

Terrain

Revue d'ethnologie de l'Europe

- Collection Ethnologie de la France
- Cahiers d'ethnologie de la France

20 | mars 1993 :

La mort

Repères

Entre « paisibles jardins » et « patrimoine culturel »

Les cimetières familiaux des protestants du Diois

JEAN-YVES DURAND

p. 119-134

Entrées d'index

Thèmes : mort, religion

Lieux d'étude : Rhône-Alpes

Texte intégral

- ¹ Si par une nuit de l'hiver 1992, un voyageur s'était arrêté dans village de la Drôme, il aurait pu prendre connaissance, au café ou à l'hôtel, des lignes suivantes parues dans un hebdomadaire local :

Inhumations en propriétés privées.

Je considère ces obligations comme une mesquinerie administrative intolérable.

Un chantage ridicule à la pollution. Une atteinte à la mémoire collective de toute la communauté protestante.

Va-t-on nous faire dépenser des fortunes afin de faire des études hydro-géologiques ?

Je préconise pour ma part : la création, pour chaque village concerné, d'un comité de vigilance afin de défendre le patrimoine culturel que représente (sic) nos cimetières particuliers.

Car je trouve les termes employés dans ces circulaires, pour le moins empreints de sous-

entendus et inconvenants.

M. Arnaud Elie (Journal du Diois 1991 b).

- 2 Intrigué par ces lignes, notre homme, continuant son voyage vers les grandes Alpes aurait pu remarquer dans le paysage de minuscules enclos murés, sur la friche d'un coteau, dans des labours, entre des rangées de vigne, certains chapeautés du sombre vert de cyprès ou d'ifs ponctuant le marron-gris du paysage hivernal. Ces minuscules cimetières appartiennent à des familles protestantes du Diois, « pays » situé au cœur de la Drôme et l'un des noyaux de la religion réformée en France. Cette région s'inscrit dans une large zone d'implantation du protestantisme, qui commence dans les Cévennes au sud-ouest et s'étend, discontinue, jusqu'au Trièves et au Queyras à l'est. Elle se superpose donc *grosso modo* aux « pays de transition entre Alpes du Nord et du Sud » (Meyzenq 1984). Néanmoins cet article restera centré sur les cimetières privés de la Drôme : deux circulaires préfectorales adressées aux maires en août 1990 et octobre 1991 pour leur rappeler la réglementation des inhumations en propriété privée ont suscité dans la population protestante rurale du Diois des réactions dont l'article cité plus haut est un exemple.
- 3 Les sciences sociales ont récemment « redécouvert la mort » (Vovelle 1983 : 741-752), mais plus à l'échelle des villes qu'à celle des campagnes. Ariès (1985 : 260) admet ainsi avoir étudié le monde urbain, s'en remettant pour les campagnes à l'étude de Zonabend (1973) sur le cimetière de Minot. Vovelle et Bertrand (1983 : 13) justifient, quant à eux, l'implantation citadine de leur enquête par la propagation dans le sens ville-campagne au XIX^e siècle d'« un nouveau style et plus encore d'une nouvelle pratique » : ils étudient le point de départ d'une diffusion et identifient dans les campagnes les « résistances » à son avancée. De plus, s'il est aisé de parler de la « ville des morts », cela l'est moins pour le village. A la concentration des morts urbains en quelques champs du repos s'opposent en effet dans le monde rural un éparpillement des sépultures et un nivellement social des défunts : au début du XIX^e siècle, soit « les notables locaux possèdent des tombes dans les cimetières urbains de la sous-préfecture voisine », soit ils se font « enterrer sur leurs propres terres » (Vovelle et Bertrand 1983 : 39). Dans les régions protestantes, cet éparpillement prend d'autres formes : une séparation des cimetières publics des deux cultes ; l'inhumation d'une partie des réformés dans leur propriété. Par ailleurs, pour de simples raisons statistiques, la nécropole offre une meilleure lisibilité de la structure sociale qu'elle reproduit, sa variété architecturale et ses « tombes artistiques » permettant aussi une plus fine approche de l'évolution des attitudes devant la mort à l'échelle nationale.
- 4 L'attention a donc porté surtout sur la nécropole, et l'opinion de Majastre (1977 : 247) – selon lequel « le cimetière rural n'a pas fait l'objet d'une enquête systématique » – reste globalement valide¹. Et « la tombe du réformé, en son champ » doit sans doute sa « petite place » dans les études publiées à un double caractère minoritaire – protestante et rurale – renforcé par le fait qu'elle est devenue une « curiosité », « une pratique que l'établissement d'une réglementation contraignante tend à reléguer au rang des souvenirs » (Vovelle 1983 : 565). Cette désaffection de la coutume doit aussi beaucoup à l'exode rural, un phénomène qui rend nécessaire d'adapter les indispensables instruments établis par Vovelle et Bertrand aux particularités de ce nouveau terrain. Car si l'enquête ne peut négliger d'aborder aussi les cimetières publics de la région, ce sont bien les tombes isolées qui présentent le plus de problèmes : outre des sources lacunaires et plutôt que de nombreuses tombes variées dans un lieu clos, on trouve une vaste dispersion, une faible variation typologique allant de pair avec un certain mutisme sémiologique, de fréquents abandons, invasions de buissons, absences de la carte topographique ou disparitions du paysage. Seul qui connaît bien le « pays » peut donc réaliser ce recensement, un mot ne devant d'ailleurs pas faire penser qu'il s'agit d'atteindre une illusoire exhaustivité ; apparaît alors le problème du choix d'unités représentatives : un canton, une vallée, telle commune, telle tombe ? Là comme pour l'enquête urbaine, la sélection doit assumer « sans honte son caractère inévitablement impressionniste » (Vovelle et Bertrand 1983 : 48), et un tâtonnement empirique réglera

ces problèmes. Plus qu'une collection de curiosités et outre l'intérêt de toute cartographie (qui peut contribuer à éclaircir l'« énigme des frontières religieuses » ; Joutard 1979 : 110), cette enquête permettra de mieux connaître les présentes stratégies identitaires de deux groupes. Elle peut aussi aider à comparer entre eux les noyaux régionaux d'une communauté dont les pratiques culturelles sont souvent décrites comme homogènes, d'après l'idée que la Réforme aurait éliminé tout substrat ; démenti pour les Cévennes (Joutard 1977 ; Pelen 1986), ce point reste négligé ailleurs.

Une ethnographie des cimetières familiaux

5 Une première comparaison interrégionale pourrait concerner l'une des images le plus étroitement attachées au cimetière privé protestant : celle du cyprès, voire du cyprès à chaque coin de la sépulture. De fait, j'y ai moi-même eu recours, signalant au début que cet arbre est un moyen de localiser les tombes dans le paysage. Il faut en fait peu de temps pour s'apercevoir qu'au moins dans le Diois les conifères (tous ne sont pas des cyprès) sont loin d'être les seuls arbres plantés près de tombes qui n'en portent pas toutes, loin s'en faut². On pouvait y planter un frêne, un robinier, plus rarement un chêne, parfois une variété rustique d'arbre fruitier mais, semble-t-il, jamais de noyer, peut-être parce que son ancienne importance économique dans la région en fait l'arbre banal par excellence. On dit aussi que « l'ombre du noyer tue » : oubliant le refus protestant des superstitions, on a peut-être voulu éviter aux défunts de reposer sous un ombrage réputé frais et humide au point d'être dangereux pour les vivants. Les arbres d'ornement les plus communs (tilleuls, platanes, marronniers et aussi, plus rarement, ormeaux) sont, quant à eux, restés affectés aux seuls espaces publics du monde des vivants. On note encore que le buis est assez peu courant malgré son feuillage pérenne, peut-être en réaction à son adoption catholique pour la bénédiction des Rameaux. Lorsqu'on utilise cet arbuste aisé à tailler, c'est en haies régulières et « civilisées » qui enserrent la parcelle, composition tranchant sur l'apparence buissonnante qu'il prend à l'état sauvage. Les plus récentes plantations semblent d'ailleurs préférer les arbustes (cornouiller sanguin ; sumac) aux arbres de port élevé, et il n'a pas encore été trouvé de jeune cyprès ; c'est que « les cyprès ça veut plus rien dire, maintenant on en met de partout ».

6 Si le cyprès n'est donc en pratique pas forcément associé aux tombes, c'est bien lui (dont le nom désigne aussi abusivement if, thuya et même cèdre) qui est l'emblème des plantations funéraires, à tel point que le propriétaire d'un cimetière surmonté d'un arbre au feuillage ample semblera presque regretter de ne pas voir à sa place un fluet conifère correspondant au modèle établi. L'association cyprès-tombe est si forte dans les représentations qu'un travail scolaire parle ainsi des cimetières du village ayant « généralement » un cyprès en leur centre (*Bibliothèque de Travail* 1966) ; vérification faite et sans que vingt-cinq années aient pu suffire à faire disparaître tant de grands arbres, il semblerait tout aussi juste de dire « rarement ». La force de cette association peut procéder d'un désir de décalque du modèle – réel ou imaginaire – des cimetières des Cévennes, région perçue comme le cœur de l'identité huguenote (Pelen 1979 : 263-265)³. Mais il est peu probable, pour des raisons de discrétion, qu'au temps des persécutions on marquait les tombes par un arbre qui fut associé dans le monde méditerranéen dès l'Antiquité à la symbolique funèbre (Chevalier et Gheerbrandt 1982 : 334). Cette association a pu venir de la résine imputrescible et du feuillage persistant de l'arbre, ainsi que de sa silhouette évoquant une flamme, vue comme un trait d'union entre ce monde et le ciel, voire image du Saint-Esprit. Il s'agit donc d'une pratique sans exclusivité protestante, qui n'a pas fait d'entrée massive au cimetière avant la fin du XVIII^e siècle (Vovelle et Bertrand 1983 : 43)⁴. Dans l'esprit des propriétaires de cimetières, en revanche, cette coutume est inscrite dans un passé intemporel – « il en a

toujours été ainsi » – qui dépasse la chronologie vérifiable de la tradition huguenote fondée par la Réforme et les persécutions⁵.

7 Le stéréotype qui présente ces cimetières comme des enclos toujours ceints de « murs épais » (comme le dit le travail scolaire déjà cité) doit lui aussi être révisé. La formule de l'enclos est certes majoritaire, mais elle peut être plus récente ou sommaire qu'on ne croit, parfois réalisée à l'aide de grillages bas fixés sur des montants métalliques. L'ancienne maçonnerie de pierres, dégradée, a pu être remplacée par un moderne mur crépi et les deux piliers symétriques d'un portail ; sans doute satisfait de son modèle, le maçon l'a utilisé à plusieurs reprises sur quelques kilomètres. En fait, les cimetières en plein champ, éloignés des maisons, paraissent avoir été clos dès leur création tandis que ceux proches des demeures restaient plus souvent ouverts, plus aisés à surveiller et à protéger de la curiosité des chèvres. C'était bien elles qu'autrefois on voulait tenir éloignées des sépultures : on affirme que la hauteur des murs était réglée selon leur capacité à bondir. Mais si elles restent nombreuses dans la région, c'est souvent prisonnières en stabulation, et les clôtures de grillage que l'on pose aujourd'hui visent à protéger les tombes d'autres animaux : « Avec les battues [au sanglier] maintenant il y a toujours des chiens qui traînent. Ils prennent les pieds [traces] de chevreuil, ils tournent deux jours dans les bois et ils finissent toujours ici. » On rencontre aussi des tombes en plein pré, sans délimitation, d'une totale simplicité : à peine marqué d'une pierre, un carré reste sans être fauché jusqu'à l'approche du 1^{er} novembre (jour qui est devenu celui de l'hommage aux morts, comme dans la pratique catholique) où, dégagé des herbes folles de toute une année il sera décoré de quelques fleurs, tranchant cette fois par son aspect soigné sur le regain environnant.

8 Mais le trait le plus frappant, qui correspond cette fois à l'image établie de la sépulture du réformé – comme à celle de sa morale et de son esthétique – c'est l'austérité. Le visible « culte des morts » catholique est absent, ici comme chez les protestants urbains (Vovelle et Bertrand 1983 : 91) : pas de croix, longtemps vue comme une « superstition papiste » ; parfois pour seule décoration permanente de discrètes fleurs en matière plastique plutôt qu'en céramique qui « fait moins vrai » ; pas de photographie sur des plaques et cippes qui manquent parfois, ou portent des inscriptions réduites au minimum : juste un prénom, par exemple, sans précision de dates. A ce point de l'enquête, aucune épitaphe n'a été trouvée : la mémoire transmise ici est bien familiale et privée, et non pas exemplaire et destinée à une lecture publique. L'occasionnel passant a toute chance d'être un voisin qui sait déjà qui est inhumé là et depuis quelle date.

9 Comme pour les réformés urbains, le caveau surhaussé en pierre plus ou moins luxueuse paraît inimaginable, tandis que les dalles de ciment nu sont assez fréquentes. On en justifie l'utilisation par la difficulté à tenir « propre » [désherbée] une tombe située sur un terrain désormais en friches. Or c'est dans les cimetières publics que la végétation arbustive ou rampante, comme le buis ou le lierre, est en proportion plus abondante, offrant un support à l'image du « retour à la terre » (Vovelle et Bertrand 1983 : 88). A l'inverse, il arrive ici que de vieux conifères empêchent la croissance d'une autre végétation ; entre leurs branches et le sol tapissé d'aiguilles sèches, on s'imagine dans une sorte de jardin, enclos presque labyrinthique malgré son exigüité, qui transmet un sentiment de paix souvent évoqué dans les propos : « C'est un peu comme un jardin... un jardin bien paisible. »

10 A peine sent-on dans cette dernière note une légère allusion à la mort. L'enclos boisé visible de la maison ou au long d'un parcours quotidien n'est pas pensé comme un signe rappelant l'inéluctabilité du décès : peut-être est-ce pour cela que ces cimetières ont échappé à l'habituelle invisibilité de ces lieux⁶ : « Pour moi c'est un peu la marque de ce qu'on est, nous maintenant, et puis tous ceux avant nous. Quand même, il est beau cet arbre, là... » Car si l'étranger peut voir un signe de mort dans un cimetière et son cyprès, ses futurs occupants y lisent plutôt un signe de vie. Ce n'est pas tant un rappel de l'espérance en la vie éternelle – lecture d'ordre théologique qui serait proche d'une bien peu huguenote « idolâtrie » – ni, de façon plus prosaïque, de la pérennité biologique des frondaisons, mais plutôt le symbole de la vie qui s'écoule, liant dans le temps les membres d'une communauté. Certes, « Il est beau, cet arbre », comme il est rare que ne

le soit pas tout arbre de pareille taille ; mais surtout il est seul et parle à qui sait le voir : « Quand je vais à Die et que je vois tous ces cimetières un peu partout, je peux pas m'empêcher de penser à ce qu'ils ont vécu dans le temps, parce qu'ils en ont vu, hein... »

Ponctuation protestante du paysage, balisage catholique de l'espace

- ¹¹ « Tous ces cimetières » ? Moins de dix au long de presque vingt kilomètres, parfois discrets au point de rester inaperçus de l'œil étranger, devenant cachés dans le paysage, peu à peu gommés par les broussailles de la déprise agricole, négligés du fait de l'exode rural, avalés par le mitage résidentiel des périphéries villageoises. Dans cette région indécise entre habitat groupé et dispersé, ces tombes se trouvent en effet soit à proximité immédiate des fermes isolées (comme pour le mas cévenol ; Balfet et Bromberger 1976 : 112), soit pour les résidents du village qui n'y ont pas de jardin, dans des espaces agricoles un peu plus éloignés : « C'est mon arrière-grand-père qui est là-bas. Il aimait tellement sa vigne, il paraît qu'il y est allé tant qu'il a pu, alors c'est là que mon grand-père l'a mis. » Nul doute qu'on trouve une satisfaction sentimentale dans le fait que « comme ça, la famille reste toute ici » : c'est là une expression du désir d'être enterré « chez soi » (Ariès 1985 : 265). On peut aussi la rapprocher de la valorisation de l'intériorité par la Réforme⁷, dont la vision du for intérieur comme plus authentique et pur passe par l'application d'un « bodily symbolism (...), from the values placed on internal and external parts of bodies, on reality and appearance... » (Douglas 1973 : 74). Ces valeurs apparaissent ici étendues métaphoriquement du corps de l'individu à la propriété familiale. Les tombes occupent en effet souvent sinon le centre du moins l'intérieur d'un champ plutôt que sa bordure, affichant l'appartenance individuelle à une famille : « Je sais pas pourquoi ils l'ont mis là au milieu, mais je trouve que c'est mieux, c'est chez nous, c'est vraiment là. »
- ¹² On observe aussi qu'après avoir parfois dû enterrer dans leurs caves lors des persécutions (Richard 1967 : 239), quand les protestants ont pu à nouveau le faire de manière publique ils choisirent jardin, verger, vigne, pré, mais qu'on ne trouve pas de tombes dans un bois, si clairsemé soit-il, ni dans des landes très isolées : s'il convient de démarquer le monde des morts de celui des vivants, il n'est pas pour autant repoussé dans l'espace sauvage des pentes environnantes. Le thème du retour à la nature ne s'exprime donc qu'à l'intérieur de limites étroitement circonscrites.
- ¹³ C'est ce pointillisme de cimetières éparés en terrain découvert qui permet de parler d'une ponctuation protestante du paysage quotidien. Celle-ci se superpose à des signes catholiques plus ostensibles : clocher du village⁸, chapelles et statues perchées, croix aux carrefours. À l'exception du cimetière qui reste discret⁹, ces monuments catholiques qui marquent les points remarquables et jalonnent les confins des paroisses (pour la Provence cf. Dufour 1985 : 183) constituent moins une ponctuation aléatoire du paysage quotidien qu'un balisage précis de l'espace plus vaste et abstrait de tout le finage communal dont ils signifient l'appropriation symbolique. À l'opposé, la ponctuation protestante n'épouse pas des limites de communes mais s'étend bien au-delà. Elle ne signale pas, comme en pays catholique, des faits sacrés – pour les réformés, Dieu ne s'exprime que par la Bible – mais des hauts lieux de la geste huguenote : sites de batailles, de cachette, de cultes au Désert, d'emprisonnement, chemins d'exil. Tous ces « marqueurs matériels qui "spatialisent" la mémoire » protestante l'inscrivent certes sur le paysage, mais à l'encre sympathique, d'une façon « illisible pour le non-initié » (Gaudin et Reverchon 1986 : 101). Ainsi, le lieu restant sans signalisation et le toponyme ignoré de la carte, seul qui en connaît le site pourra accéder à Clos Rond, une dépression du sol dans la forêt où se rassemblaient les religionnaires pour le culte. « Il faut bien dire, au col de Menée [passage des émigrants], il y a rien à voir. C'est l'idée, quoi, l'idée qu'ils passaient par là, en pleine nuit » : il est vrai des lieux de la mémoire réformée qu'« il y a rien à voir », ou pas grand-chose, rien ne distinguant les routes de

l'exil, les clairières du culte au Désert, aucune stèle n'y faisant sentir au passant le poids d'une histoire invisible.

De la mémoire des morts à la mémoire vive

- ¹⁴ Les cimetières sont donc les seuls signes matériels d'une mémoire protestante explicite. En effet, tout comme les sites naturels, les bâtiments associés aux hauts faits des ancêtres (maison de héros, prisons) ne font en général pas partie du paysage quotidien et ne disent en eux-mêmes rien qui soit spécifique au protestantisme. Aussi est-il curieux qu'une étude sur la mémoire protestante (Gaudin et Reverchon 1986 : 112) ne mentionne pas le rôle du cimetière alors que ses auteurs disent que la transmission de la tradition historique se fait « par des récits appuyés (...) sur un paysage témoin ». De même qu'un haut lieu de la résistance militaire ou spirituelle, le cimetière de famille, ce « haut lieu ordinaire¹⁰ », soutient cette transmission. Non seulement il authentifie la narration comme il lui offre point de départ et support matériel, forçant à « penser à tout ce qu'ils ont vécu dans le temps » : « ça vous rappelle qu'on les a obligés à enterrer les morts en cachette, comme des bêtes il faut bien dire, alors bien sûr je lui [la petite-fille] ai expliqué tout ça, pourquoi c'est là que moi j'irai aussi, après tous ceux qui nous ont précédés, de la même façon ». C'est là que s'effectue le passage de la mémoire des morts à la mémoire vive produite dans le présent.
- ¹⁵ Car si comme dans d'autres contextes culturels les tombes aident à dire la « régénération de la vie » (Bloch et Parry 1982) et la continuité d'un groupe « après tous ceux qui nous ont précédés », ici, plus encore que le cimetière, c'est le propre acte de l'inhumation qui est signifiant : « Alors quand on va à un enterrement c'est tout ça qui revient, on se sent comme eux. » De la même façon que le « pèlerin » réformé se rendant à un culte sur un lieu du Désert y trouve une permanence du geste depuis le temps du Refuge (Gaudin et Reverchon 1986 : 105), celui qui assiste à des funérailles dans un petit cimetière y retrouve itinéraire et gestes de ses ancêtres. Plus encore qu'évoquer leur martyre ou exprimer « la fierté et la fascination pour les vertus d'un âge héroïque » (Lautman 1990 : 89), il s'agit de revivre cet âge. Le rituel funèbre réformé, d'ailleurs réduit, est ainsi doublé d'un implicite rituel profane dont la dimension performative permet à la mémoire de s'autoconstituer tandis qu'elle s'énonce dans le geste¹¹.
- ¹⁶ Si un haut lieu historique signifie une mémoire du groupe qui autorise rarement une identification directe et personnelle (par exemple le nom de l'ancêtre galérien sur un mur du musée du Désert), la tombe familiale renvoie de toute évidence à une mémoire plus intime. Mais échappant au cadre des commémorations calendaires réformées et s'étendant de la sphère du religieux vers celle des relations personnelles, un enterrement dans un cimetière privé permet aussi d'élargir le partage de la mémoire. Car qui n'est pas protestant ou ne se reconnaît plus dans le lien religieux peut toujours revendiquer sienne la fierté d'un passé de résistance à l'oppression spirituelle, renforcée par la résistance au coup d'Etat de 1851, encore réactivée par le combat antinazi et accompagnée de l'adhésion aux valeurs républicaines¹². Ainsi en est-il de ces résidents secondaires qui, sans en être propriétaires (car elles sont inaliénables) ni savoir qui s'y trouve couché, entretiennent les tombes enclavées dans leur terrain avec plus de soin qu'elles n'ont jamais reçu, trouvant cela « la moindre des choses, avec tout ce qu'elles représentent ». C'est dans le cadre historique de constitution de l'identité réformée qu'il convient d'examiner l'apparition et la reproduction de la pratique.

Aux origines d'une pratique

Dans la mémoire protestante, les huguenots furent forcés d'enterrer leurs morts hors du cimetière paroissial à la révocation de l'édit de Nantes (1685) quand fut niée jusqu'à leur existence : exclus d'un état civil établi par l'Église catholique, l'inhumation en terre consacrée leur était refusée. C'est en fait dès l'édit de Nantes¹³ que sont séparés les cimetières, entre autres dispositions sur la vie quotidienne. Posée en termes ségrégationnistes en théorie non discriminatoires – le « séparés mais égaux » d'autres lieux et d'autres temps – cette mesure n'alla pas sans problèmes, les huguenots acceptant mal être exclus des cimetières de leurs « pères », qui avaient déjà le statut de lieux *publics* : selon Ariès (1985 : 27), « certains lieux comme le cimetière symbolisaient l'appartenance à la communauté, une appartenance à laquelle les réformés tenaient, et qui était plus forte que leur répugnance à une promiscuité papiste ». Et il est vrai que c'est dès avant la révocation que l'on distingue une volonté catholique de contrôle de cette séparation, un indice permettant au moins de supposer que celle-ci était contestée par la minorité. E. Arnaud (1875-1876, vol. II : 82-84) cite ainsi une lettre de l'évêque de Grenoble demandant aux curés de son diocèse dans une série de 29 questions, « Si les prétendus réformés enterrent dans les cimetières des catholiques ; Si leur cimetière est fort éloigné de l'église et de celui des catholiques ; S'ils n'ont usurpé aucun cimetière sur les catholiques. »

18 Quoi qu'il en soit, il est clair que c'est sur la date de la révocation que s'est fixé le souvenir de l'exclusion des cimetières comme des autres persécutions : c'est autour de « cet événement traumatique que s'organise le mémorable et le fil de la chronologie de l'histoire de la persécution » (Gaudin et Reverchon 1986 : 109)¹⁴. Les protestants furent alors contraints non seulement d'enterrer dans des cimetières séparés (c'était déjà le cas), mais ils durent le faire en cachette. Profitant de la relative tolérance du milieu du XVIII^e siècle (variable à vrai dire selon les lieux ; pour la Provence voir Emmanuelli 1975) et de l'évolution vers la rénovation des mœurs cimitérielles qu'affirma la Déclaration royale de 1776¹⁵, les consistoires urbains créèrent parfois des cimetières ; en revanche, les huguenots ruraux semblent ne pas avoir suivi ce mouvement, peut-être du fait de leur relative dispersion et de leur moins grande force¹⁶. Après l'édit de Tolérance (1787), l'antagonisme entre les deux groupes demeura trop marqué pour ne pas se perpétuer au-delà de la mort, et les cimetières qui étaient séparés le restèrent tandis que l'usage des inhumations privées persistait.

19 Constatant dans la littérature l'intérêt croissant en France pour ces dernières au passage entre XVIII^e et XIX^e siècle, Ariès (1985 : 229-233) s'interroge sur le caractère spécifiquement protestant de cette pratique et sur la validité de ce qui donne maintenant l'illusion d'une « suite sans hiatus à partir des enterrements clandestins du XVIII^e siècle ». Il suggère que l'intérêt pour la tombe privée traversa l'entière société, pour laquelle « le cimetière commun serait alors devenu la sépulture des pauvres et des malheureux citadins qui n'ont ni champs ni jardins loin des villes », et remplaça dans l'esprit des protestants toute autre raison d'enterrer dans leurs propriétés. Il y aurait bien eu selon Ariès une « suite sans hiatus » de la pratique, mais son sens aurait donc changé à cette époque.

20 Et les mêmes raisons auraient fait qu'en la catholique Corse se soient multipliées à cette époque les sépultures privées. Mais Ariès opère ainsi un amalgame déroutant entre Corse et régions protestantes : des effets similaires n'ont pas forcément des causes communes. Et constatant que dans ces deux cas ces inhumations continuent toujours tandis que s'est généralisé le recours au cimetière public, Ariès trouve ce fait « remarquable » mais aussi inexplicable. Il l'est en effet si on persiste à voir sous la pratique un unique jeu de motivations : ne peut-on s'interroger sur le degré réel de pénétration dans la société corse de l'époque, au-delà de quelques lettrés francophones, des préoccupations exprimées par la poésie de Delille ou *Les mémoires d'outre-tombe* ? L'interrogation peut se répéter pour les réformés du midi : leur intérêt bien connu pour la lecture vient d'une exigence religieuse et va avec une certaine connaissance du français, la Bible n'ayant pas été traduite en occitan (Bolle *et alii* 1977 : 443), mais on peut douter que leur curiosité littéraire s'étendait aux soucis de Chateaubriand¹⁷. Il s'agit ici pour Ariès d'intégrer la variété des pratiques locales au modèle d'évolution globale

qu'il dessine à grands traits¹⁸. Il le fait en insistant sur la coïncidence temporelle d'une série de faits en réalité disjoints dans leurs tenants comme dans leurs aboutissants : brève adoption d'une pratique en France ; évolution d'une autre en Corse ; continuation d'une dernière par les protestants. Comme le remarque D. Fabre (1987 : 14-15), confrontée aux faits particuliers, l'histoire doit « recourir à une combinaison de modèles et à un feuilletage des temps dans lesquels les "survivances" et "résurgences" à la Tylor retrouvent leur place nécessaire, fût-ce sous la vêtue sociologique des "résistances" » : c'est le terme précis qu'emploie Ariès pour les actuelles sépultures privées corses ou réformées. Or, plutôt que par une inexplicable résistance aux changements environnants, la continuation de ces inhumations apparaît déterminée par des contextes particuliers faisant peser sur les pratiques funéraires des contraintes qui peuvent persister aujourd'hui ; elles relèvent d'ailleurs autant d'attitudes devant la vie que devant la mort : à l'inverse des monuments corses, les tombes réformées refusent l'ostentation.

²¹ Pour la Corse, nouvellement attachée à la France (en 1770), l'habitude très répandue des élections de sépulture dans les églises était combattue de longue date sans succès par les évêques (Costa 1979 : 88). Elle s'est vue de plus opposer la Déclaration royale de 1776 puis surtout le décret de Prairial¹⁹ qui fut la principale impulsion pour la création de cimetières publics par les municipalités. Les préoccupations d'ostentation – d'ailleurs signalées par Ariès – et d'inhumation en un lieu sacré qui présidaient déjà au choix de l'église se sont alors heurtées à la mauvaise image qu'avait depuis longtemps le cimetière, lieu de sépulture anonyme : plutôt que dans cette « terre de repos insuffisamment digne » (*ibidem*), on avait d'abord préféré faire élection de sépulture dans l'église puis, lorsque ce ne fut plus possible, on choisit la propriété familiale²⁰.

²² Certes Ariès (1985 : 232) a raison de dire que les protestants « avaient au début du XIX^e siècle le même choix que les catholiques entre le cimetière communal et la sépulture privée » : le décret du 23 Prairial an XII retira à l'Église catholique la propriété des cimetières où sont créés des enclos pour les cultes minoritaires. C'est cependant donner comme seules raisons à ce choix les dispositions légales en vigueur et la vogue momentanée de la tombe privée, sans tenir compte, ou en les minimisant, d'autres aspects. Ainsi quand il écrit à la suite que si les réformés ont alors « choisi la sépulture privée, comme beaucoup d'autres, c'est pour les mêmes raisons, avec peut-être en plus le souci qui leur était propre de ne pas être mêlés aux catholiques », on peut affirmer qu'il inverse l'importance relative de ces facteurs. Car si sous le régime de l'Edit il importait encore peu aux cadavres huguenots de côtoyer leurs homologues papistes, l'accès au cimetière symbolisant l'appartenance à la communauté, ce point ne tient pas après plus d'un siècle de déplacements de cimetières et d'inhumations clandestines. L'épaisseur temporelle est même suffisante pour que la tombe isolée, à l'origine réaction à la persécution, ait acquis la valeur identitaire positive qui est toujours sienne, d'où la fidélité à une « coutume qui aurait pu se perdre dès l'édit de Tolérance » (Balfet et Bromberger 1976 : 112). Et quand au XIX^e siècle les communes créent les nouveaux cimetières publics²¹, elles en font construire un seul divisé par un mur ou parfois encore deux séparés, non seulement en dépit du décret de Prairial mais même après qu'en 1881 ont été abrogées les dispositions de séparation des cultes. On ne voit pas pourquoi un souci ségrégationniste si fort encore à la fin du siècle n'aurait pas dû l'être moins à son début²².

²³ Il s'est par contre atténué ensuite, avec une dilution de l'antagonisme visible dans la région au début du XX^e siècle dans des actions œcuméniques parfois spectaculaires au plan local²³. A Beaufort-sur-Gervanne la division marquée par un mur s'est peu à peu estompée ; à Mirabel et Blacons, « le cimetière » désigne l'enclos catholique, l'autre étant en général marqué comme « protestant » dans le discours, mais le développement des échanges matrimoniaux entre les deux groupes a eu pour conséquence l'apparition de tombes mixtes. Cependant, si cette mixité ne rencontre désormais plus de censure sociale, les propriétaires de cimetières privés persistent à les utiliser, réappropriant ce qui fut une obligation comme une marque volontaire d'une différence propre à un groupe qui se sait minoritaire.

« Paisible jardin » ou « bouillon de culture » ?

24 C'est à cette tradition ressentie comme essentielle que s'est heurté le rappel de la loi, semble-t-il motivé par l'ignorance des textes par de nombreux maires ou au moins par leurs administrés. On affirme en effet souvent ne plus pouvoir créer de cimetière mais qu'« il suffit d'en avoir un sur son terrain pour pouvoir s'y faire enterrer », « si le maire est d'accord ». Celui-ci n'a en fait aucun pouvoir en la matière, et la question n'est pas tant la création d'un cimetière privé que l'autorisation de toute inhumation hors d'un enclos public. La décision relève de l'autorité du préfet, sur avis d'un hydrogéologue agréé (Code des communes, art. 361-12). Suite au rappel à l'ordre, les conseils municipaux ont demandé aux propriétaires de faire réaliser l'examen préalable de leur terrain pour que les demandes soient « présentées à M. le Préfet avec le maximum d'efficacité » (*Le Crestois* 1992). Le nombre de ces cimetières a dû aussi causer la perplexité d'une administration peut-être peu au fait de la réalité locale. Une circulaire dit en effet que la coutume « semble être courante dans le département » ; il n'en fallut pas plus pour que son rédacteur se retrouve étiqueté de « parisien » (*Le Journal du Diois* 1991a), ou que l'on affirme que « Je sais pas d'où ça sort ; aussi bien c'est encore une histoire de l'Europe ». De telles références aux réglementations agricoles européennes sont certes hilares (« Ils veulent bien contrôler le fromage, il paraît que le picodon est dangereux ! ») mais elles en appellent, pour le coup, à une solidarité paysanne qui dépasse l'identité protestante.

25 Ces circulaires ont suscité plus de réactions parmi la population qu'elles ne semblent avoir eu d'effets sur le terrain, peut-être à la suite d'un article du *Canard enchaîné* (1992), sans doute informé par la bienveillante diligence d'un lecteur. En effet, au bout d'un an, une seule mairie a manifesté son légalisme, annonçant dans un compte rendu de conseil municipal qu'elle avait engagé un hydrogéologue et une entreprise de travaux publics en suivant les suggestions de propriétaires qui avaient proposé de regrouper les déplacements pour en diviser le coût, « chaque personne concernée ne pouvant se payer le luxe de déplacer ce fonctionnaire à ses propres frais » (*Journal du Diois* 1991a). Impliquant que leur but est l'arrêt d'une pratique qui « si elle persistait pourrait avoir de graves conséquences au niveau de la pollution des sources et des nappes phréatiques », ces textes insistent sur l'hygiène publique, reprenant une idée du XVIII^e siècle qui souhaitait éviter la corruption de l'air par les « vapeurs méphitiques » issues des tombes en éloignant les cimetières des villes (Vovelle 1983 : 463).

26 Sans s'étendre sur le symbolisme chthonien à l'œuvre ici, il faut noter que l'argument de la pollution a trouvé un terrain propice dans cette région proche du relief karstique du Vercors, où abondent grottes et résurgences suscitant force spéculations sur le trajet souterrain des eaux et son influence sur leur pureté ; lors de l'affaire, cet intérêt pour le monde souterrain était même renforcé par une conjoncture de sécheresse où personnes privées comme entités publiques menaient de fébriles recherches de ressources hydriques, recourant au géologue comme au sourcier. Le thème de la pollution a ainsi eu un certain écho chez ceux qu'aucun lien affectif n'unit aux tombes familiales : un adjoint (catholique) d'un maire (protestant) justifiera les mesures par la nécessité de prévenir la pollution des eaux par les « bouillons de culture » que sont ces cimetières « un peu partout ». C'est cette même image qu'utilisait E. Martel (cité par Casteret 1943 : 183), le fondateur de la spéléologie scientifique, lorsqu'il s'élevait contre l'usage des gouffres comme charniers et condamnait la confiance en la vertu purificatrice d'un sous-sol réputé être un filtre délivrant une « eau de roche » dont la limpidité serait garante de qualité. Ces « municipalités rétrogrades et incultes » dont N. Casteret (1943 : 183) dénonçait encore le refus de reconnaître les dangers d'une pollution que parfois elles engendraient ont donc intégré le discours scientifique : on est loin de l'image du « jardin bien paisible ». Et L.-V. Thomas (1985 : 93) signale qu'à son avis on donne maintenant une « importance démesurée » à la pollution des eaux par les morts, sous l'influence de l'« idéologie pasteurienne » et de « l'obsession moderne du propre ».

27 Mais plus encore que le discours scientifique, c'est celui de l'écologie qui avive aujourd'hui ces inquiétudes : la prise de conscience des pollutions les plus communes fait que seules les hautes montagnes ou les régions d'activité humaine réduite gardent un statut de filtre naturel, dans l'imaginaire comme dans la publicité pour l'eau minérale. Il est devenu normal de voir en l'homme un agresseur à qui il faut « soustraire la nature pour la préserver » (Lefeuvre 1990 : 37), certains pays créant des « réserves intégrales » d'accès interdit : la capacité polluante des activités humaines, comme en réaction à leurs excès, est devenue par métonymie indissociable des corps mêmes les accomplissant, voire de leur seule présence. Au xvii^e siècle, à sa mort le « corps-alambic » humain retournait à la terre « pour lui rendre ce qui lui avait été pris », bouclant un cycle de distillation des aliments depuis le « suc terrestre » dont il était l'aboutissement (Duncan, cité par Voisenat 1992 : 29). Non que le cadavre fût alors pensé exempt de toute part négative²⁴, l'inhumation étant justement une prophylaxie de sa pollution, mais la puissance distillatrice de l'alambic terrestre²⁵ suffisait à le recycler, comme on dirait aujourd'hui. Il est par contre vu désormais comme un irrémédiable polluant, coupable autant d'une pollution bactériologique que symbolique (Douglas 1966), d'où l'usage croissant d'un isolement parfait (comme les *casket* et *vault* plombés nord-américains) ou d'une purification radicale par crémation. Il faut peut-être nuancer l'avis de L.-V. Thomas (1985 : 189) pour qui « les écologistes » favorisent le retour mystique à un enterrement organique rendant les composants du corps à la biosphère. Seule une enquête statistique permettrait d'être affirmatif, mais l'approche impressionniste de milieux sympathisants de l'écologie politique fait penser que l'incinération y est très appréciée. L'ironie se trouve dans le fait qu'une idéologie qui relève au moins implicitement de l'écologie scientifique, et qui est par ailleurs un fréquent apologue de la libération d'un corps dont la dimension naturelle serait opprimée par la culture, puisse aboutir à priver ce même corps de la clôture de son cycle naturel.

28 Mais tandis que l'argument hygiéniste est bien le cheval de bataille de l'administration, les propriétaires de cimetières en nient la pertinence. On a d'abord recours à une plaisanterie éculée, « c'est pas l'eau de source qui va nous faire du mal, on boit que du vin », dont une version avait déjà été rencontrée par Casteret (1943 : 181). Mais on y voit surtout « un chantage ridicule à la pollution » (*Journal du Diois* 1991b), car « avec des piles au mercure on pollue plus et plus gravement » (*Dauphiné libéré* 1992). Dans toute discussion l'ultime raison est que « s'il y avait des problèmes, depuis le temps ça se saurait », un argument retrouvé dans la presse locale : « Depuis 300 ans, si les risques sanitaires existaient, ça se saurait » (*Journal du Diois* 1991a). En revanche, la confiance des services préfectoraux à l'égard du législateur est manifeste dans une imparable affirmation tout juste tempérée d'un adverbe à peine dubitatif : si le règlement existe c'est « qu'il y a certainement eu des problèmes de dissémination dans la nappe phréatique » (*Dauphiné libéré* 1992).

29 Or, d'après un propriétaire de cimetière, soutenant son affirmation d'un ample geste de semeur, « s'il y a un problème d'hygiène, le plus simple c'est encore de se faire incinérer ! (...) pour les protestants ça pose aucun problème et comme ça si on veut mettre les cendres dans le jardin, hop, c'est écologique ! ». On pourrait s'interroger sur la simplicité de la technique, en regard de l'appareil technico-administratif de sa mise en œuvre dans notre société, comme sur son réel caractère « écologique ». Mais l'affirmation oublie surtout que depuis Vatican II, soit presque trente ans, « ça pose aucun problème » pour les catholiques non plus, du moins pour ce qui est de l'attitude officielle de l'Eglise dont diverge la pratique de la majorité de ses membres, pour une fois plus conservatrice que sa hiérarchie. L'oubli a d'ailleurs des chances d'être de bonne foi : massif, ce refus de la crémation par les catholiques peut laisser penser qu'il répond à la position de leur Église. Mais il est surtout saisi comme une occasion de se démarquer et là encore d'affirmer par opposition la différence de son identité, qu'on aime penser plus ouverte sur la modernité, même s'il n'est pas sûr que les réformés français soient en réalité très nombreux à adopter ce procédé, à la différence de ceux d'Europe du Nord (Urbain 1989 : 123).

De l'identité au patrimoine : le cimetière comme musée ?

30 Or cette identité est désormais ressentie comme menacée et toujours plus minoritaire, au point de vue spirituel mais aussi social : on a vu s'estomper une présence protestante qui fut si forte dans certaines institutions (haute administration, éducation) qu'elle entraîne encore à penser que l'importance numérique de la minorité va loin au-delà de ses moins de 2 % de la population française (Bolle *et alii* 1977 : 442). Et si les récriminations déjà citées sont proférées sur un ton amusé quand elles s'en prennent à une supposée origine eurocratique des règlements, elles n'en manifestent pas moins parfois un réel sentiment d'inquiétude : « Alors il y a eu le coup du timbre²⁶, maintenant c'est les cimetières. Je dis pas qu'il faut s'affoler, hein, mais enfin, quand même, ça fait drôle... Ça montre qu'on existe presque plus... enfin... qu'on nous connaît plus. » Mais on sent en même temps, et sans doute en réaction, la volonté de se conforter dans son rôle minoritaire et de voir se maintenir une pratique dont on oublie là encore qu'elle fut réponse à une persécution : « Pourquoi on devrait être obligés de faire comme les autres ? »

31 D'ailleurs, la volonté de préserver des pratiques funéraires dépasse les seules sépultures privées. Dans un de ces cimetières publics qui étaient protestants jusqu'à il y a peu, une famille catholique a construit récemment un caveau d'un aspect assez luxueux, surtout par comparaison avec les tombes nues qui l'entourent. Des protestants de la commune exprimant leur désapprobation d'une esthétique à leur avis incongrue, le conseil municipal a débattu de la question, qui n'en était une qu'aux yeux des conseillers réformés. Un des catholiques avouera plus tard sa perplexité : « je comprends pas bien, je crois que c'est à cause de la simplicité, ils veulent garder la simplicité ». Démuni de tout pouvoir de contrôle sur le style des monuments funéraires, ce fut un conseil paraît-il très divisé qui finit par émettre la pressante suggestion de respecter à l'avenir l'aspect général de l'enclos. Quelques catholiques dirent bien y voir un arrêté de valeur coercitive (ce qui aurait peut-être été le cas si la possibilité en avait existé) ou au moins son désir, mais le plus important est de noter l'attitude volontariste de conservation adoptée par les membres protestants de la municipalité.

32 Sans entrer dans tous les aspects du débat développé depuis une douzaine d'années autour d'un « patrimoine » toujours plus présent (Jeudy 1990), c'est néanmoins dans ce cadre qu'il faut donc situer le recours aux notions de « patrimoine culturel » ou de « mémoire collective » qu'on observe dans cette affaire, soit dans la presse (*Journal du Diois* 1991b), soit dans les entretiens. Il est clair que la relation entre ces notions et la Réforme est complexe. Le protestantisme s'est défini en partie contre les « superstitions » et « idolâtries » dont il accusait les catholiques, à l'égard des morts par exemple. Cette position posait que toute référence au passé puisse être suspectée, ce qu'un unique exemple suffit à montrer : pour éviter les dévotions, Calvin désira que son lieu de sépulture restât inconnu. Or l'un des paradoxes du patrimoine est d'être certes défini en relation au passé, mais avec toujours un œil sur le futur (*cf.* entre autres Augé 1992). La Société de l'histoire du protestantisme français a ainsi elle-même créé plusieurs musées dans des locaux d'intérêt historique. C'est là une façon de gérer le rapport qu'une religion qui s'est voulue « sans lieux sacrés » (Lautman 1990) entretient à sa mémoire collective : comme par compensation, ses membres donnent un important rôle mnémonique à ses hauts lieux historiques. Ceux-ci sont transformés en instruments d'un ressourcement spirituel tourné vers l'avenir : on voit ces musées balancer entre des rôles identitaires et confessionnels (*idem*).

33 Les divergences théologiques avec le catholicisme n'étant plus exprimées dans la vie quotidienne, le cimetière privé est parmi les derniers traits concrets dont disposent les réformés du Diois pour dire leur différence et son origine. Or, beaucoup l'ont écrit (Lefeuve 1990 : 44), le patrimoine c'est ce que l'on perd, ou du moins ce que l'on pense risquer de perdre : c'est quand on estime nécessaire de défendre leur rôle mnémonique que les cimetières sont étiquetés « patrimoine culturel ». Mais sont-ils susceptibles de

recevoir tout le traitement ordinaire d'un élément patrimonial : étude, restauration, muséalisation, exposition ? On sait bien qu'un « conservateur » dirige la nécropole comme le musée, même si des muséologues se défendent par contre de vouloir « transformer les musées en cimetières » (Martinet 1982 ; cf. aussi Shelton 1992). Et on va au Père-Lachaise comme au musée pour y trouver une forme d'« instruction publique » (Pétonnet 1982), à Colombey rendre hommage à un homme politique, au Cimetière marin se remémorer quelques rimes.

34 Ressort ici l'autre paradoxe du patrimoine, tiraillé entre collectif et individuel, public et privé (Augé 1992). Lieu d'articulation entre l'intime et le montré, la nécropole rassemble autant les traces de personnages publics que celles d'inconnus disant leur désir de publicité par une architecture funéraire que la société reconnaît désormais comme patrimoniale (*Monuments historiques* 1982). Notre humble représentant du cimetière rural s'adresse lui, au travers de l'idée vague du « culturel », à un parent pauvre du patrimoine monumental, le patrimoine ethnologique. Cette notion dispose d'une reconnaissance institutionnelle bien moins établie, mais son emploi implique néanmoins qu'on souligne l'intérêt *public* de ce qu'elle désigne (Chiva 1990 : 239). Or il s'agit en l'occurrence de sépultures inaliénables et inaccessibles dont le trait majeur est bien d'être *privées*. Mais plus que juridique, la question est déontologique. Par leur référence à une histoire et à une foi, ces enclos parlent certainement du collectif, comme le font les objets de religion (Lautman 1987) ou certains objets de famille (Martinet 1982 ; Gourarier 1984). Cependant ils n'en touchent pas moins avant tout à la mémoire individuelle du plus intime, l'amour, la douleur, déjà épiée par la « grossièreté fondatrice » d'un intrus, l'ethnologue menant son enquête (Bromberger 1992). Il existe à l'usage des touristes d'Europe du Nord des « itinéraires protestants » des hauts lieux de la Réforme, mais imaginerait-on pour ces « hauts lieux ordinaires » un de ces sentiers de découverte qu'affectionnent les écomusées ?

35 Il ne s'agit certes pas de suggérer que les propriétaires de cimetières sont demandeurs d'une action muséale et qu'ils ne la repousseraient pas comme une mise en vitrine profanatrice (Lautman 1987 : 174). Il n'y a pas de doute qu'ils conçoivent que le cimetière comme le musée sont gardiens d'une « éternité sociale » (Martinet 1982 ; Gourarier 1984), mais qu'ils ne conservent pas la même mémoire. Leur recours au « patrimoine » est d'ordre rhétorique ; il vient de l'actuelle visibilité d'un terme perçu à la fois comme un appât de l'attention des décideurs et un moyen d'affirmer que la protection de ce qu'il nomme est indiscutable. Plutôt que du qualificatif de « culturel », ils pourraient en effet l'accompagner de celui d'« ethnologique » si le concept leur était familier...

36 Mais la valeur d'usage que place un individu dans le terme « patrimoine », dont la polysémie dénote les utilisations sociales les plus variées, peut ne pas correspondre à la conception – ni à l'utilisation pratique – qu'en ont ethnologues ou muséologues, ni à celle qui prévaut dans la société. Or cette dernière, y compris certains de ses décideurs, ne dispose pas exactement de la vision dynamique qu'a l'ethnologue de biens patrimoniaux non limités aux biens matériels. On insiste d'ordinaire sur le danger pour le scientifique d'utiliser un terme du langage courant chargé de significations qu'il ne contrôle pas. A l'inverse, un usage inattentif du concept de patrimoine peut le faire devenir par mégarde le fossoyeur ou le momificateur de ce qu'on lui demande d'aider à préserver. Qualifier les cimetières familiaux de « patrimoine » dans un discours d'ordre public (un article de journal, si modeste soit-il) c'est risquer de faire oublier que plutôt que des traces concrètes d'un fait culturel passé (les enclos, que personne n'exige d'éliminer du paysage), on parle en réalité d'une pratique toujours présente (l'inhumation privée qui, elle, est menacée). Ce risque de cristallisation fixiste et de réduction d'une réalité à sa dimension matérielle a pour corollaire ses possibles exotisation et rejet dans le passé, plaçant sa production symbolique hors du contrôle du groupe à son origine²⁷. Certes, on l'a vu plus haut, l'inhumation en propriété privée est une pratique devenant une « curiosité » de plus en plus reléguée au rang des « souvenirs ». Mais il n'y a pourtant pas de doute que pour les derniers propriétaires de cimetières familiaux elle constitue toujours un trait vif de leur mémoire que rien ne peut autoriser à effacer.

Bibliographie

Des DOI (Digital Object Identifier) sont automatiquement ajoutés aux références par Bilbo, l'outil d'annotation bibliographique d'OpenEdition.

Les utilisateurs des institutions abonnées à l'un des programmes freemium d'OpenEdition peuvent télécharger les références bibliographiques pour lesquelles Bilbo a trouvé un DOI.

Format

APA

MLA

Chicago

Le service d'export bibliographique est disponible pour les institutions qui ont souscrit à un des programmes freemium d'OpenEdition.

Si vous souhaitez que votre institution souscrive à l'un des programmes freemium d'OpenEdition et bénéficie de ses services, écrivez à : access@openedition.org.

Ariès P., 1985 (1977). *L'homme devant la mort*, volume 2, Paris, Seuil.

Arnaud E., 1875-1876. *Histoire des protestants du Dauphiné aux XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles*, 3 vol., Paris, Grassart.

Augé M., 1992. « Les paradoxes du patrimoine », in collectif, *Territoires de la mémoire*, Thonon-les-Bains, Ed. de l'Albaron/société Présence du livre.

Balfet H. et **C. Bromberger**, 1976. « Dimensions de l'espace et formes d'entraide : le "quartier cévenol" », in collectif, *Pratiques et représentations de l'espace dans les communautés méditerranéennes*, Paris, éditions du CNRS.

Bibliothèque de Travail, 1966, n° 620, Mulhethaler M. et ses élèves : « Les huguenots dans le Diois ».

Bizeul Y., 1991. *L'identité protestante*, Paris, Klincksieck.

Bloch M. et **J. Parry** (eds.), 1982. *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge University Press.

Bolle P., **P. Joutard** et **D. Ligoy**, 1977. « Postface », in Collectif, *Histoire des protestants en France*, Toulouse, Privat.

Bonnain R., 1981. « Pratique et sens de l'espace : un cimetière pyrénéen », in Chiva I. et J. Goy (ss la dir. de), *Les Baronnie des Pyrénées*, vol. 1, Paris, Ecole des hautes études en sciences sociales.

Bromberger C., 1992. « Ecomusées et espaces bâtis : des formes architecturales aux significations culturelles » in collectif, *Territoires de la mémoire*, Thonon-les-Bains, Ed. de l'Albaron/société Présence du livre.

Canard enchaîné (Le), 1992, n° 3735, 27 mai 1992, p. 5, « Une circulaire pas piquée des Verts » (article signé « P. L. »).

Casteret N., 1943. *En rampant...*, Paris, Librairie académique Perrin.

Chevalier J. et **A. Gheerbrandt**, 1982. *Dictionnaire des symboles*, Seghers.

Chiva I., 1990. « Le patrimoine ethnologique : l'exemple de la France », *Encyclopaedia Universalis*, vol. *Symposium*.

Format

APA

MLA

Chicago

Le service d'export bibliographique est disponible pour les institutions qui ont souscrit à un des programmes freemium d'OpenEdition.

Si vous souhaitez que votre institution souscrive à l'un des programmes freemium d'OpenEdition et bénéficie de ses services, écrivez à : access@openedition.org.

Connerton P., 1989. *How Societies Remember*, Cambridge University Press.

DOI : [10.1017/CBO9780511628061](https://doi.org/10.1017/CBO9780511628061)

Costa F.-J., 1979. « Le sentiment religieux des Corses face à la mort », *Etudes corses*, n° 12-13.

Crestois. Val de Drôme Hebdo (Le), 1992, 2 juillet 1992 (Compte rendu du conseil municipal de Gisors et Lozeron du 25 juin 1992).

Dauphiné libéré (Le), 11 juin 1992, Beylon D., « Une loi terre à terre ».

Douglas M., 1966. *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London, Routledge and Kegan Paul.

1973 (1970). *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*, London, Barrie and Rockliff.

Dufour A.-II., 1985. *Entre bouasque et bronde. Etude ethnologique de l'espace dans une commune du littoral varois*, Paris, éditions du CNRS.

Emmanuelli F.-X., 1975. « La fin des persécutions en Provence au XVIII^e siècle », *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, année 1975, pp. 516-529.

Fabre D., 1987. « Le retour des morts », *Etudes rurales*, n° 105-106.

Gaudin P. et **C. Reverchon**, 1986. « Le sens du tragique. Protestants et républicains dans la Drôme », *Le Monde alpin et rhodanien*, n° 2-3-4/1986.

Gourarier Z., 1984. « Le musée entre le monde des morts et celui des vivants », *Ethnologie française*, XIV-1.

Jeudy P.-H., 1990. *Patrimoines en folies*, Paris, ministère de la Culture/Maison des sciences de l'homme.

Journal du Diois et de la Drôme (Le), 1991a. 6 décembre 1991, n° 2284 (p. 7, Grassias J., « Inhumations en propriétés privées »).

1991b. 20 décembre 1991, n° 2286 (p. 3, Arnaud E., « Inhumations en propriétés privées »).

Joutard P., 1977. « Protestantisme populaire et univers magique : le cas cévenol », *Le Monde alpin et rhodanien*, n° 1-4/1977.

(ss la dir. de), 1979. *Les Cévennes. De la montagne à l'homme*, Privat.

Kermode F., 1991. « Philippe Ariès' bumper book of death », in *The Uses of Error*, Harvard University Press.

La Soudière M. de, 1991. « Les hauts-lieux... mais les autres ? », in Micoud A. (ss la dir. de), *Des hauts lieux. La construction sociale de l'exemplarité*, Paris, éditions du CNRS.

Lautman F., 1987. « Objets de religion, objets de musée », in musée national des Arts et Traditions populaires, collection Notes et Documents des musées de France, n° 16, *Muséologie et ethnologie*, Paris, Réunion des musées nationaux.

1990, « Du désert au musée : l'identité protestante », *Autrement*, n° 115.

Lebrun F., 1986. « Les Réformes : dévotions communautaires et piété personnelle », in Ariès P. et G. Duby (ss la dir. de), *Histoire de la vie privée*, t. 3, Paris, Seuil.

Lefeuve J.-C., 1990. « De la protection de la nature à la gestion du patrimoine », in Jeudy.

Majastre J.O., 1977. « L'espace des morts et le monde des vivants », *Le Monde alpin et rhodanien*, n° 1-4/1977.

Martinet C., 1982. « Objets de famille/objets de musée. Ethnologie ou muséologie ? », *Ethnologie française*, XII-1.

Meyzenq C., 1984. *Hautes-Alpes, Ubaye, Haut-Drac, Préalpes drômoises : pays de transition entre Alpes du Nord et Alpes du Sud*, éditions Ophrys.

Monuments historiques, 1982, n° 124, « L'architecture et la mort ».

Pelen J.-N., 1979. « La tradition culturelle d'hier à aujourd'hui », in Joutard P. (ss la dir. de), 1979, *Les Cévennes*.

1986. « Protestantisme et folklore en Cévennes. Réalités et discours », *Folklore. Revue d'ethnographie méridionale*, n° 202-203-204.

Format

APA

MLA

Chicago

Le service d'export bibliographique est disponible pour les institutions qui ont souscrit à un des programmes freemium d'OpenEdition.

Si vous souhaitez que votre institution souscrive à l'un des programmes freemium d'OpenEdition et bénéficie de ses services, écrivez à : access@openedition.org.

Pétonnet C., 1982. « L'observation flottante. L'exemple d'un cimetière parisien », *L'Homme*, XXII-4.

DOI : [10.3406/hom.1982.368323](https://doi.org/10.3406/hom.1982.368323)

Ravis-Giordani G., 1983. *Bergers corses. Les communautés villageoises du Niolu, Aix-en-Povence*, Edisud.

Richard M., 1967. *La vie quotidienne des protestants sous l'Ancien Régime*, Paris, Hachette.

Shelton A., 1992. « The recontextualization of culture in U.K. museums », *Anthropology Today*, vol. 8, n° 5.

Thomas L.-V., 1985. *Rites de mort. Pour la paix des vivants*, Paris, Fayard.

Urbain J.D., 1989. *L'archipel des morts*, Paris, Plon.

Van Gennep A., 1946 (1980). *Manuel de folklore français contemporain*, tome 1 « Du berceau à la tombe », volume 2 « Mariage, funérailles », Picard.

Voisenat C., 1992. « Feux d'entrailles. Alcool, corps-alambic et combustions spontanées », *Terrain* n° 19.

Vovelle M., 1983. *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard.

Vovelle M. et **R. Bertrand**, 1983. « La ville des morts », Paris, éditions du CNRS.

Format

APA

MLA

Chicago

Le service d'export bibliographique est disponible pour les institutions qui ont souscrit à un des programmes freemium d'OpenEdition.

Si vous souhaitez que votre institution souscrive à l'un des programmes freemium d'OpenEdition et bénéficie de ses services, écrivez à : access@openedition.org.

Wilson S., 1980. « Death and the Social Historians. Some Recent Books in French and English », *Social History*, vol. V.

DOI : [10.1080/03071028008567488](https://doi.org/10.1080/03071028008567488)

Zonabend F., 1973. « Les morts et les vivants. Le cimetière de Minot en Châtillonnais », *Etudes rurales*, n° 52. Réédité in collectif, 1990, *Une campagne voisine*, Paris, ministère de la Culture/Maison des sciences de l'homme.

Notes

1Encore que l'on ne voie pas pourquoi les ethnologues, à la différence des historiens, auraient éprouvé « une pudeur spontanée (...) devant les portes du sacré » ouvrant sur un lieu marqué de tristesse, voire d'horreur, ce qui a « maintenu le cimetière à l'écart de la curiosité » (Majastre 1977 : 247). N'a-t-on pas là plutôt une expression du long refus par l'ethnologie d'approcher les rites funéraires et la religion dans leurs dimensions institutionnelles, manifeste dans sa tendance à « s'arrêter à la porte de l'église », selon une expression de Vovelle, cité par Fabre (1987 : 17, note 9 ; cet article inclut des références sur le cimetière, couvrant le champ européen).

2Sur la diversité des arbres funéraires, voir Van Gennep (1980 : 770).

3Pas seulement pour les protestants : depuis vingt-cinq ans c'est une conjonction d'entreprises scientifiques, littéraires, cinématographiques qui a fait connaître les Cévennes au grand public. Il convient de s'interroger avec M. de La Soudière (1991) sur les raisons de prééminence de certains terrains aux dépens d'autres, qui font que le Sud apparaisse « sur-investi, carroyé, saturé, les Cévennes donnant lieu par exemple à un véritable bottin ».

4En une généralisation hâtive (comme pour la localisation des cimetières ; Vovelle et Bertrand : 1983 : 41), Van Gennep (1980 : 770) affirme que « dans certaines régions, les cimetières ont toujours présenté l'aspect d'un bosquet plus ou moins touffu par le choix d'un arbre en quelque sorte réservé au lieu des morts : le cyprès en Provence, ... ». Ce fut en fait une réponse à la croissance sensibilité romantique, visible dans la loi avec le décret de Prairial qui préconisait que l'on fasse des plantations dans les cimetières.

5J.-N. Pelen (1979 : 264) indique comment « l'enracinement familial dans le protestantisme » peut de la même manière rapporter à « une noblesse, une pureté qui précèdent l'histoire ».

6Cf. Bonnain 1981 ; Urbain 1989. A ce propos, il faut signaler les nombreuses communes rurales s'équipant ces dernières années de plaques indiquant sans euphémisme la direction du cimetière. Si celui-ci fut en effet expulsé du village, il paraît maintenant de plus en plus considéré comme lieu d'un service public ordinaire (un trait de la « redécouverte de la mort », ou de son déni ?). Il est dès lors traité de même façon qu'école, gendarmerie, poste, elles aussi expulsées de locaux anciens (plus récemment et pour d'autres raisons : vétusté, accès en automobile) et dont la nouvelle localisation doit être indiquée car elle est souvent discrète, tout comme leur architecture, nécessitant moins qu'il y a cent ans d'afficher la présence républicaine.

7Traduite par l'idée d'une relation immédiate à Dieu, le recours à un rituel minimaliste, etc. La complexe question de l'individualisme du protestant qui se sait l' élu de Dieu ne peut qu'être évoquée ici ; sur le paradoxe entre l'accent mis sur le for intérieur et l'importance essentielle de la pratique communautaire, voir par exemple Lebrun (1986).

8Le temple réformé, normalement dépourvu de clocher et dépouillé à l'extérieur comme à l'intérieur, se signale à peine par un assez important volume (en général monobloc) et par un fronton qui ne suffisent toutefois pas à en faire un point de repère dans le paysage.

9Si le cimetière réformé privé est visible, la création du public dut obéir aux normes de discrétion ; voir aussi *supra* la note 6.

10En dérivant un peu depuis l'approche proposée par M. de La Soudière (1991 : 27) de lieux qui « disent la même chose que leurs grands frères (...) mais seulement moins fort, moins durablement et à moins de gens. Seul les en distingue un gradient d'intensité et non une différence de nature ».

11Voir Connerton (1989) pour une approche de la mémoire sociale comme étant essentiellement inscrite dans le corps et le geste, et non dans le discours ni dans les structures cognitives.

12Et la fierté peut être d'autant plus forte que le lien religieux a été rompu ; voir sur ce point Bolle et al. (1977 : 442) ; sur l'identité protestante voir Bizeul (1991) ; sur le mode de constitution d'une mémoire historique « protestante et républicaine » par analogie entre les périodes successives, voir Gaudin et Reverchon (1987).

13De 1598 à 1685 le régime de l'édit de Nantes reconnu, avec des limites devenant toujours plus strictes, l'existence des protestants et leur liberté de culte, leur attribuant aussi diverses villes comme « places de sûreté ».

14Le rôle d'un événement fondateur – réel ou construit *a posteriori* – dans une mémoire collective n'est plus à démontrer ; attribuer ce rôle à la révocation est une position aisée à vérifier dans le

discours protestant et qui paraît pour le Diois plus précise que celle de Pelen (1986 : 49) plaçant la Réforme en son ensemble à l'origine de « l'identité cévenole (...) telle qu'elle est dite jusqu'à aujourd'hui » (italiques dans l'original).

15 Qui précisait la réglementation des inhumations, les interdisant dans les églises en réponse au croissant souci hygiéniste, affirmant ainsi le mouvement d'« exil des morts » qui culminera au siècle suivant.

16 Voir Vovelle et Bertrand (1983 : 23) pour la tolérance précaire du cimetière réformé de Marseille et pour la création de celui de Nîmes.

17 La question du rôle du protestantisme en matière de francisation orale et d'alphabétisation reste à divers égards non résolue (Joutard 1979 : 118-120).

18 D. Fabre (1987 : 14) parle du temps d'Ariès qui « avance d'un pas ample, de relais en relais ». F. Kermode (1991 : 93-101), lui, est ouvertement critique et ironique quand il parle d'un Ariès qui « badly wants to establish that there was a major change in feeling at a particular historical moment ». Voir aussi Wilson (1980).

19 12 juin 1804. Point de départ de notre législation cimetériale, ce décret impose une installation extra-urbaine et une clôture par des murs, règle la profondeur et l'espacement des tombes, recommande des plantations, etc.

20 Il faut toutefois prendre garde aux différences régionales (Ravis-Giordani 1983 : 392 ; Van Gennep 1980 : 758).

21 Avec dans cette région le même décalage de quelques décennies qu'en Provence entre villes et villages (Vovelle et Bertrand 1983 : 37-39).

22 Il faut signaler ici que Vovelle (1983 : 565), quant à lui, ne remet pas en question l'origine directe des tombes familiales depuis les persécutions.

23 Comme l'érection en commun d'une grande croix sur un point culminant.

24 Voir les idées de Brouault (qui, au demeurant, était réformé) présentées par C. Voisenat (1992 : 24-26).

25 Qui d'ailleurs, pour revenir au symbolisme chthonien ainsi qu'à la ligne d'analyse de C. Voisenat (1992), est aussi un corps ayant des « entrailles ».

26 Allusion à l'initiative mal perçue, dont les bonnes intentions ne sont au demeurant pas à être mises en doute, de lancement en 1985 d'un timbre-poste commémorant la *révocation* de l'édit de Nantes.

27 C'est là un problème de toute entreprise d'ordre muséal ou patrimonial, mais fabriquer du pittoresque avec des cimetières-musées peut aussi être vu comme une expression de déni de la mort par la société (Urbain 1989 : 246).

Pour citer cet article

Référence papier

Durand J.-Y., 1993, « Entre paisibles jardins et "patrimoine culturel". Les cimetières familiaux des protestants du Diois », *Terrain*, n° 20, pp. 119-134.

Référence électronique

Jean-Yves Durand, « Entre « paisibles jardins » et « patrimoine culturel » », *Terrain* [En ligne], 20 | mars 1993, mis en ligne le 20 avril 2005, consulté le 30 janvier 2015. URL : <http://terrain.revues.org/3063> ; DOI : 10.4000/terrain.3063

Auteur

Jean-Yves Durand

Braga (Portugal) ; Aix-en-Provence, Laboratoire d'ethnologie méditerranéenne et comparative

Articles du même auteur

Les mains heureuses [Texte intégral]

Le sens et le ressenti profond dans la pratique de la radiesthésie

Paru dans *Terrain*, 49 | août 2007

« Où la terre s'achève et la mer commence » [Texte intégral]

Une anthropologie du bout de l'Europe

Paru dans *Terrain*, 17 | octobre 1991

Droits d'auteur

Propriété intellectuelle