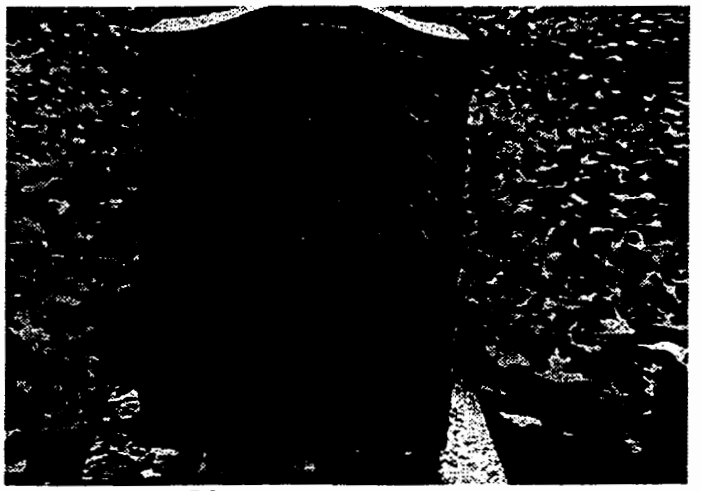
7bis Boucher 1bis



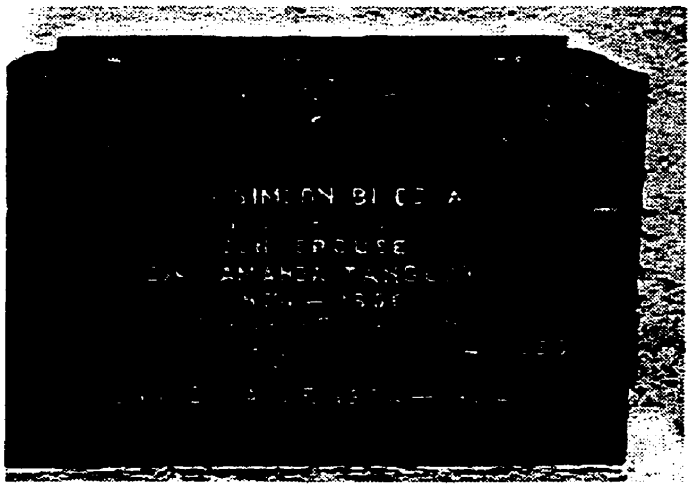
8 Corroy

9 Demers 1

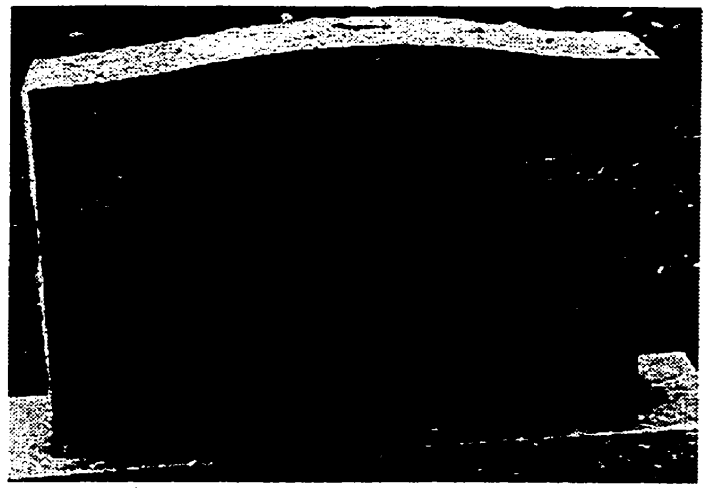
10 Garant



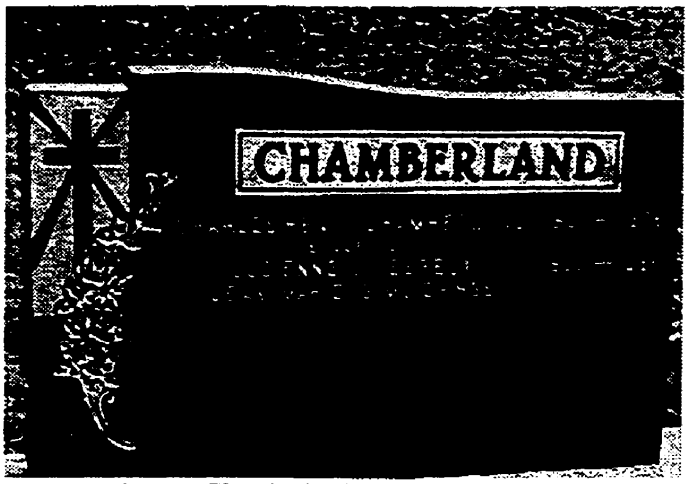
11 Lise



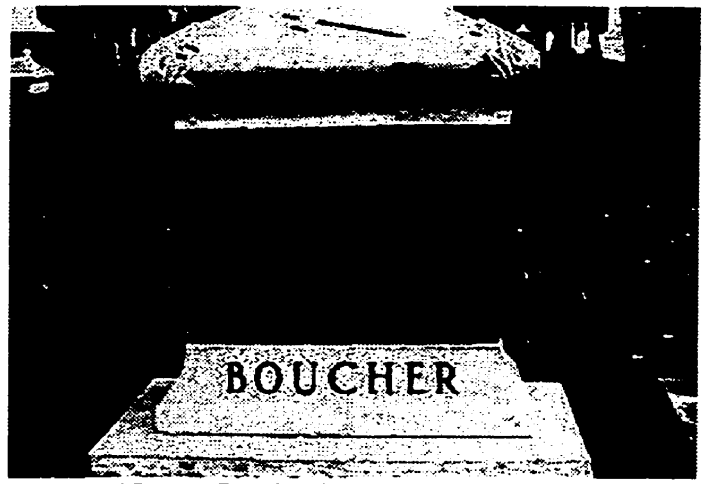
12 Bilodeau



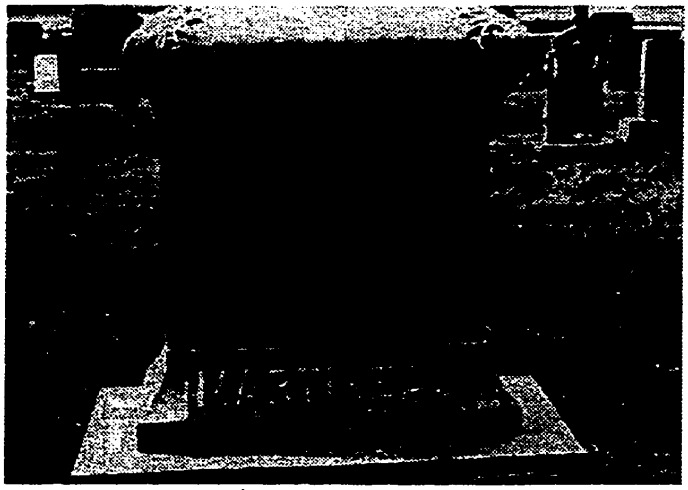
13 Robitaille 2



14 Chamberland

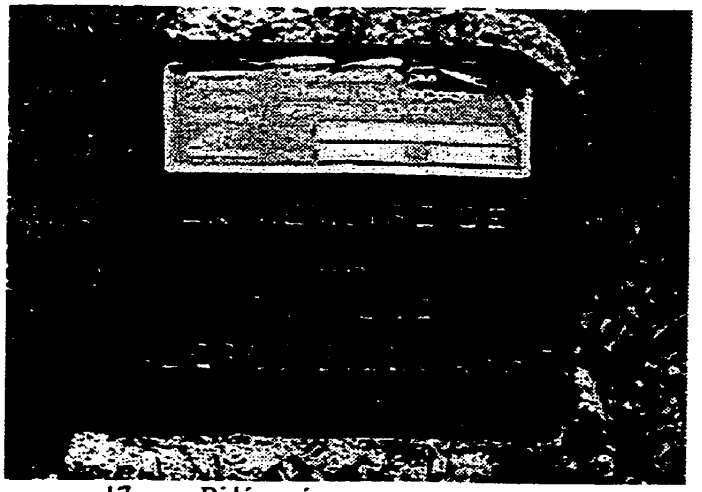


15 Boucher 2

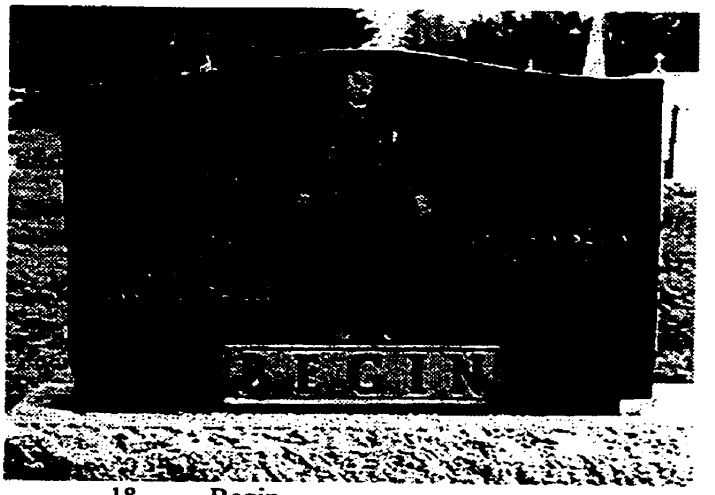


15bis autre face Boucher

16 Saint Hilaire



17 Bidégarré

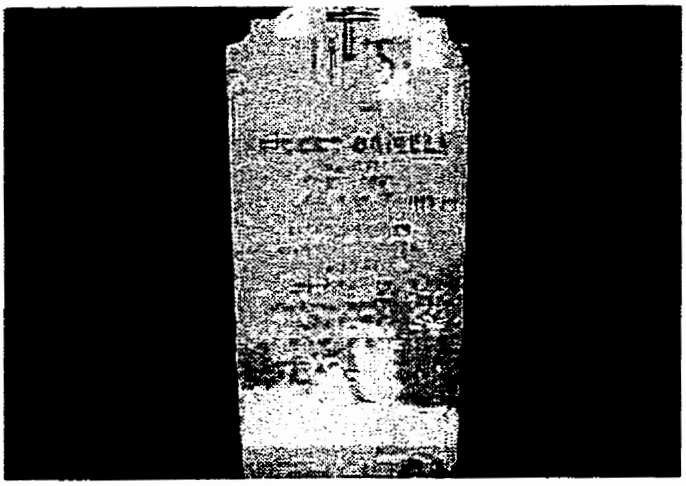


18 Begin

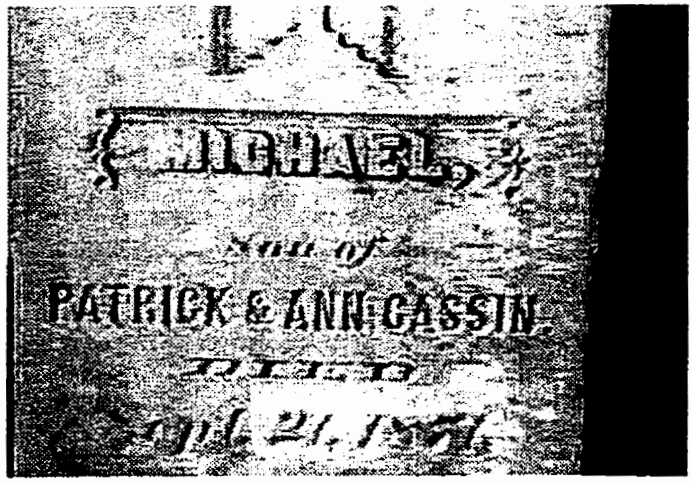
19 Demers 2

20 Levesque

Cimetière catholique de Saint Gabriel



1 Cassin 1

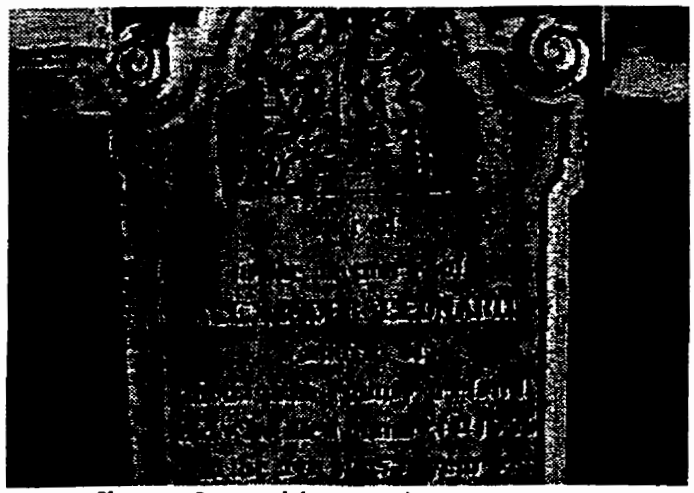


2 Cassin 2

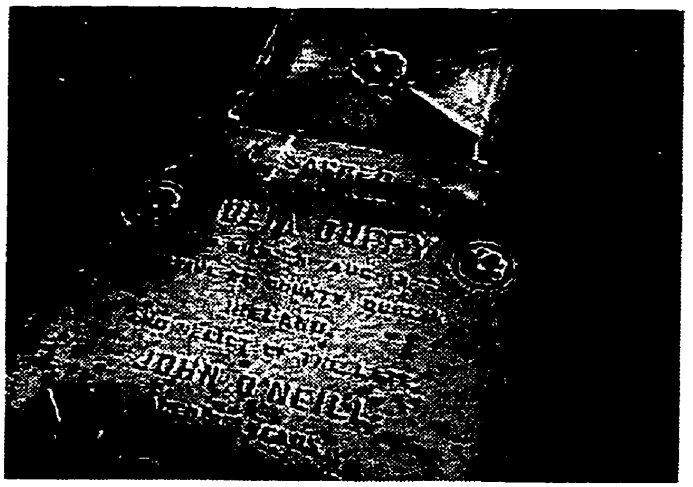
3 Cassin 3

4 Martin

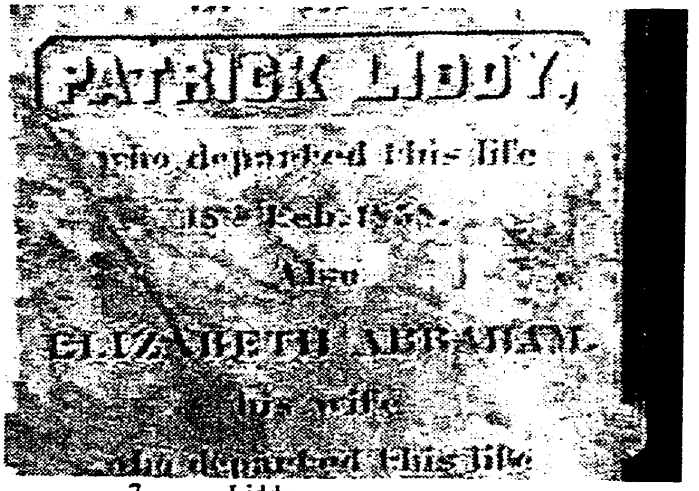
5 Leonard



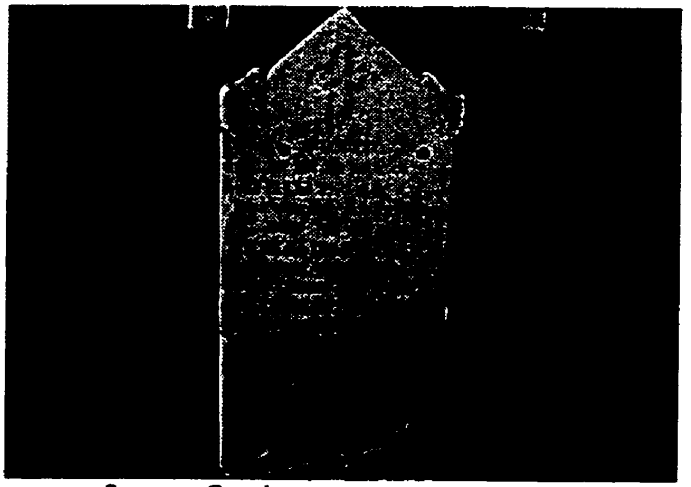
5b Leonard (autre vue)



6 Duffy

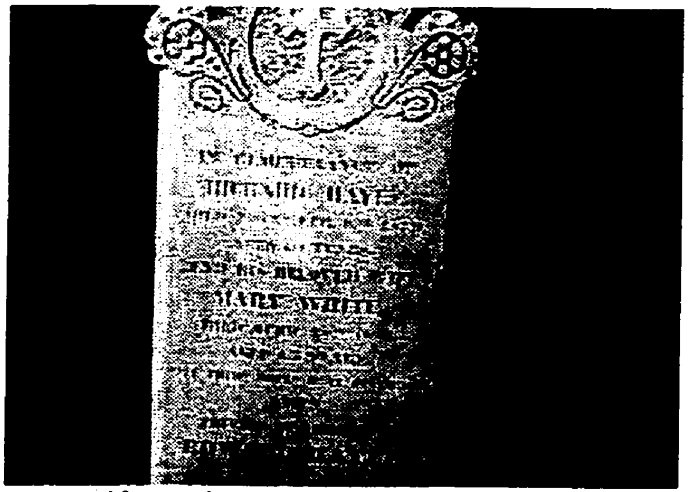


7 Liddy

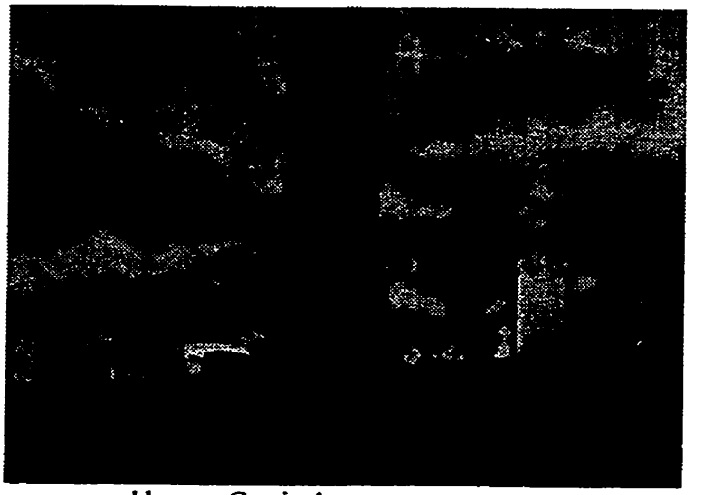


8 Gough

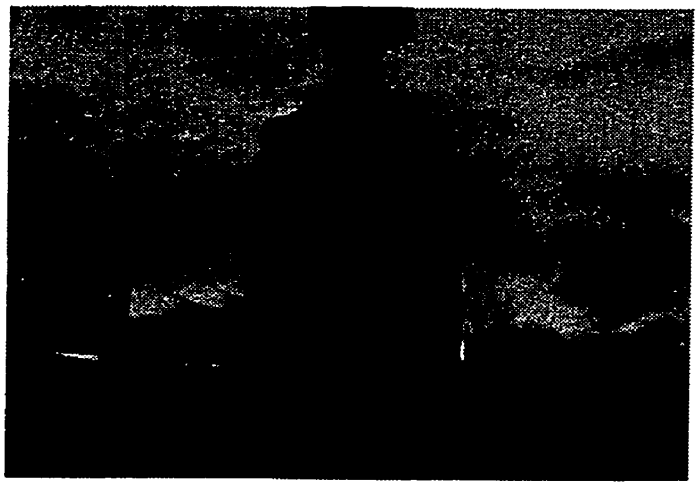
9 Hayes 1



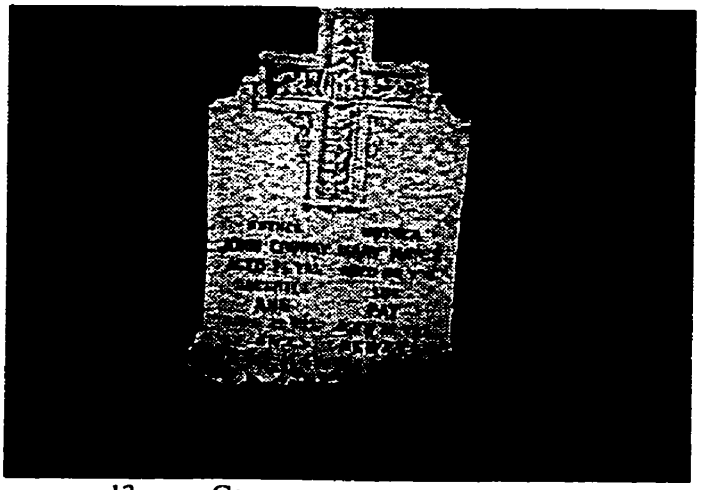
10 Hayes 2



11 Cassin 4



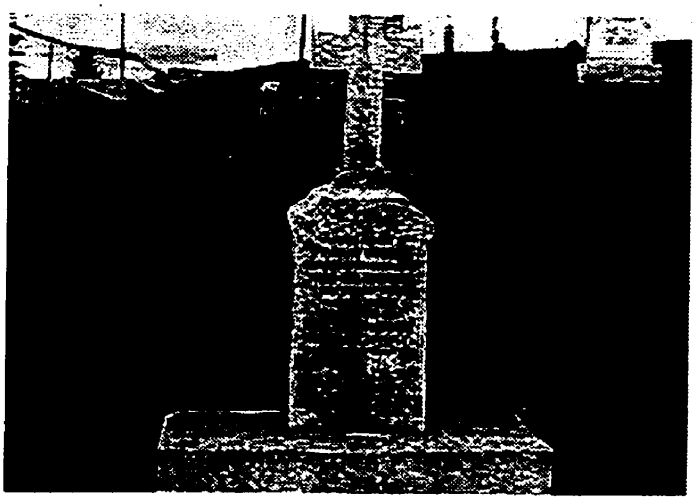
12 Laughlin



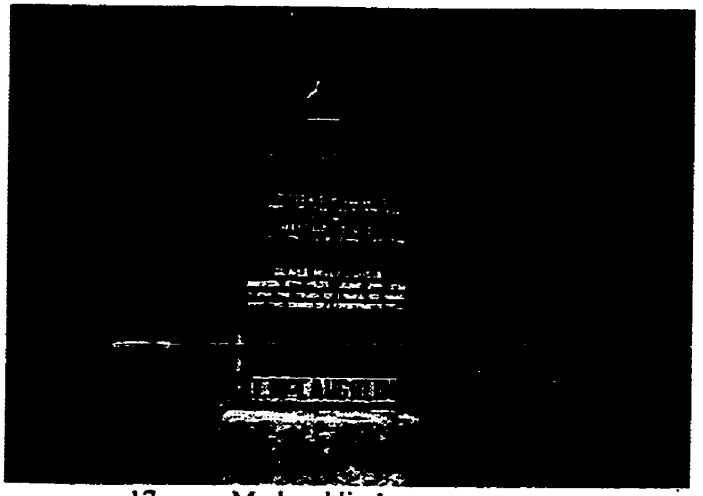
13 Cornway

14 Douglas 1

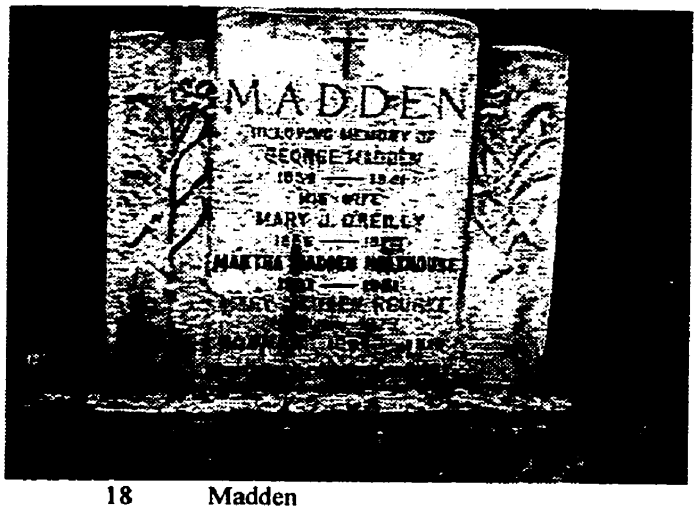
15 Corrigan1



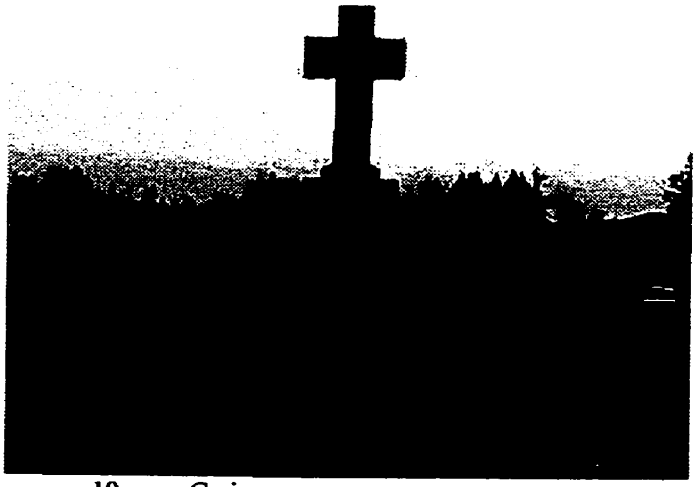
16 Murphy 1



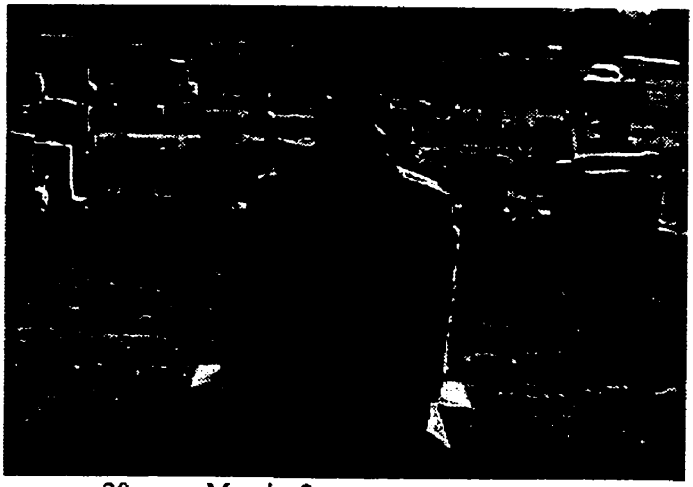
17 Mc laughlin 1



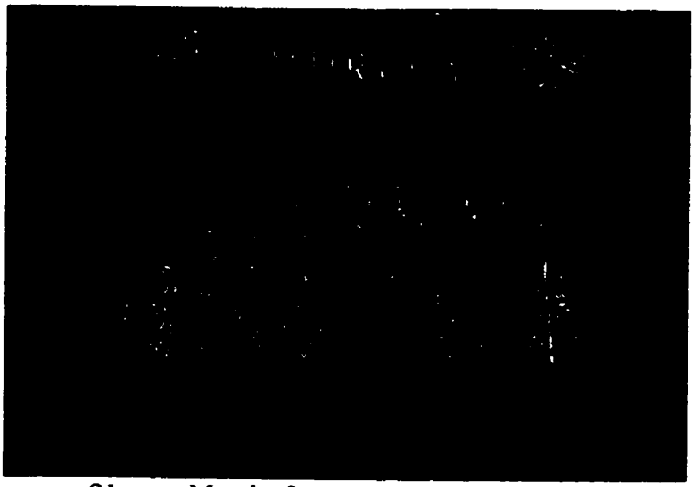
18 Madden



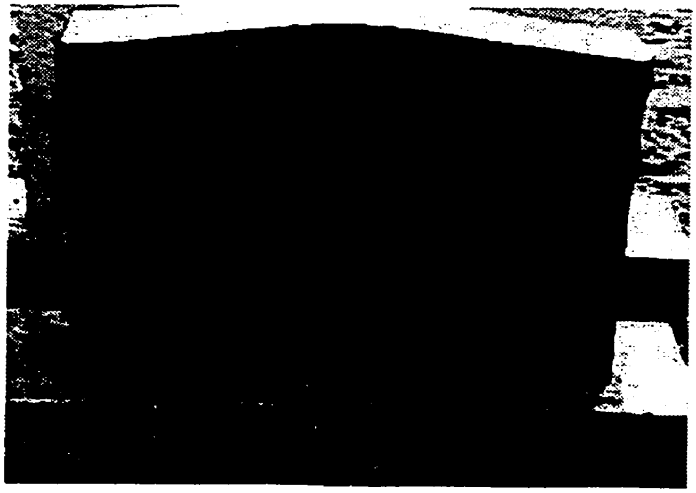
19 Craig



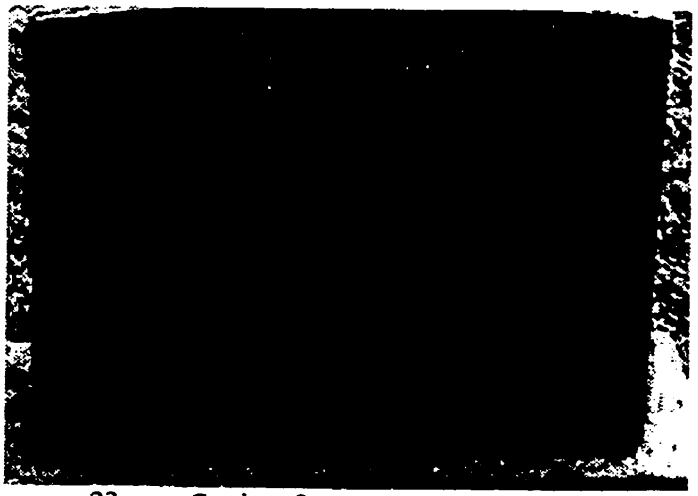
20 Murphy 2



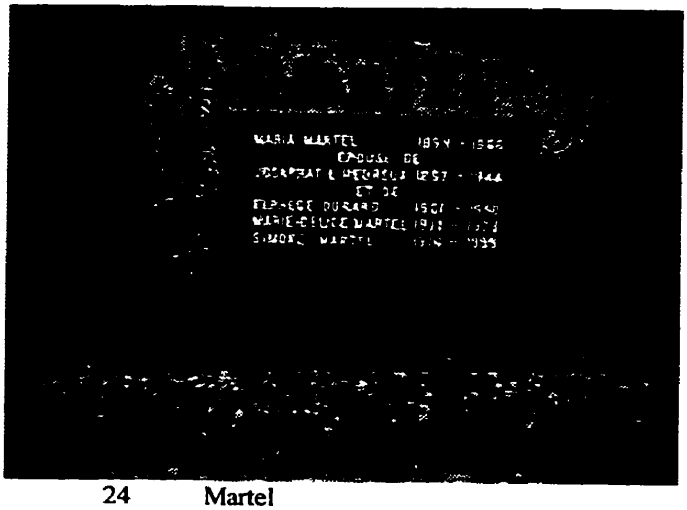
21 Murphy 3



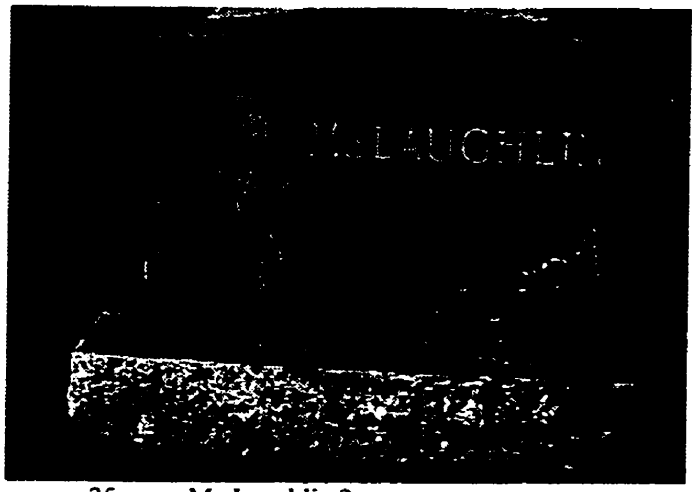
22 Fitzpatrick



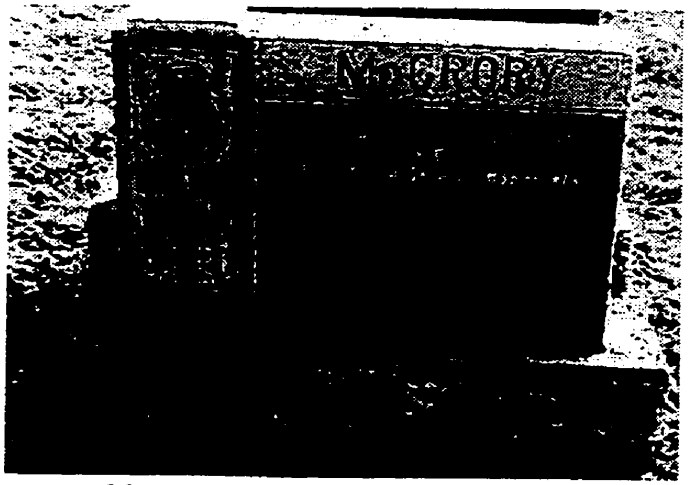
23 Corrigan 2



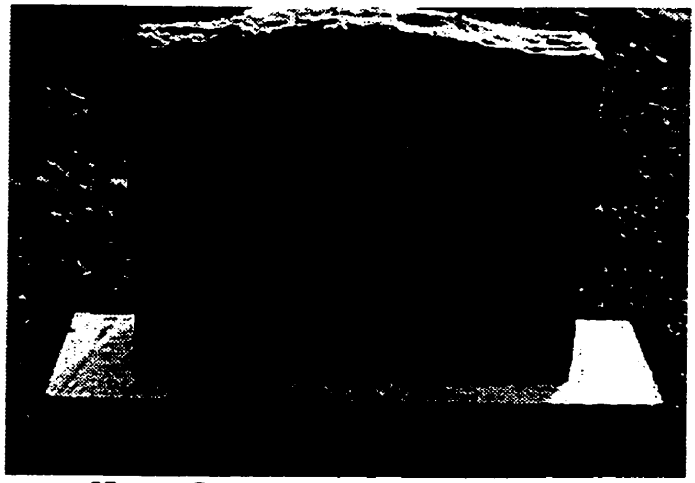
24 Martel



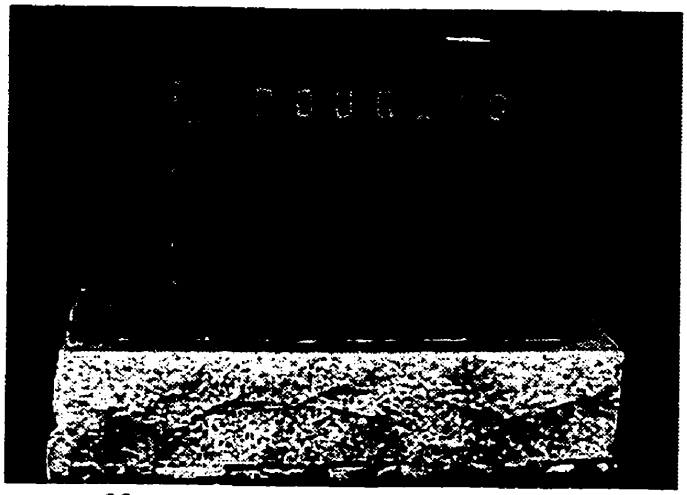
25 Mc Laughlin 2



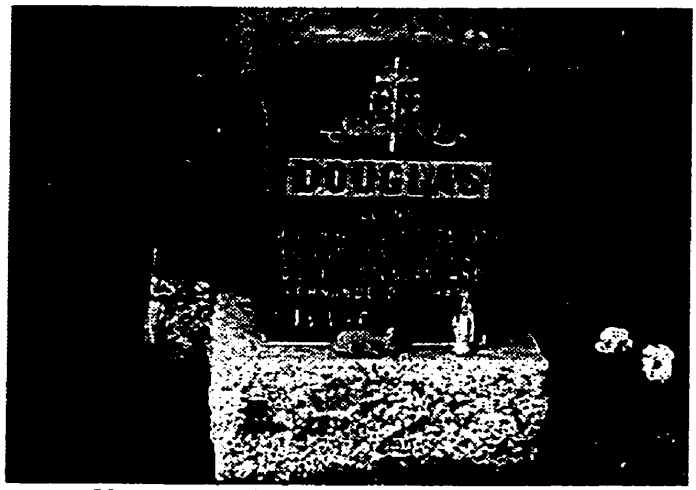
26 Mc Grory



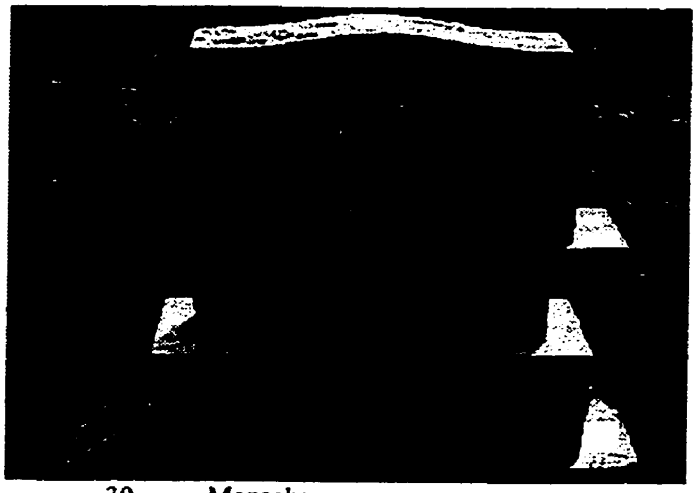
27 Corcoran 1



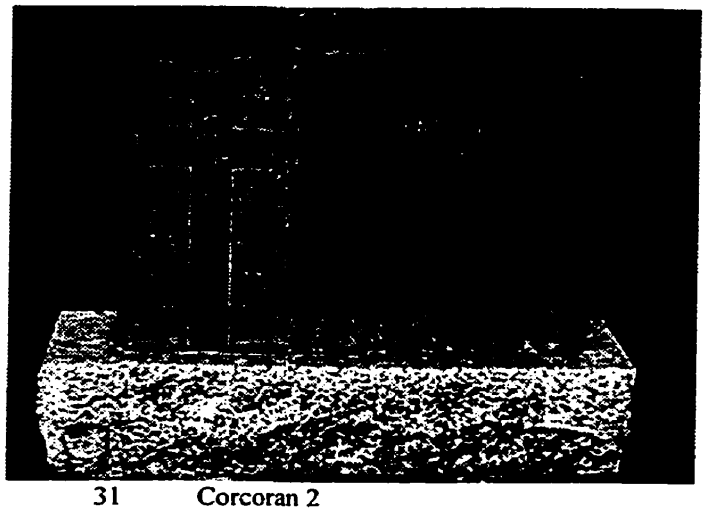
28 Douglas 2



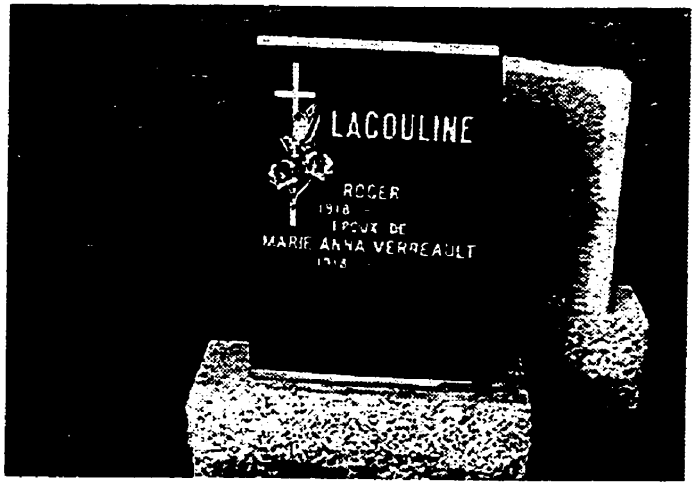
29 Douglas 3



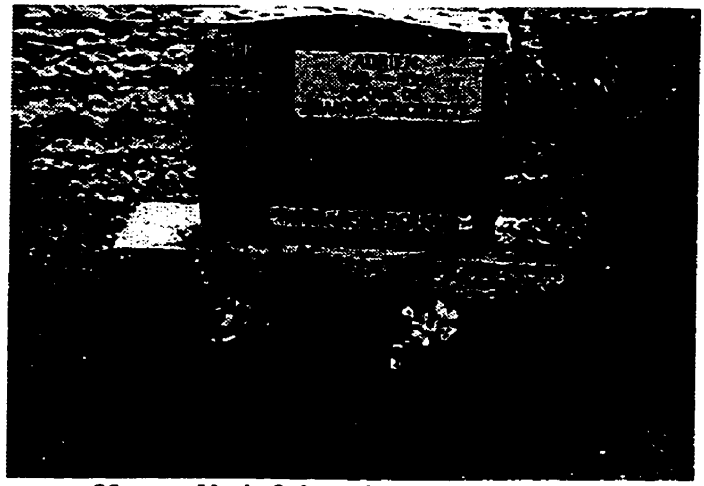
30 Monaghan



31 Corcoran 2

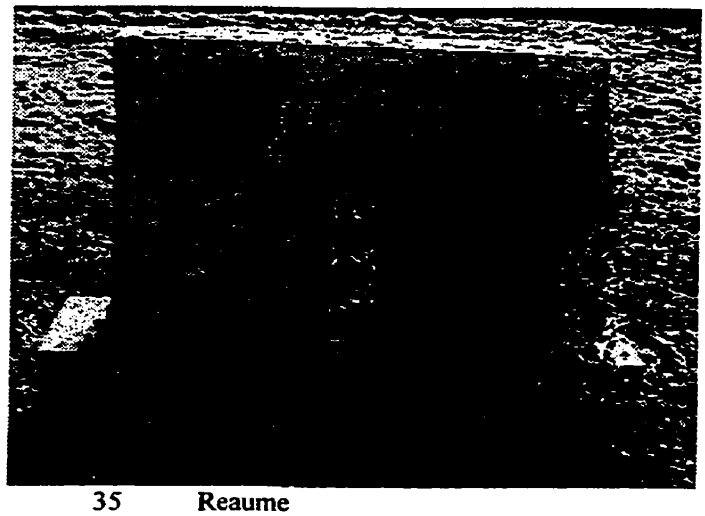


32 Lacouline



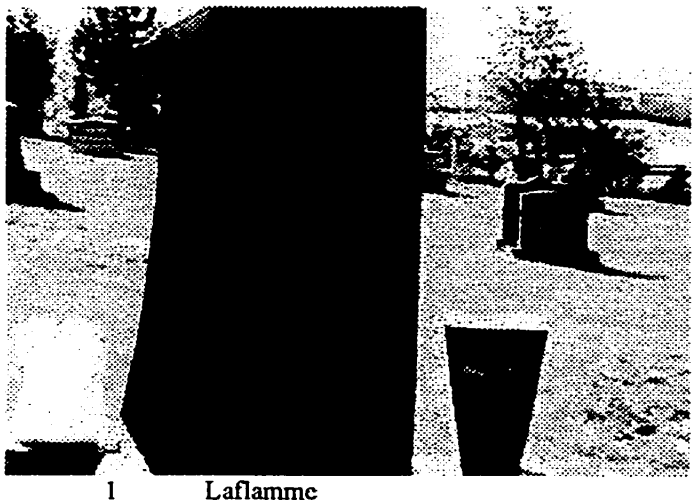
33 Vanhafsebrough

34 Lanoix

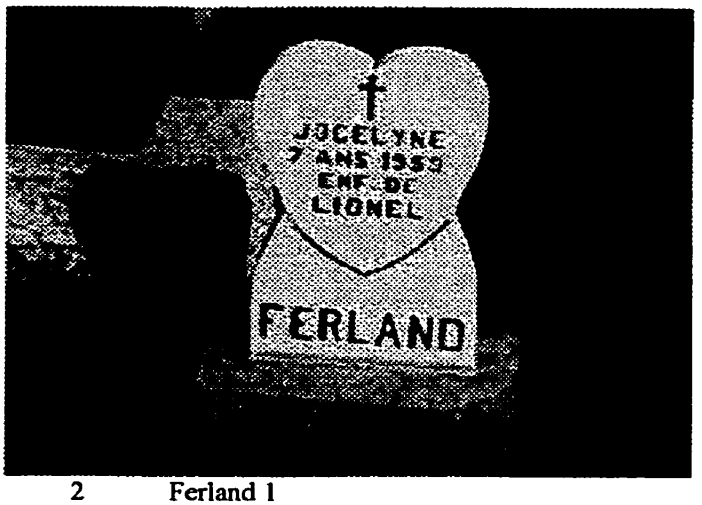


35 Reaume

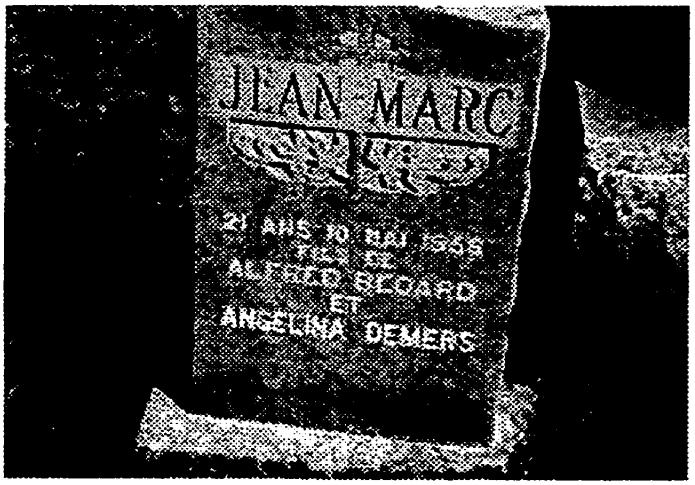
Cimetière catholique de Saint Jacques de Leeds



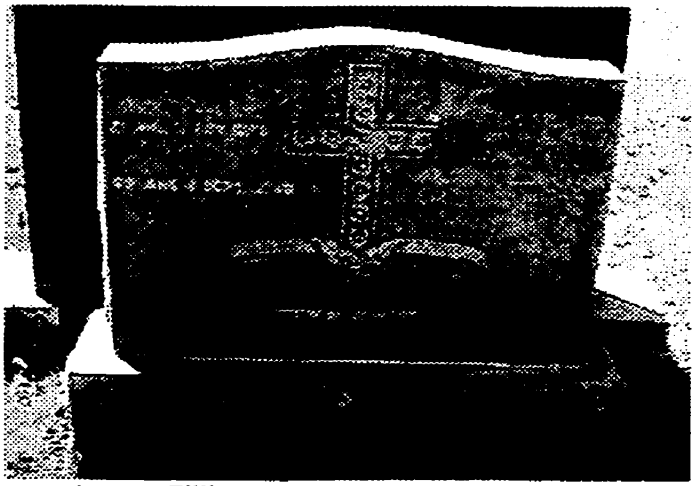
1 Laflamme



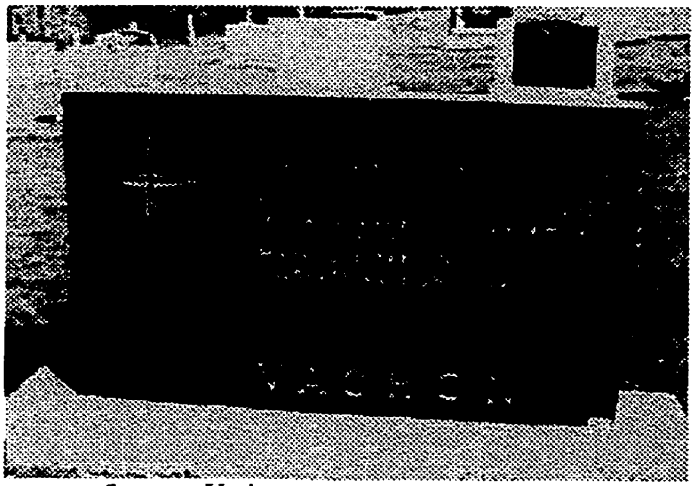
2 Ferland 1



3 Bedard

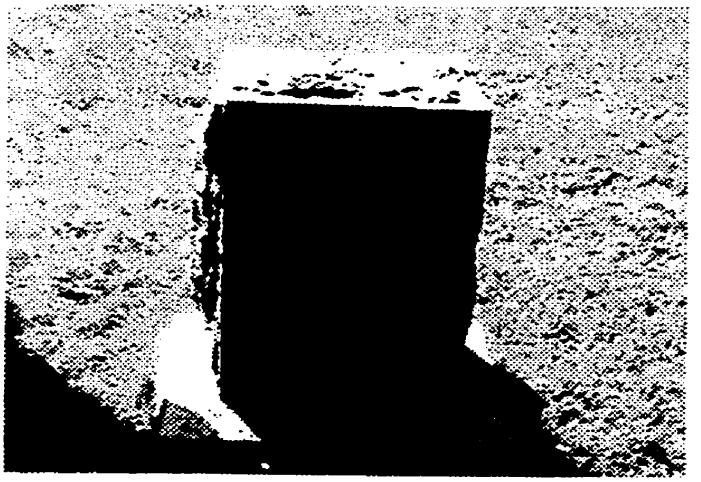


4 Fillion

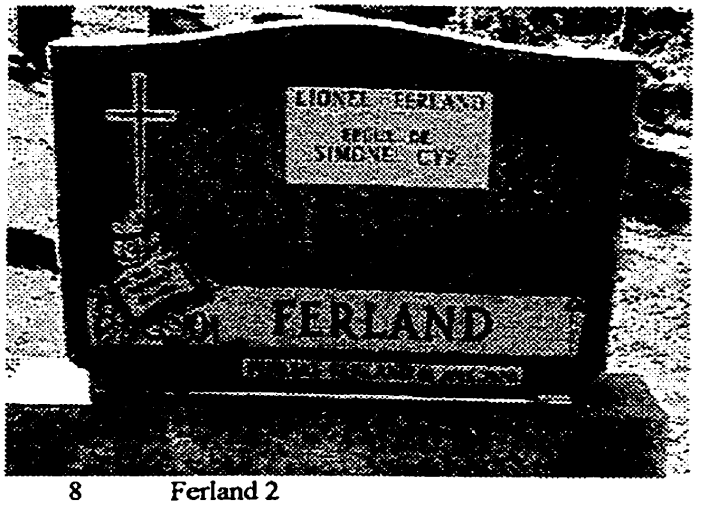


5 Vachon

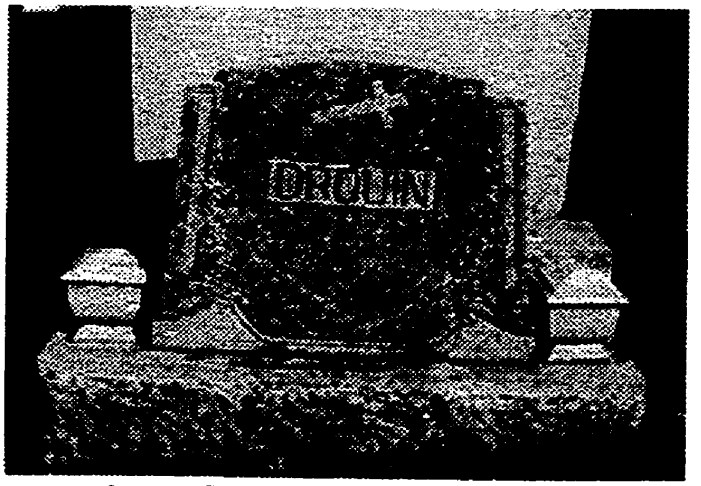
6 Dion



7 Donovan

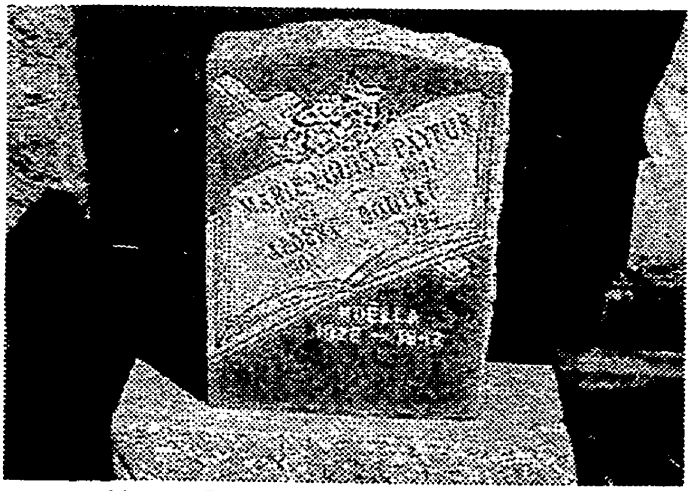


8 Ferland 2



9 Drouin

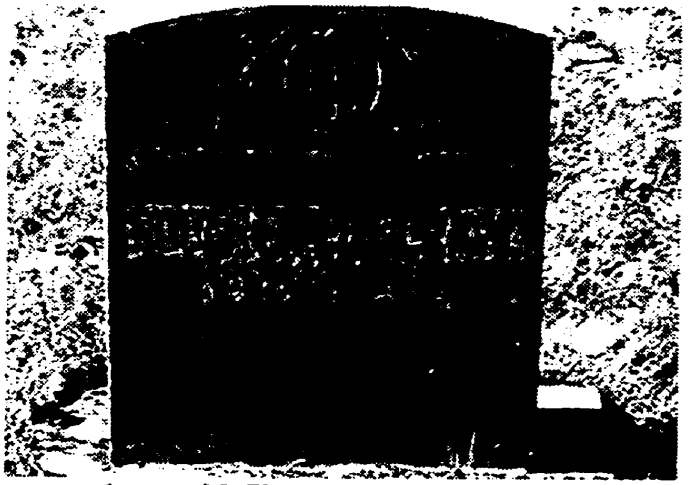
10 Ferland 3



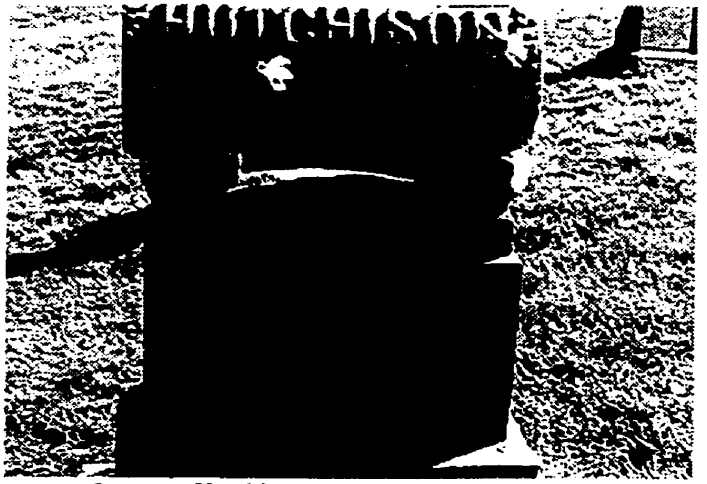
11 Payeur

12 Nadeau

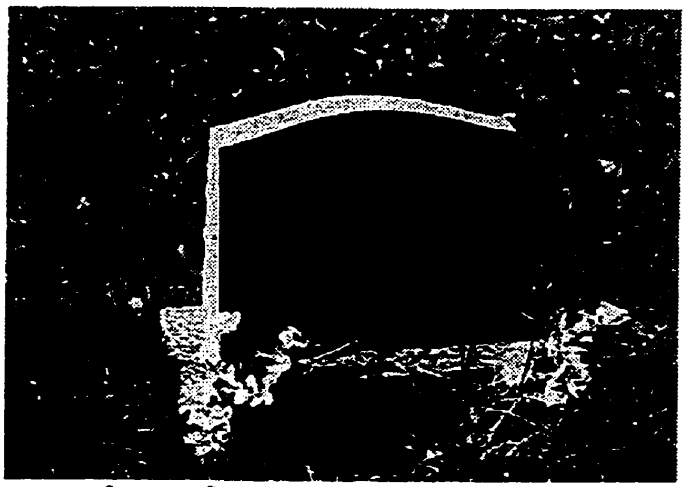
Cimetière anglican de Saint Jacques de Leeds



1 Mc Elravy

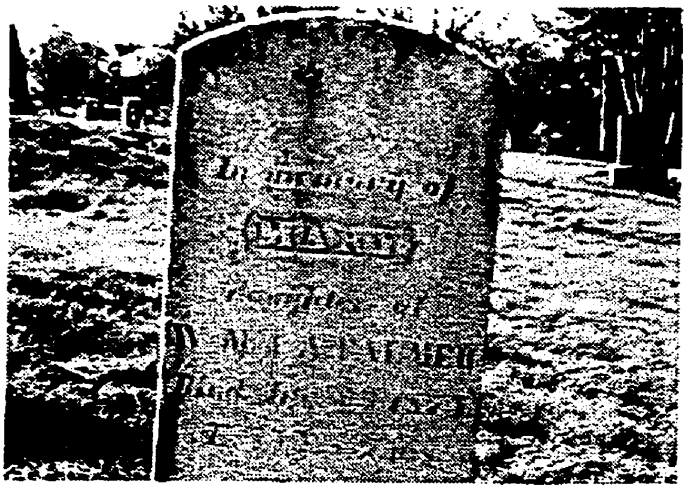


2 Hutchison

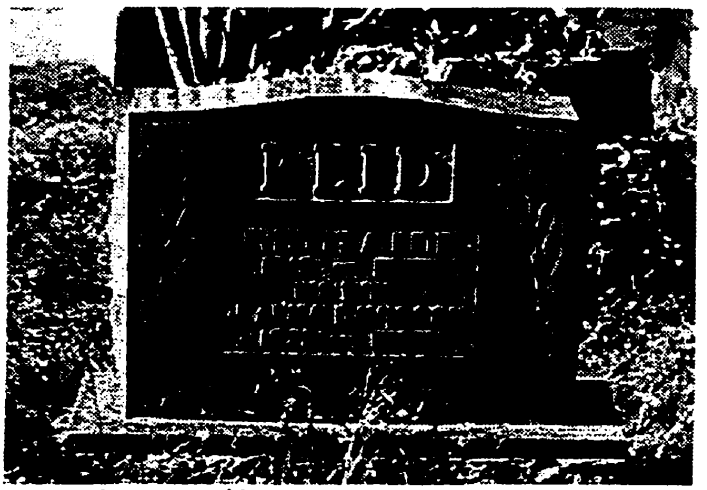


3 Stevenson

4 Cruickshank

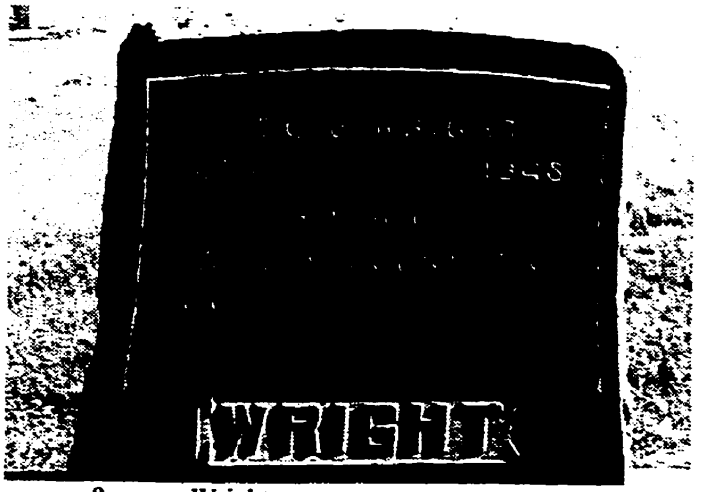


5 Palmer

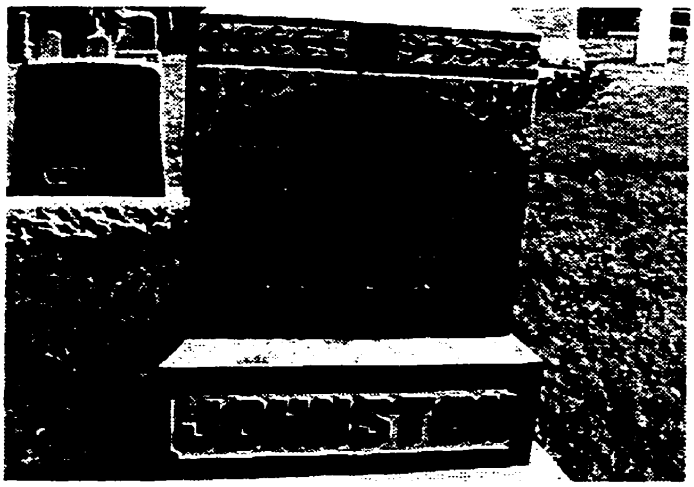


6 Reid

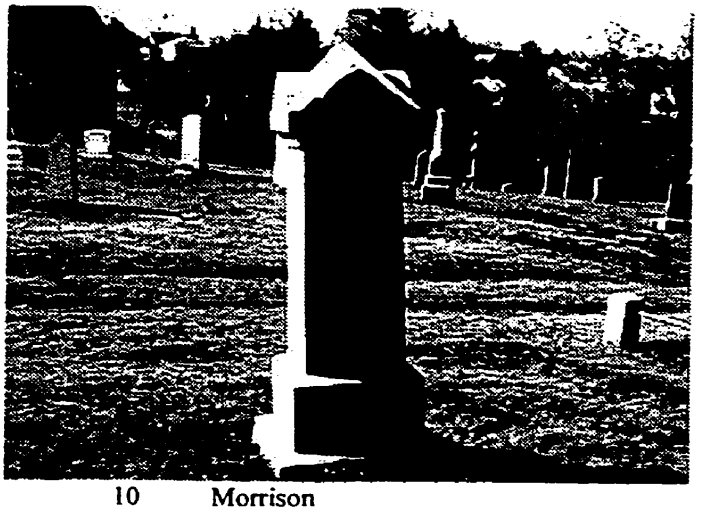
7 Stevenson



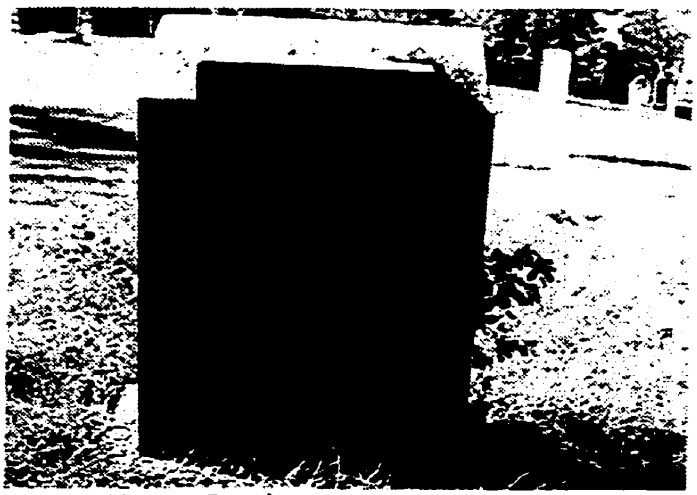
8 Wright



9 Johnston



10 Morrison

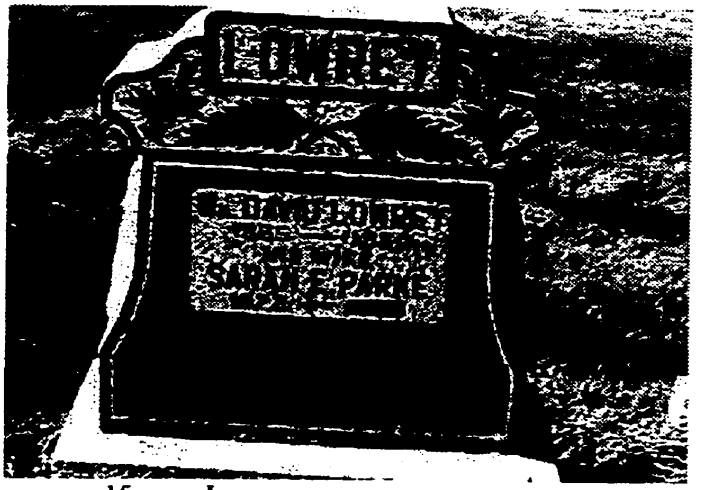


11 Beattie

12 Cameron

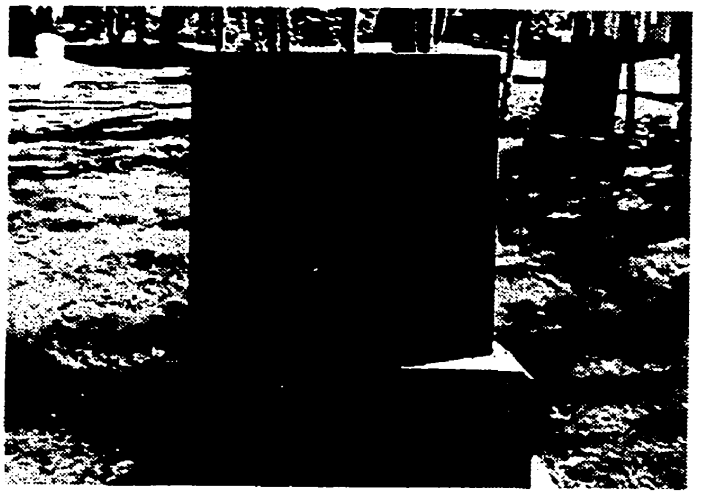
13 Pringle

14 Parke

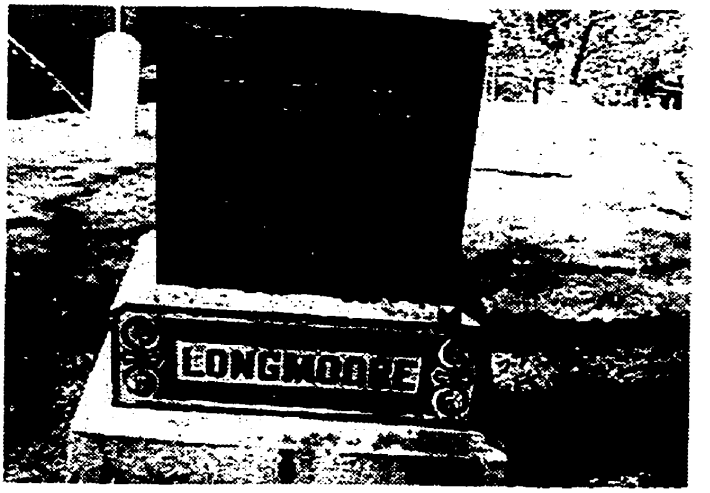


15 Lowrey

16 Longmoore 1



18 Longmoore 2



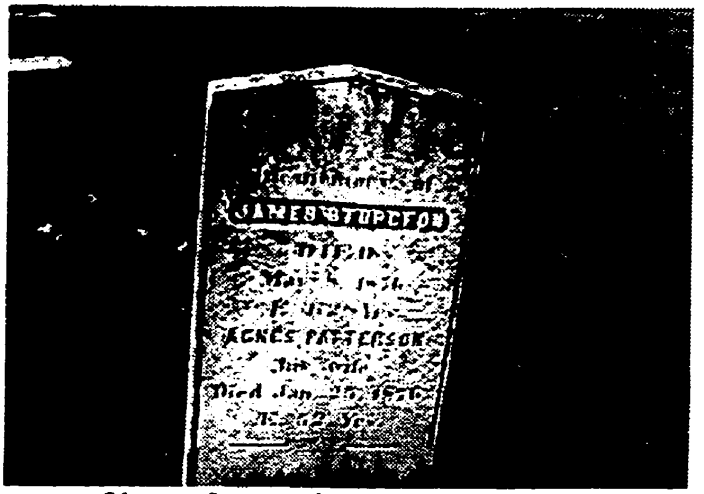
18 Longmoore 2(autre côté)

17 Mc Donald

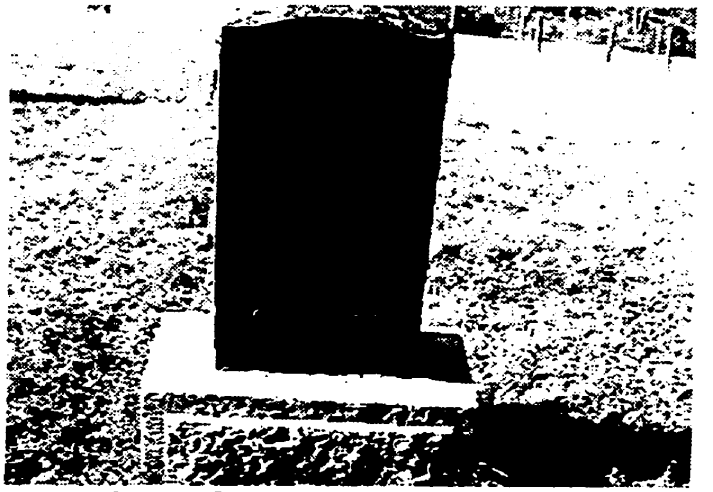
23 Longmor

19 Longmoore 3

20 Sturgeon 1

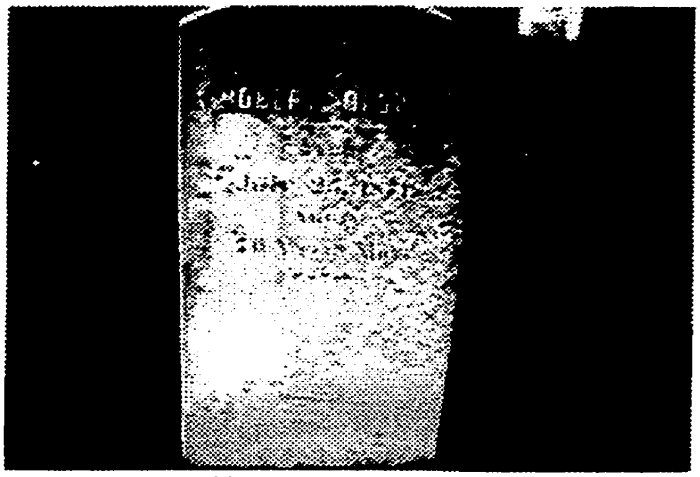


21 Sturgeon 2



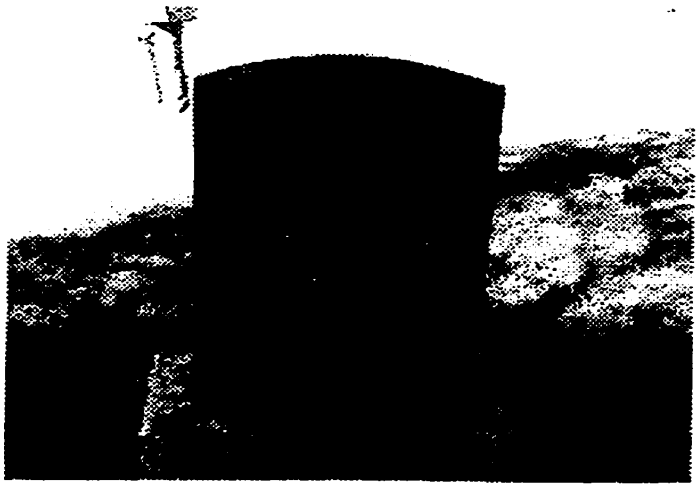
22 Longmoore 4

Cimetière méthodiste de Saint Jacques de Leeds

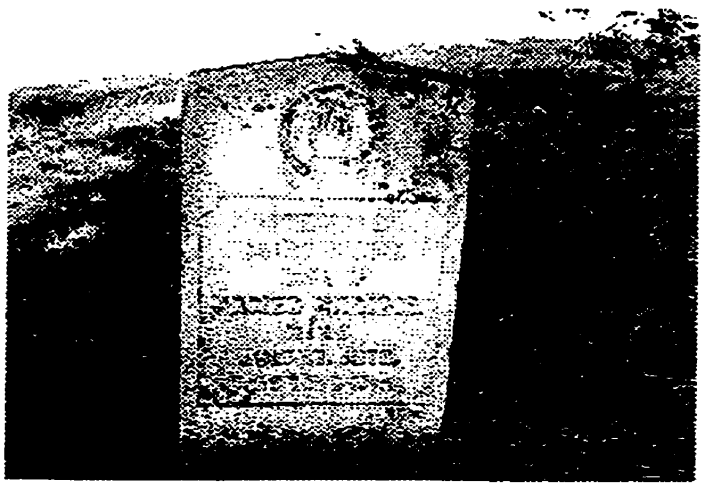


1 Glover

2 Todd

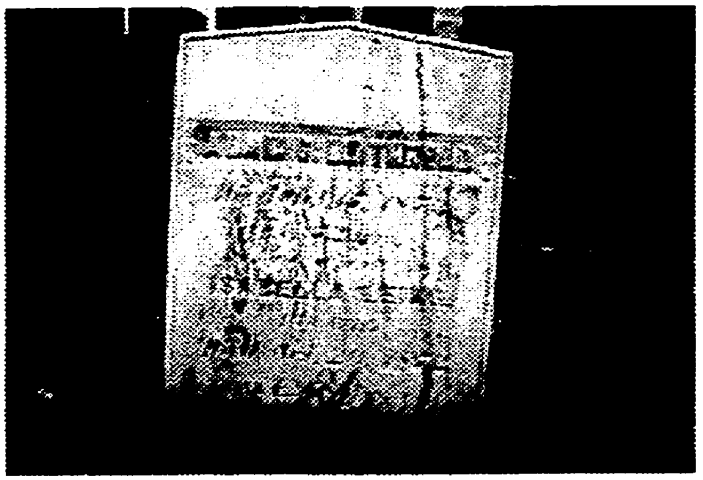


3 Craigie

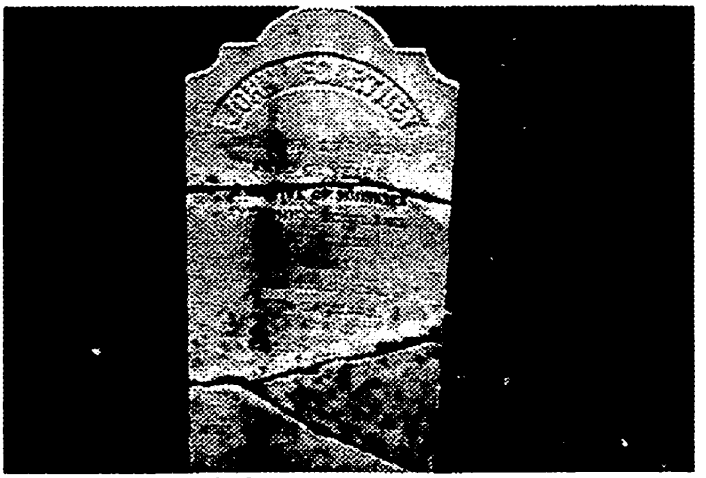


4 Hicks

Cimetière presbytérien de Saint Gabriel

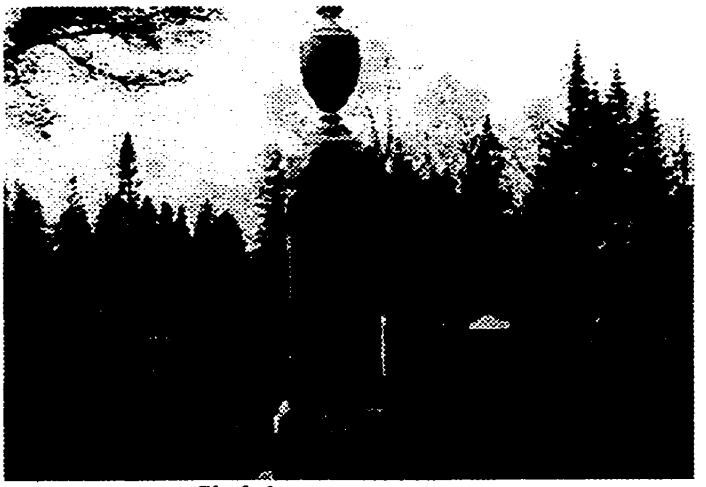


1 Gleithread

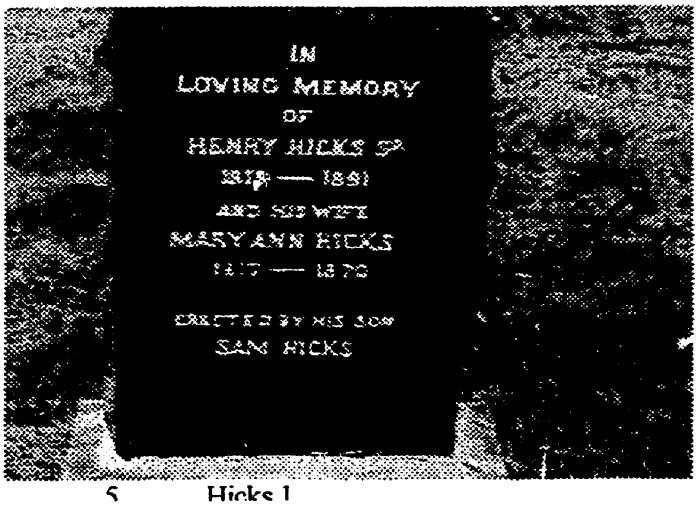


2 Mc Cartney 1

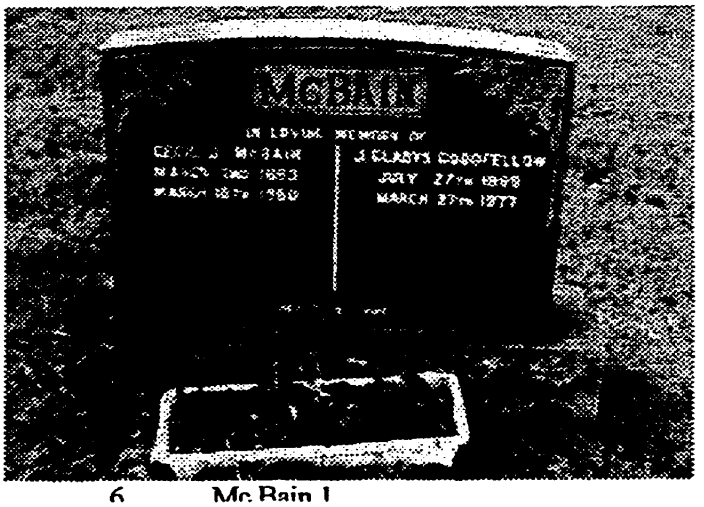
3 Turner



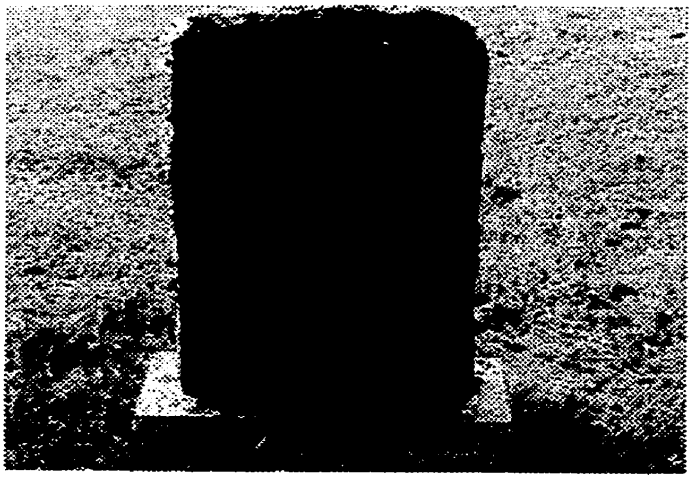
4 Clark 1



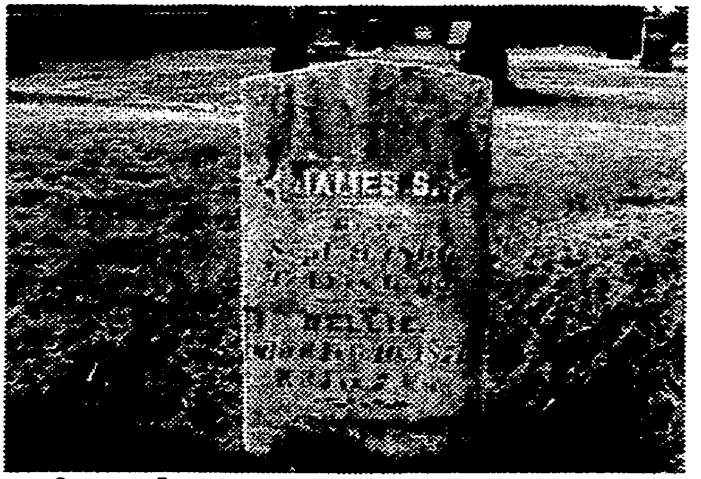
5 Hicks 1



6 Mc Bain 1



7 Mc Kee



8 James

9 Brown

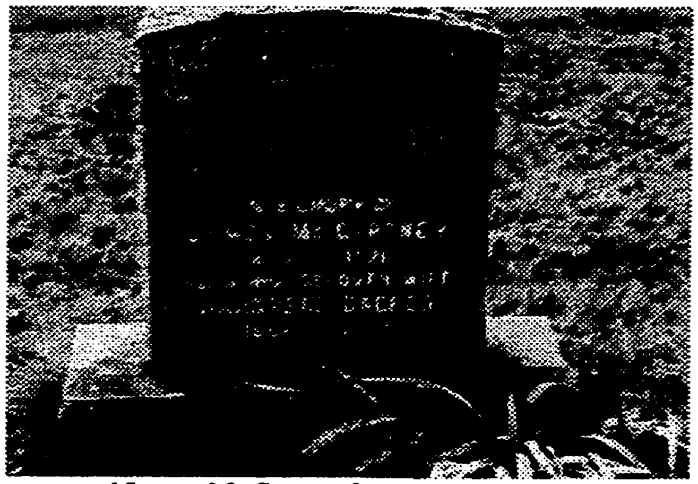
10 Mc Bain 2

11 Mc Bain 3

12 Hicks 2

13 Clark 2

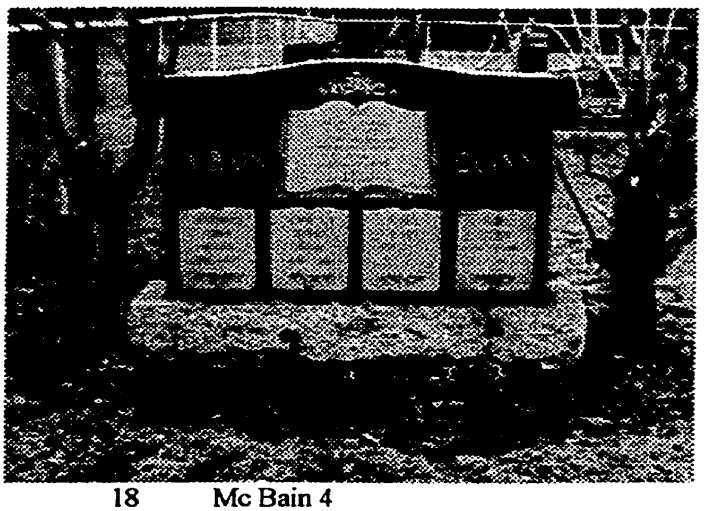
14 Goodfellow



15 Mc Cartney 2

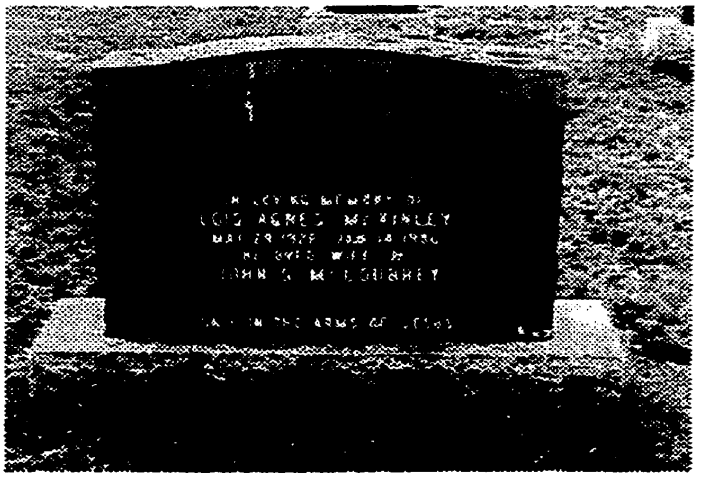
16 Knox

17 Hicks 3



18 Mc Bain 4

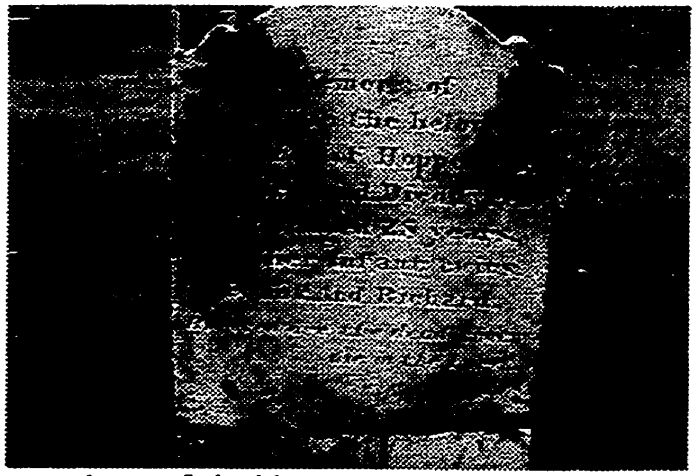
19 Mc Bain 5



20 Mc Coubrey

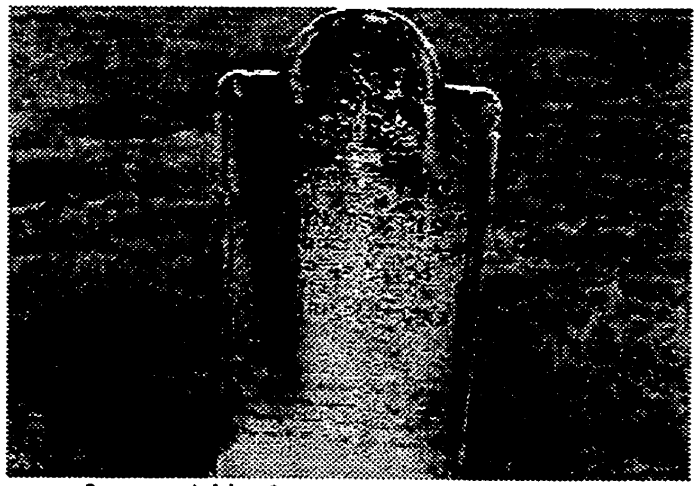
21 Mc Bain 6

Cimetière Anglican de Saint Gabriel



1 Ireland 1

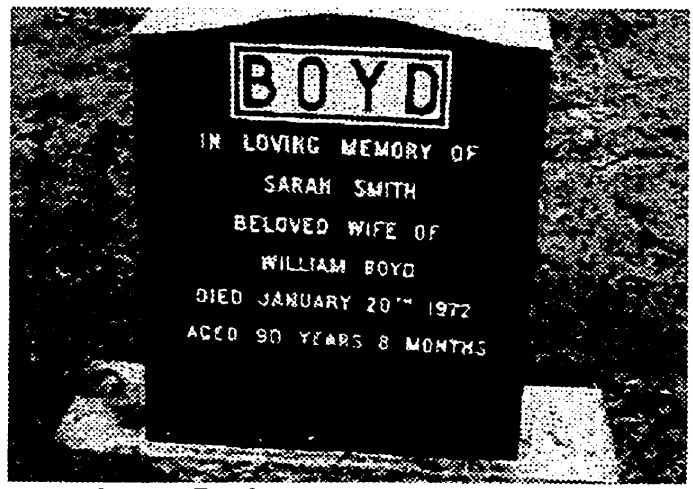
2 Ireland 2



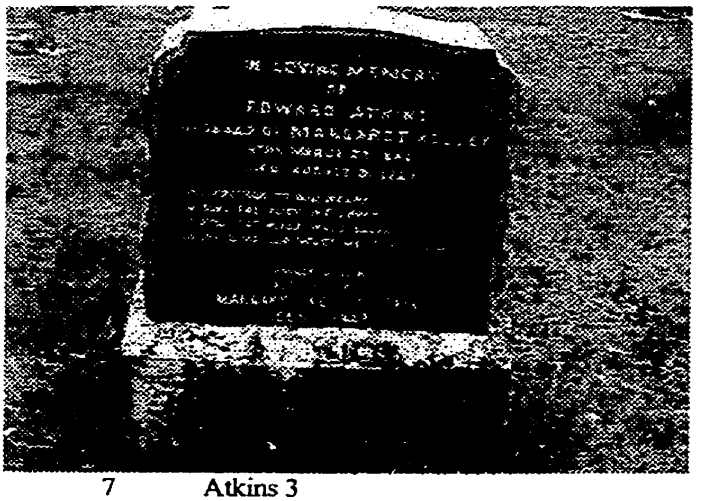
3 Atkins 1

4 Atkins 2

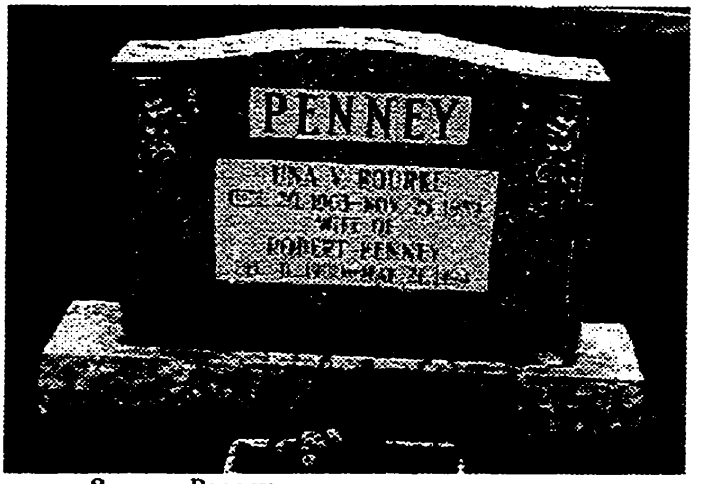
5 Brown



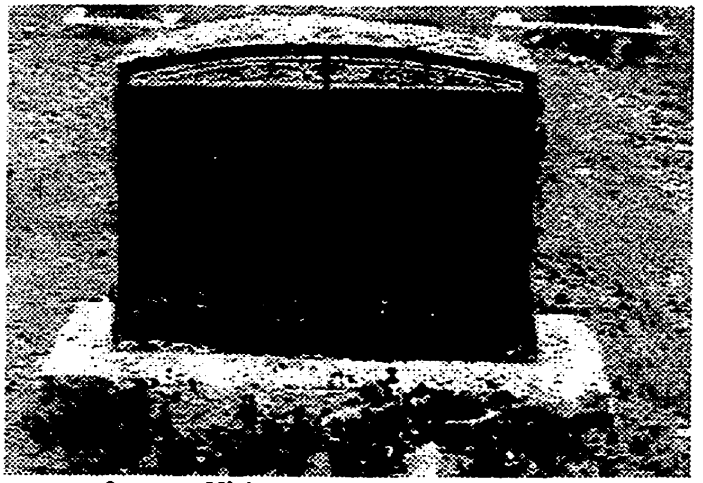
6 Boyd



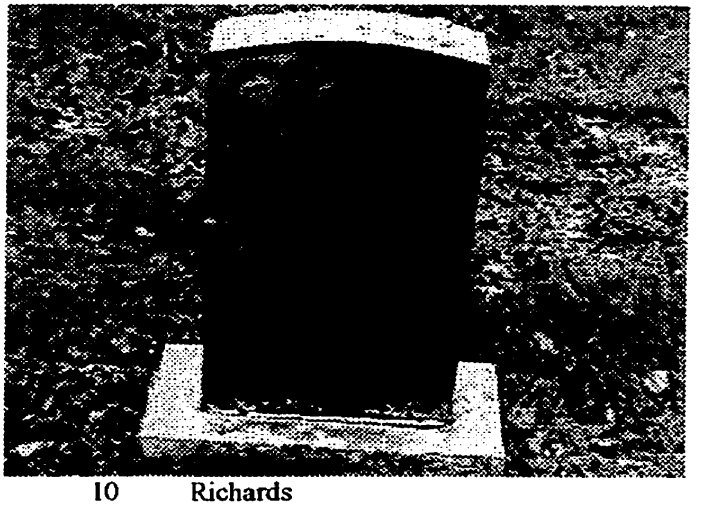
7 Atkins 3



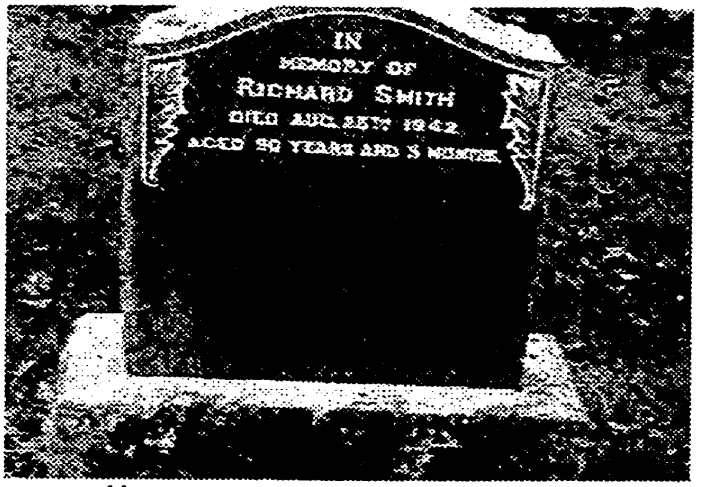
8 Penney



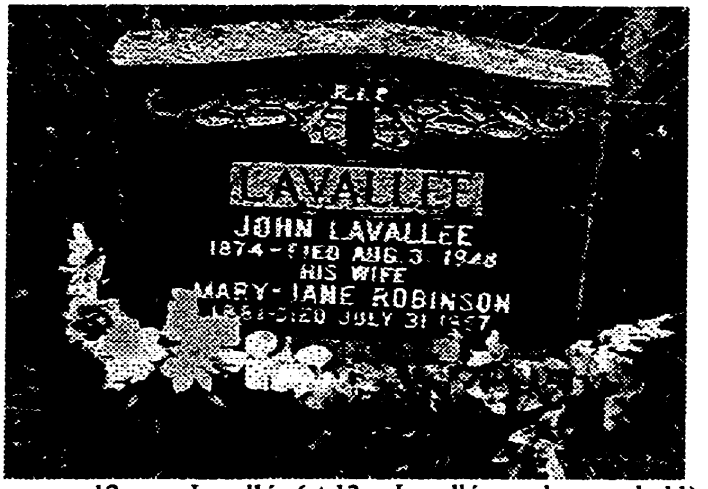
9 Hicks



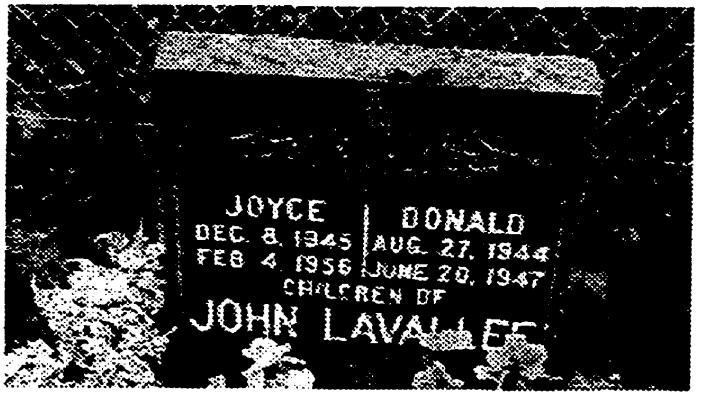
10 Richards



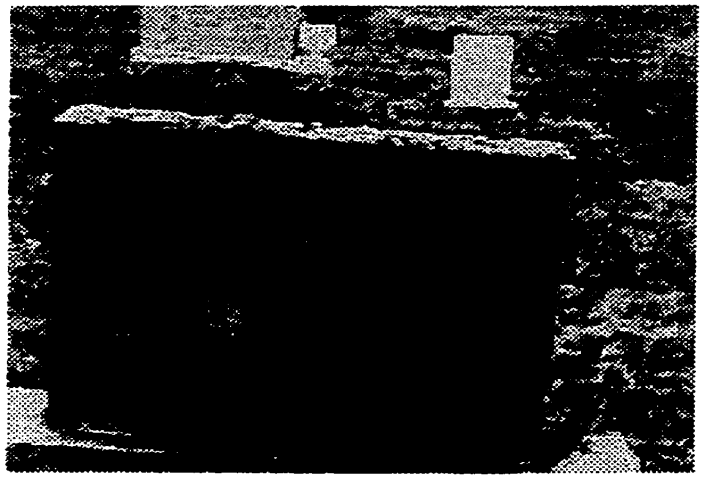
11



12 Lavallée (et 13 Lavallée, en dessous de 11)



Cimetière Eglise Unie de Saint Gabriel

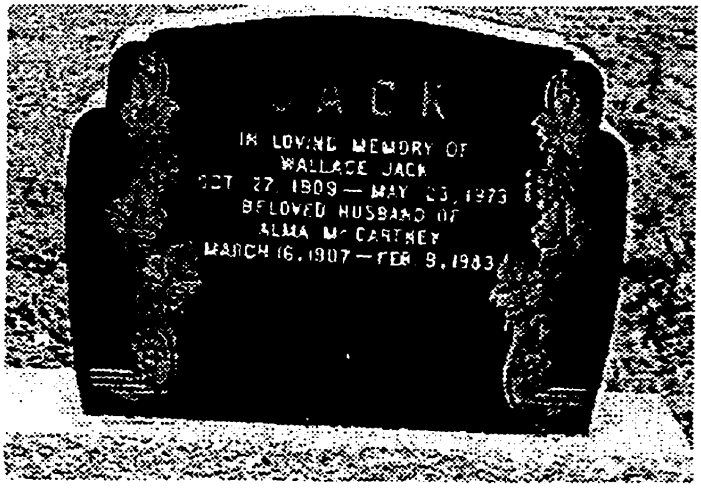


1 Montgomery 1

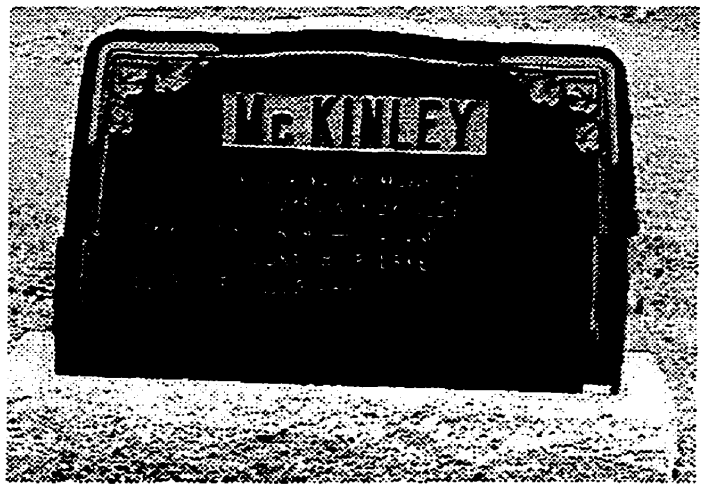
2 Montgomery 2

3 Jack 1

4 Brown

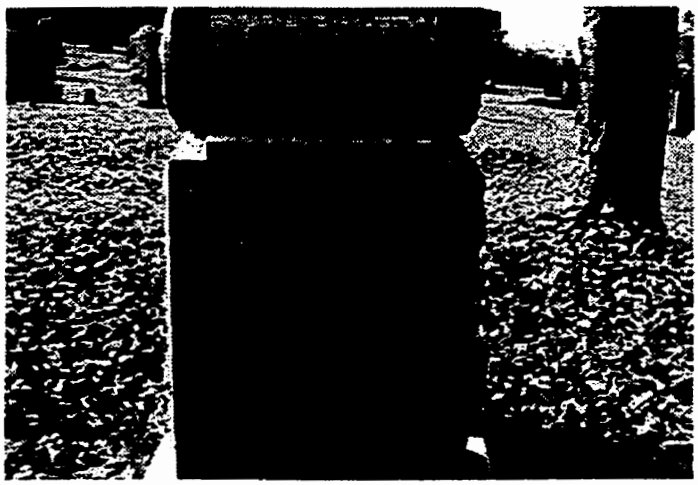


5 Jack 2

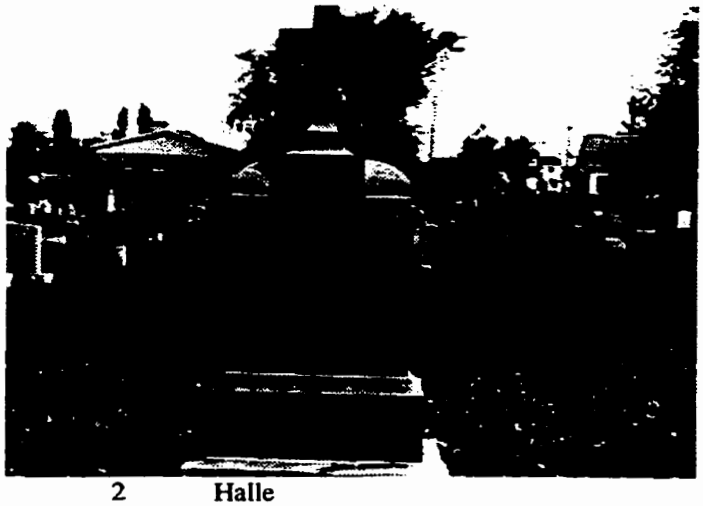


6 Mc Kinley

Cimetière catholique de Saint David



1 Huard

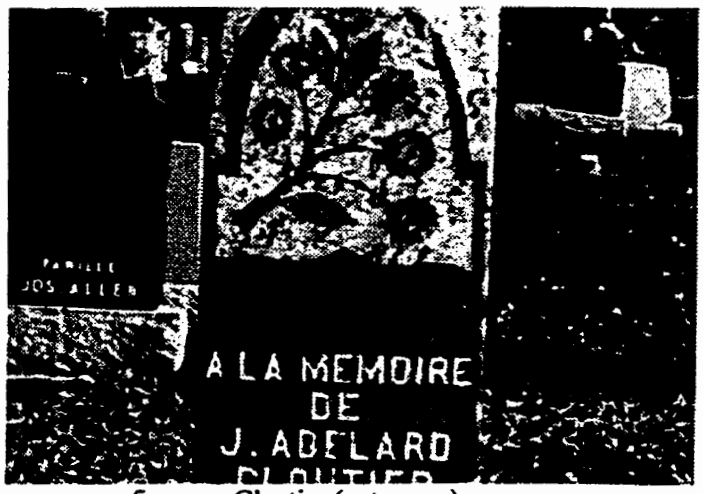


2 Halle

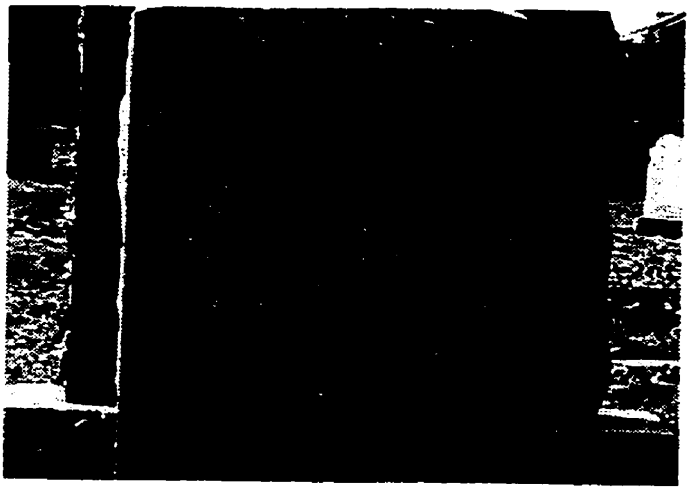
3 Cotte

4 Lacombe

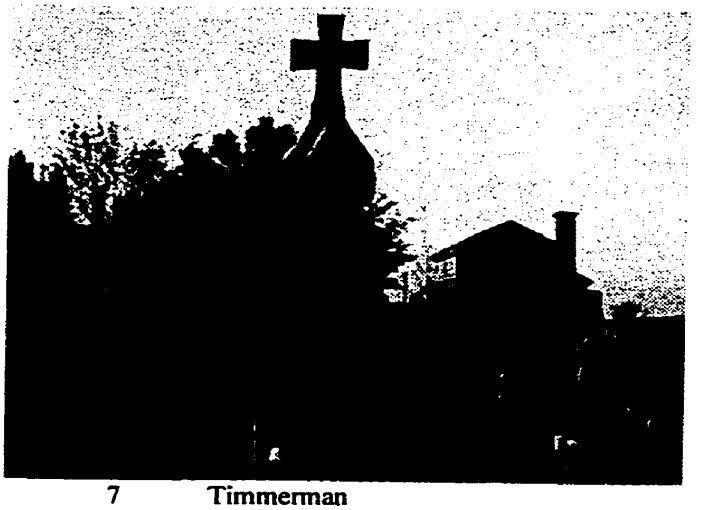
5 Cloutier



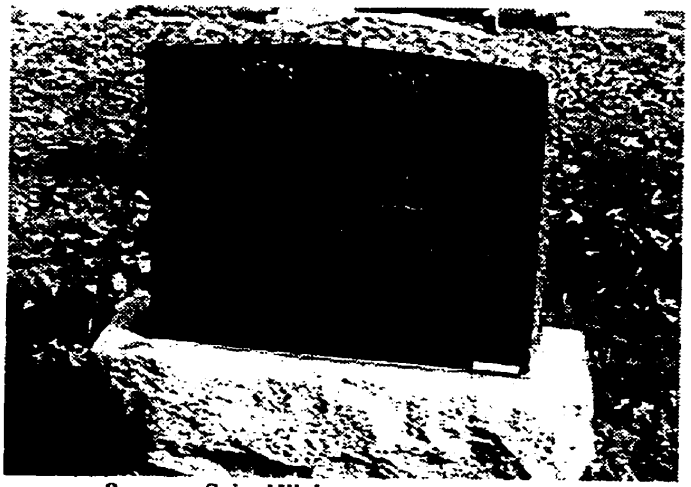
5 Cloutier (autre vue)



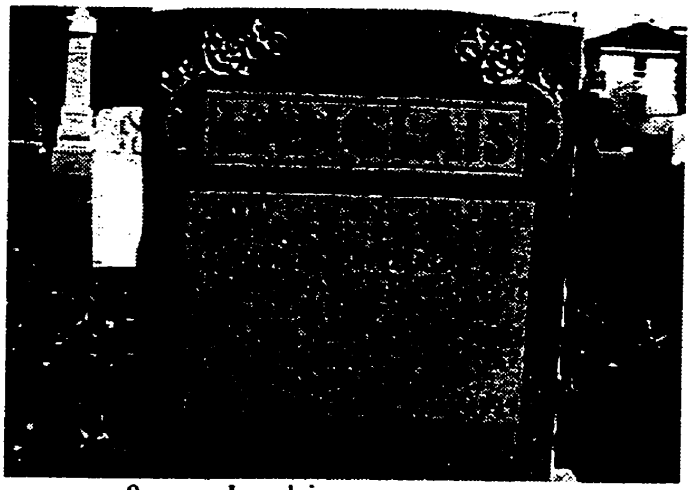
6 Hethrington



7 Timmerman



8 Saint Hilaire

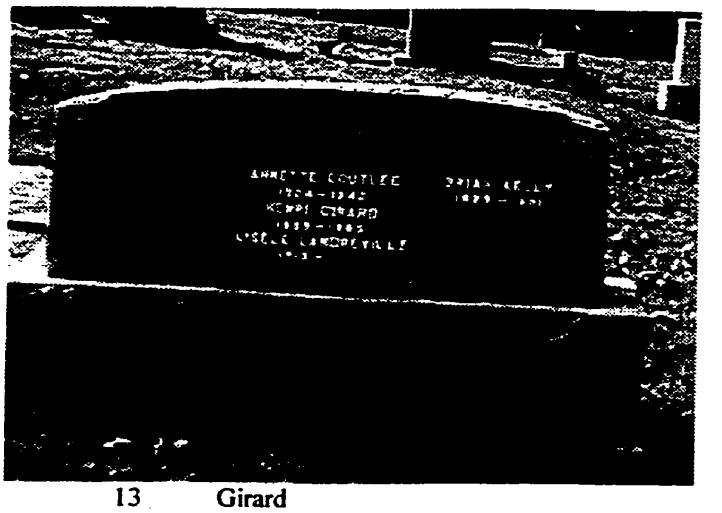


9 Langlais

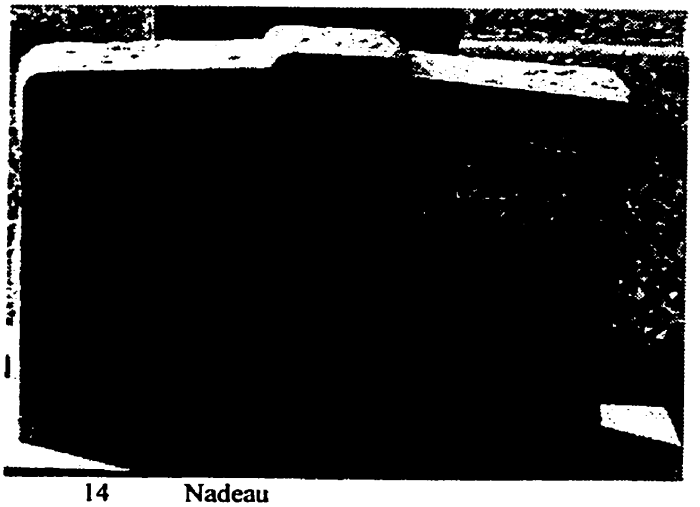
10 Martineau

11 Mariage

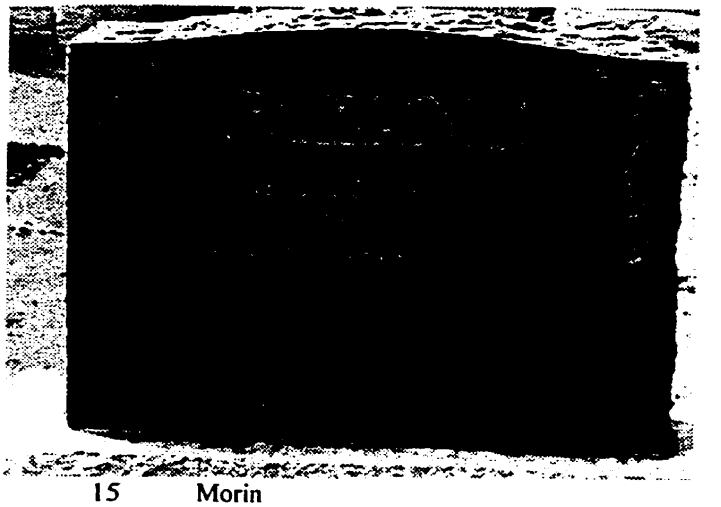
12 Demers



13 Girard



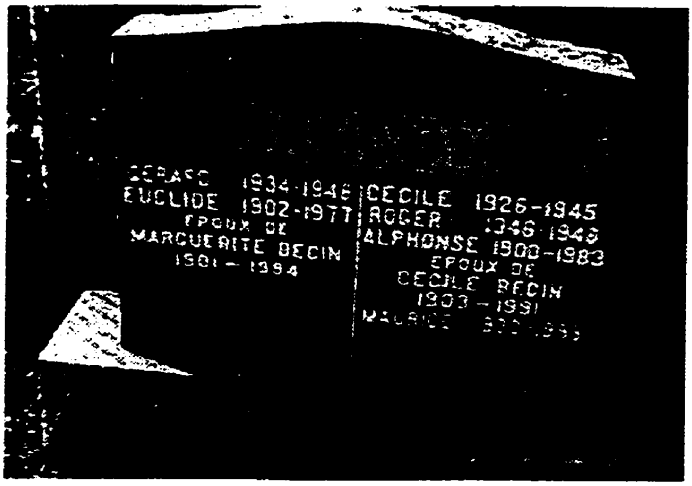
14 Nadeau



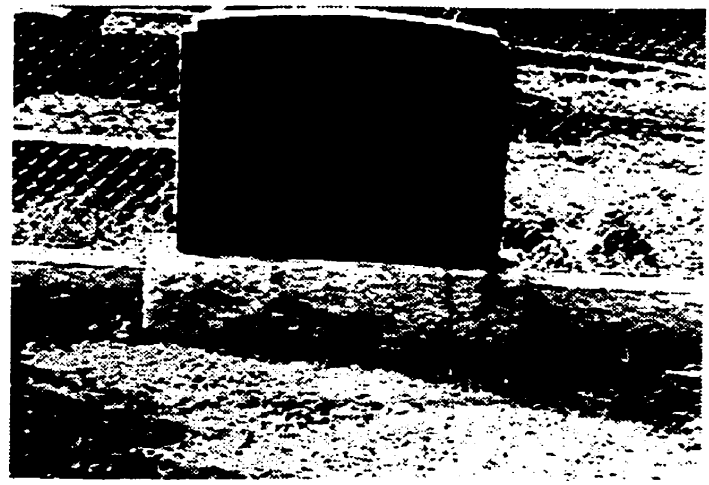
15 Morin

16 Alain

17 L'Hébreux



18 Samson



19 Bouchard