

La mort annoncée des baby-boomers : un possible tournant anthropologique

Guillaume Cuchet

Comment les baby-boomers entendus au sens large, qui ont aujourd'hui entre cinquante et soixante-dix ans, vont-ils faire pour mourir ? Avec quels effets, à court et moyen terme, sur nos attitudes face à la mort ? Et comment font-ils, d'ores et déjà, pour vieillir, être malades, enterrer leurs parents et se consoler de la perte de ceux qui leur sont chers ? À cette batterie de questions un peu étranges (on est plus habitué, les concernant, à s'interroger sur l'avenir du financement des systèmes de retraite ou les conséquences du vieillissement de la population), on sera peut-être tenté de répondre de prime abord : comme ils pourront, c'est-à-dire probablement pas très bien, mais ni plus ni moins que leurs prédécesseurs puisque, comme le disait déjà François Villon, « quiconque meurt, meurt à douleur », et qu'on ne voit pas ce qui pourrait venir, dans un futur proche, bouleverser cette donnée de base de la condition humaine. Aussi bien ne s'agit-il pas de savoir s'ils mourront « mieux » ou « moins bien » que les autres — le moyen d'en juger ? —, mais si, à cette occasion, ils ne vont pas, comme on croit le pressentir, introduire du nouveau dans les annales anthropologiques de l'humanité.

Car si les baby-boomers forment bien cette génération « mutante » si souvent décrite par les sociologues et les historiens depuis vingt ou trente ans, on peut légitimement se demander si, après avoir révolutionné la jeunesse, le mariage, la sexualité, la parentalité, la religion et désormais la vieillesse, ils ne finiront

pas, pour terminer, par révolutionner la mort elle-même. À moins que, le fait d'être devenu vieux atténuant celui d'appartenir à cette génération révolutionnaire — l'« effet d'âge » corrigeant l'« effet de génération », en termes techniques —, ils ne reviennent en nombre à des modèles plus traditionnels dont le potentiel de consolation aura finalement été jugé par eux sans équivalent pour franchir cette dernière étape. Ce ne serait pas la première fois en effet qu'on verrait la mort geler ou ralentir une évolution culturelle. Les historiens de la première guerre mondiale ont pu montrer, par exemple, que le deuil de masse avait, en lui donnant une sorte de rallonge d'existence, renforcé la religion du cimetière et des morts du dix-neuvième siècle parce que, sur le moment, aucune formule nouvelle n'avait paru capable de s'y substituer avantageusement¹. Le modernisme culturel peut bien représenter un gain en termes d'intelligibilité ou de capacité à exprimer le désespoir et la révolte, il aide rarement à mourir et les attitudes devant la mort sont en général plus familières des rythmes lents et des évolutions insensibles.

En général, mais pas toujours.

Une question d'actualité

Or, la question est d'actualité. Il suffit de jeter un coup d'œil à la pyramide des âges pour s'en rendre compte. Certes, elle n'a pas exactement le même profil selon les pays: le « gâteau » français ou états-unien, avec sa base relativement large, diffère sensiblement du « losange » allemand ou italien, mais, dans tous les cas, les baby-boomers forment dans les pays occidentaux une génération nombreuse qui se présente sous la forme d'un rectangle massif d'une vingtaine de cohortes, nées en gros entre 1945 et 1965.

En France, pays de tradition malthusienne où la transition démographique était déjà pratiquement terminée à la fin du dix-neuvième siècle, le baby-boom a été particulièrement spectaculaire et il s'est traduit dans les générations nées après

1. Voir sur ce point les analyses de Jay Winter dans *Sites of Memory: Sites of Mourning*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

La mort annoncée des baby-boomers

1945 par un surcroît de 200 000 à 250 000 naissances tous les ans par rapport à la natalité des années 1930.

Ces cohortes plus nombreuses ont été, par ailleurs, épargnées par les guerres auxquelles leurs prédécesseurs ont payé un lourd tribut, comme en témoignent, dans les pyramides plus anciennes, les grandes échancrures correspondant aux deux conflits mondiaux. Après 1962, en France, s'est achevé un « double cycle guerrier² » particulièrement meurtrier : celui des deux guerres mondiales, inauguré en 1870 par la défaite face à la nouvelle Allemagne et la perte de l'Alsace-Lorraine, et celui des guerres coloniales, marqué par la succession de la guerre d'Indochine (1946-1954), guerre lointaine conduite par des professionnels, et de la guerre d'Algérie (1954-1962), à laquelle le contingent a participé à partir de 1956, c'est-à-dire peu ou prou, par fils interposés, l'ensemble de la société française.

La particularité des baby-boomers est qu'ils sont parvenus à l'âge adulte après la fin de ce double cycle, de sorte qu'ils ont été largement épargnés par ses conséquences matérielles, physiques et psychologiques. Ils arrivent donc aujourd'hui près de la chute finale, sinon tout à fait au complet, du moins inhabituellement préservés, n'étaient les décès assez nombreux dus dans les décennies précédentes au cancer (plus qu'au sida) et aux accidents de la route (très fréquents jusque dans les années 1990). La montée du divorce et de la dérégulation conjugale dans les classes moyennes, bien analysée dans les romans de Michel Houellebecq, après avoir dans un premier temps accru les inégalités entre « gagnants » et « perdants » sur le nouveau marché sentimental et sexuel, est à l'origine de cas de plus en plus nombreux de solitude complète devant la vieillesse et la mort. La canicule de 2003 en France et les cadavres de personnes âgées retrouvés en nombre significatif parfois plusieurs semaines après leur décès ont révélé une situation insoupçonnée.

Les évolutions récentes de notre régime démographique, dues notamment aux progrès considérables de la médecine, sont à l'origine d'une double évolution.

2. J.-F. Sirinelli, *Les baby-boomers. Une génération 1945-1969*, Paris, Fayard, 2003, p. 70.

En premier lieu, les baby-boomers enterrent leurs parents de plus en plus tard, ce qui a pour effet non seulement de retarder considérablement la survenue de cet évènement capital dans la maturation personnelle qu'est la levée du rideau de protection face à la mort qu'ils constituent, mais, compte tenu des progrès de la médecine et de l'allongement de la durée de la vie, de leur faire toucher du doigt très concrètement ce qu'est devenue la fin de vie dans notre société et ce qui les attend s'ils se prolongent indéfiniment (surmédicalisation, dépendance etc.). Non seulement la « mort-délivrance » de leurs parents donne à leurs obsèques les allures d'une libération, mais il est probable que cette expérience traumatisante ne soit pas pour rien dans la montée, partout palpable, du désir d'euthanasie dans notre société, tout particulièrement dans cette génération.

En second lieu, la majorité des décès se concentrent désormais après soixante-cinq ans. En amont, nos contemporains y ont gagné une sécurité psychologique extraordinaire, inconnue des âges antérieurs, que certains observateurs ont pu comparer à un « sentiment d'immortalité³ », même s'il est tempéré, à partir de quarante ans, par la menace planante du cancer. La démographie actuelle, en ce sens, a rejoint les vœux de l'inconscient dont Freud disait que, comme les religions, il ne « croyait » pas à notre mortalité. Elle lui permet en tout cas de s'entretenir dans cette illusion plus longtemps et plus sûrement qu'autrefois. L'ordre de passage des générations face à la mort s'est mécanisé et il est devenu quasi infaillible, de sorte qu'une génération, tant qu'elle n'est pas en première ligne, reste largement à l'abri des questions qui fâchent. Tout au plus l'allongement de la durée de la vie fait-il que désormais un nombre croissant de parents ont de bonnes chances de voir leurs enfants vieillir et parfois mourir. Le revers de la médaille de ce gain bien réel en termes de sécurité est qu'au-delà de soixante-cinq ans se produit un effet de rattrapage particulièrement anxiogène puisque, la mortalité finale d'une génération étant toujours de 100 %, elle doit désormais disparaître intégralement en trente ans, moyen-

3. P. Yonnet, *Le recul de la mort. L'avènement de l'individu contemporain*, Paris, Gallimard, « NRF », 2006.

nant une assez déplaisante impression collective d'embarquement pour nulle part. Nous y sommes.

Les invasions barbares

Un des premiers, à ma connaissance, à avoir posé parmi nous cette question décisive est Denys Arcand en 2003 dans son grand film *Les invasions barbares*, qui venait à la suite du déjà très inspiré *Déclin de l'empire américain* sorti en 1986. Il suffira d'y renvoyer les spécialistes de sciences humaines qui s'interrogent parfois sur l'intérêt des « sources filmiques » dans le développement de leur discipline.

Le film porte précisément sur la mort d'un baby-boomer issu de la chrétienté québécoise des années 1950 (il est censé être né à Chicoutimi en 1950), qui a vécu avec beaucoup d'entrain toutes les « libérations » des décennies suivantes, surtout la « libération sexuelle », ainsi que toutes ses modes politiques et intellectuelles : indépendantisme, souverainisme, existentialisme, marxisme, structuralisme, maoïsme etc., tous « ismes » qui ont manifestement fonctionné pour lui et ses amis comme autant de voies de sortie, successives ou simultanées, de l'« Isme » par excellence qu'était le catholicisme.

Dans une scène mémorable, un vieux prêtre fait visiter à une jeune femme, commissaire-priseur, des entrepôts souterrains de l'archidiocèse de Montréal remplis de statues sulpiciennes, de vases sacrés et de mobilier liturgique, désormais sans usage. « Vous savez, lui dit-il, ici autrefois tout le monde était catholique, comme en Espagne ou en Irlande. Et, à un moment très précis en fait, pendant l'année 1966, les églises se sont brusquement vidées, en quelques mois. C'est un phénomène très étrange que personne n'a jamais expliqué. Alors maintenant on ne sait plus quoi faire avec cela. Les autorités voudraient savoir si quelque chose a une valeur quelconque. » À quoi la jeune femme, un peu embarrassée, est obligée de répondre que non, sinon peut-être « pour les gens d'ici », du point de vue de la « mémoire collective ».

L'intelligence du film est d'avoir choisi de faire mourir le personnage principal vers cinquante ans, c'est-à-dire de façon relativement prématurée au regard des tendances actuelles de

la démographie. Il est donc symboliquement le premier « sortant » de sa génération, c'est-à-dire celui pour qui se pose avec le plus d'acuité le problème de savoir comment mourir, *crash test* décisif de tout système de valeurs, comme de toute révolution culturelle. Il serait probablement mort à l'hôpital dans la solitude et l'oubli si son épouse, abondamment trompée par le passé (voir sur ce point les glaçantes humiliations de la fin du *Déclin de l'empire américain*), n'avait, par un reste de conjugalité traditionnelle, entrepris de l'accompagner jusqu'au bout et appelé pour cela à son secours son fils et ses amis.

Il pourrait alors opter pour une version modernisée de la religion de son enfance, celle que lui présente, avec beaucoup d'humanité, la religieuse en civil de l'hôpital avec qui il a des discussions régulières, y compris sur l'inévitable « silence » de Pie XII face à la Shoah qui nous vaut, comme il fallait s'y attendre, un pic de vertueuse indignation rétrospective. « Acceptez le mystère et vous êtes sauvé », lui dit-elle, dans une formule où le salut apparaît certes encore comme conditionnel, pas tout à fait acquis, mais assez bon marché tout de même, conformément aux tendances « rousseauistes » qui prévalent dans le catholicisme depuis le concile Vatican II (1962-1965).

Telle n'est pourtant pas la voie qu'il emprunte. Le baby-boomer selon Arcand ne viendra pas à résipiscence *in articulo mortis*, comme le pécheur des anciens catéchismes. Pas à vue d'homme, du moins. Loin de mourir dans la pénitence finale et la religion retrouvée, après avoir pris de l'héroïne à la fin de sa vie pour éviter de souffrir, il invente avec ses amis et l'aide de son fils, *trader* à la City, un nouvel art de mourir plus adapté à ce qu'ils sont devenus. Il meurt donc par euthanasie, à la campagne (et non à l'hôpital), au milieu de sa « tribu » (ses amis, ses anciennes maîtresses, son ex-femme, tous réunis sur un pied d'égalité), dans un bouquet final d'hédonisme impénitent d'autant plus pur ou héroïque qu'il est désormais contemplatif, faute de pouvoir encore être pratiqué. Comme ce genre de contemplation ne peut pas durer très longtemps, après avoir assisté à un dernier repas gastronomique et fait d'ultimes avances à l'infirmière compatissante venue lui apporter, en dehors de ses heures de service, l'injection mortelle, il conclut son existence par cette formule bien frappée : « Chers amis, j'ai eu beaucoup

de plaisir à partager cette modeste vie en votre compagnie, et ce sont vos sourires que j'emporte avec moi.»

Les inconnues d'une projection

Qu'en sera-t-il — qu'en est-il d'ores et déjà peut-être — des baby-boomers de chair et d'os? Est-il imaginable de les voir évoluer en nombre significatif vers des scénarios de sortie de l'existence de ce genre? Le succès du film en tout cas paraît indiquer qu'il a saisi une attente collective, mais peut-on aller plus loin? Les sociologues se risquent rarement à émettre des pronostics de ce genre, ce qui est un peu dommage (même si on les comprend) parce qu'une projection argumentée, qu'elle s'avère en définitive bonne ou mauvaise, est toujours, rétrospectivement, une source éclairante pour l'historien.

Commençons par signaler quelques inconnues de taille qui rendent périlleuse la projection en question.

La première tient évidemment à la diversité interne de cette génération, qui est grande et qui nous garantit à tout le moins que tous les cas seront représentés. Le « héros » d'Arcand est un baby-boomer de chrétienté (au sens sociologique du terme), passé par le petit séminaire, qui a connu dans son enfance le « boom » religieux des années 1950 désormais bien repéré par les historiens, mouvement qui n'est pas étranger aux phénomènes de décompensation brutale qui ont marqué les deux décennies suivantes. On lui trouverait des équivalents ailleurs, dans d'autres pays ou d'autres régions, comme la Bretagne. Mais tous n'ont pas connu ce type de parcours. En France, les situations étaient très contrastées. Le spécialiste de sociologie religieuse qu'était Fernand Boulard estimait que le taux de pratique dominicale au milieu des années 1960 était de 25 % environ. Mais la moyenne ne signifiait pas grand-chose puisqu'un même dimanche, il pouvait être de presque 100 % dans un village du nord de la Vendée et de 0 % dans un autre village de la Creuse. Il ne faut pas perdre de vue non plus que les cohortes les plus anciennes, nées entre 1945 et 1950 *grosso modo* , ont souvent un profil assez différent de celles qui ont suivi. Parce qu'elles ont reçu une autre éducation et qu'elles ont mieux connu le « monde d'hier », elles constituent une

« génération courte » assez particulière qui ne quittera peut-être pas ce monde de la même manière que ses cadets.

La deuxième inconnue tient à la question cruciale de savoir si les baby-boomers, en vieillissant, modifieront leur comportement et reviendront dans les églises ou les allées des cimetières, comme ils ont pu le faire dans leur enfance avec leurs parents et grands-parents (sans toujours en garder de bons souvenirs). Les travaux qui se sont multipliés ces dernières années sur la « crise religieuse des années 1960 » ont tous insisté sur l'aspect générationnel de la rupture : ce sont les adolescents du milieu des années 1960 qui, avec ou sans le consentement de leurs parents (c'est un autre problème), ont « cassé » le système. Autrefois, les enfants étaient plus pratiquants que les jeunes et les jeunes que les adultes, même si un décrochage spectaculaire se produisait après la communion ou la confirmation. À partir du milieu des années 1960, les jeunes sont devenus le groupe le moins pratiquant de la société. En remontant dans la pyramide des âges, les baby-boomers en ont mécaniquement laminé tous les échelons, avant que la rupture ne s'élargisse encore à la génération suivante. En Europe, à la différence de ce qui paraît s'être passé aux États-Unis, ils sont peu revenus dans les églises dans les années 1970 pour y élever leurs enfants. Y reviendront-ils pour vieillir et mourir ? Dans les enquêtes de pratique religieuse des années 1950-1960 en France, on constatait qu'une génération, sauf événement imprévu, avait tendance à prendre ses positions philosophiques et religieuses vers vingt ans et à s'y tenir jusqu'au bout, même si l'on constatait un léger ressaut final de la courbe lié aux loisirs de la retraite, au veuvage et à l'aiguillon de la mort. Les baby-boomers procéderont-ils différemment ? Ce serait bien étonnant.

Une autre inconnue est liée à l'attitude des femmes. Compte tenu de leur longévité supérieure (quatre-vingt-cinq ans contre soixante-dix-neuf pour les hommes, aujourd'hui en France), ce sont elles qui en décideront en grande partie parce qu'elles enterreront la génération, avec le concours de leurs enfants et petits-enfants. Or ce que les sociologues appelaient autrefois (avant la mode du *gender*), dans leur langage métallique, le « dimorphisme sexuel de la pratique religieuse », c'est-à-dire le fait que les femmes sont toujours plus pratiquantes que les

hommes et que, moins le pays est religieux, plus l'écart est important, reste en grande partie vrai pour cette génération. Le phénomène pourrait limiter les évolutions en cours.

Comment, par ailleurs, se solderont au lit de mort les parcours conjugaux et sentimentaux chaotiques de beaucoup de baby-boomers? Par quelle réconciliation ou absence de réconciliation? Et si le deuil est bien, comme on le sait depuis Freud et ses prédécesseurs, l'une des sources de la vie onirique, quels effets *post-mortem* faut-il en attendre? Quels revenants de nouvelle génération, produits nocturnes du désordre sentimental et familial contemporain, viendront hanter nos nuits et celles de nos enfants?

Vers un nouveau système de la mort?

Un nouveau système de la mort, c'est-à-dire à la fois un nouvel art de mourir, de nouveaux rituels funéraires et un nouveau rapport aux morts, se cherche manifestement parmi nous, dans le cinéma, la littérature, les arts etc., et probablement aussi dans la vie réelle. Les exemples sont légion. Pensons, par exemple, à la filmographie du dernier Clint Eastwood qui est comme hantée par cette question. Il suffit de parcourir les rayons « ésotérisme » (généralement fort bien fournis) d'un magasin de produits culturels de consommation courante, type Fnac ou Virgin en France, pour constater, devant le nombre des livres sur l'au-delà et les *near death experiences*, à quel point la question de la mort est loin d'avoir déserté la mentalité contemporaine.

Si l'on replace le phénomène dans le temps long, on peut dire que ce n'est pas la première fois qu'une telle mutation se produit dans l'histoire des attitudes occidentales devant la mort. La précédente, dans une chronologie française, date des années 1770-1840. Elle a été marquée par la naissance de ce que Philippe Ariès a appelé la « mort romantique », en commençant par les milieux de la bourgeoisie et de l'aristocratie, et par la mise en place d'un nouveau système funéraire très différent de celui qui prévalait sous l'Ancien Régime. Celui-ci était marqué par l'idéal de l'inhumation *ad sanctos* (le plus près possible des autels), la dualité du système de sépultures à la fois dans (si

possible) et autour des églises (qui étaient pleines de cadavres et d'ossements) et une grande familiarité avec les corps morts. Avec beaucoup d'intelligence des enjeux anthropologiques de la période, Philippe Muray a fait du transfert en 1786 des restes du cimetière des Saints-Innocents à Paris vers les nouvelles catacombes le vrai départ de la révolution moderne, trois ans avant la Révolution proprement dite⁴.

À cet Ancien Régime funéraire a succédé au dix-neuvième siècle un nouveau système marqué par le transfert progressif des cimetières à la périphérie des agglomérations (c'est déjà le cas de la moitié des grandes villes de France à la veille de la Révolution), l'idéal social de la concession funéraire et du tombeau, la hantise de la fosse commune, le pèlerinage régulier sur les tombes accompagné de dépôts de fleurs et de couronnes.

Cette religion des morts du dix-neuvième siècle était fondamentalement une religion du deuil, au sens où le travail du deuil était devenu la source principale de la religiosité et son dernier bastion. Après en avoir été la matrice originelle (selon une hypothèse anthropologique en vogue à l'époque, notamment dans l'œuvre du théoricien de l'animisme Edward Tylor), le deuil semblait devoir en être l'ultime étape: la «porte de sortie», après la «porte d'entrée». D'où le spiritisme culturel latent de cette société qui s'est exprimé de bien des manières, bien au-delà de la naissance du spiritisme proprement dit⁵. Religion du deuil, cette religion des morts était aussi, à bien des égards, une religion de la sortie du catholicisme, même si elle devait encore beaucoup à sa matrice culturelle originelle, comme l'avait très bien vu au départ le clergé, qui n'y reconnaissait pas ses propres usages, même s'il a fini par s'y rallier.

Le «long dix-neuvième siècle» de cette religion des morts, dont le cimetière du Père-Lachaise à Paris avait été l'un des principaux laboratoires, s'est prolongé fort avant dans le vingtième. La rupture collective avec elle ne remonte pas avant le milieu des années 1960, même si elle a été préparée dans les vingt ou trente ans qui ont précédé. La naissance en France de l'historio-

4. Philippe Muray, *Le XIX^e siècle à travers les âges*, Paris, Denoël, 1984.

5. Je me permets de renvoyer ici à mon livre, *Les voix d'outre-tombe. Tables tournantes, spiritisme et société au XIX^e siècle*, Paris, Seuil, 2012.

graphie du sujet, dans le cadre de ce qu'on a appelé l'«histoire des mentalités», en était déjà en soi un indice significatif.

En 1966, Ariès publiait un article pionnier intitulé « Contribution à l'étude du culte des morts à l'époque contemporaine » dans lequel il montrait que ce culte familial du souvenir et de la tombe était plus récent qu'on ne l'imaginait et qu'il était né pour l'essentiel au début du dix-neuvième siècle. Sous sa forme religieuse ou laïque, il constituait l'un des ancrages anthropologiques et culturels les plus profonds et les plus unanimes de la société française, dont témoignaient, à la Toussaint, le jour de la « fête des morts » (2 novembre), le dimanche des Rameaux ou le 11 novembre (après l'armistice de 1918), les foules qui envahissaient les cimetières. Dans son texte de 1966, à aucun moment Ariès ne paraissait se douter d'un possible déclin de ce culte.

Pourtant en 1967, le même publiait un article intitulé « La mort inversée. Le changement des attitudes devant la mort dans les sociétés occidentales⁶ » dans lequel il expliquait que celle-ci était devenue le tabou contemporain par excellence et qu'elle avait remplacé le sexe dans cette position fondamentale, comme si *Eros* et *Thanatos* avaient subitement échangé leur place dans la culture. La chronologie ici est essentielle : c'est à ce moment-là, dans les années 1966-1967, que se situe le tournant fondamental, aussi bien dans le domaine de la pratique religieuse que dans celui, connexe, des attitudes devant la mort. Au moment même où Ariès montrait que le « culte des morts » moderne, que l'on avait cru jusqu'alors plus ou moins immémorial, avait eu parmi nous une date de naissance, à situer quelque part au dix-huitième ou au dix-neuvième siècle, selon les hypothèses, on allait s'apercevoir dès l'année suivante qu'il pouvait aussi avoir une date de décès. Belle illustration du fait que l'historien, suivant la célèbre formule de Hegel « La chouette de Minerve prend son envol au crépuscule », est généralement un oiseau de mauvais augure pour la vitalité culturelle des croyances qu'il étudie.

6. L'un et l'autre ont été repris dans ses *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Seuil, « Points histoire », 1975.

Où en sommes-nous aujourd'hui de cette « transition funéraire⁷ » dans laquelle nous sommes pris depuis la fin des années 1960, après celle des années 1770-1840 ? Elle se poursuit, mais il semblerait qu'à une première phase, marquée principalement par la dévitalisation ou la destruction du système précédent (généralisation de la mort à l'hôpital, « solitude du mourant », silence sur les « fins dernières », y compris dans le monde religieux, tabou de la mort), en ait succédé une autre, qui se voudrait plus constructive, pour tenter de remplir le vide rituel et spirituel créé par le déclin de l'ancienne culture de la mort. Le problème est toujours de trouver un point d'équilibre entre le déni et l'obsession. Jusqu'où ira-t-elle ? Quelles sont ses perspectives de développement réelles ? L'avenir le dira. Mais il est possible que prévale finalement la tentation de noyer ce vieux problème de l'humanité dans la chimie, voire de lui apporter une solution radicale à travers l'euthanasie dont on ne voit pas très bien, à vrai dire, ce qui pourrait l'empêcher à terme de se généraliser, sous certaines formes du moins. Il est probable que les considérations financières — le coût de la prise en charge collective de la fin de vie dans des systèmes de protection sociale qui peinent déjà à se financer — y aideront.

Quoi qu'il en soit de ces perspectives à moyen terme, la situation évolue rapidement. La bataille pour la légalisation de l'euthanasie bat son plein et rappelle, dans ses orientations et ses méthodes, celle menée jadis en faveur de l'avortement, dans les années 1970. Des « affaires » défraient régulièrement la chronique, qui contribuent, dans un grand concours d'émotion, à faire avancer la « cause ». En Europe, elle est déjà légale en Belgique, en Suisse et en Hollande. Le candidat François Hollande avait promis en 2012 une loi sur le sujet mais la mobilisation suscitée en 2013 par la protestation contre le mariage homosexuel semble avoir provisoirement refroidi ou tempéré ses ardeurs réformatrices. En France toujours, si de 35 % à 40 % de la génération est désormais baptisée dans l'Église catholique (contre environ 92 % au milieu des années 1960), 70 % des funérailles restent religieuses, même si leur part décline,

7. Régis Bertrand, *Mort et mémoire. Provence, XVIII^e-XX^e siècles. Une approche d'historien*, Marseille, La Thune, 2011, p. 21-56.

ce qui donne à penser qu'elles pourraient rester statistiquement majoritaires dans le cas des baby-boomers.

Mais les enterrements civils progressent rapidement et ils constituent déjà la majorité des incinérations, pratique encore marginale au début des années 1980 qui représente de nos jours 35 % des décès dans les grandes agglomérations et qui pourrait monter, nous dit-on, à 60 % dans quinze ou vingt ans. Le culte des morts, si longtemps prévalant en France, fait de moins en moins recette. En 2003, la loi Sueur a même été obligée de rappeler le respect que l'on devait aux restes humains, devant la multiplication des urnes que l'on retrouvait dans les décharges. On voit se multiplier les nouveaux rituels, comme les dispersions de cendres, dans les cimetières mais aussi dans la nature et même — nouveauté inconnue des âges antérieurs — clandestinement dans certains lieux publics de la ville, comme les squares, les fleuves ou les entours de monuments. Assurément, cette tendance des morts actuels à sortir des cimetières n'est pas le moins intéressant de nos symptômes.

Quel rôle les baby-boomers jouent-ils et joueront-ils dans cette révolution? Si ses prémices remontent bien au milieu des années 1960, cela signifie que les baby-boomers n'en ont pas été les initiateurs: la génération est peut-être moins révolutionnaire que révolutionnée, à tout prendre. Les innovations décisives ont plutôt été le fait de leurs aînés, nés dans les années 1920-1930⁸. « Je n'ai qu'un corps et c'est lui qu'il faut sauver », dit le cantique de la modernité depuis une cinquantaine d'années, « et à défaut qu'on en finisse », a-t-il tendance à ajouter de plus en plus. Les anthropologues et les sociologues qui s'intéressent au changement culturel savent bien qu'il faut toujours, pour que les choses évoluent, une première ligne de transgresseurs, qui donnent l'exemple et prouvent par le fait que le changement est possible sans que le ciel ne nous tombe sur la tête. On peut penser — du moins est-ce l'hypothèse que l'on avancera ici — que les baby-boomers seront les piétons de cette révolution dont ils n'ont pas été les initiateurs. Ils n'auront pas fait la brèche mais, par leur nombre et leurs tendances spontanées,

8. Voir sur ce point le roman de Benoîte Groult, *La touche étoile* (c'est-à-dire l'euthanasie), Paris, Grasset, 2006.

Guillaume Cuchet

ils pourraient bien emporter la place et contribuer à généraliser parmi nous une nouvelle façon (post-chrétienne) de mourir, d'être en deuil et de cultiver le souvenir des morts. Rien moins, en somme, qu'une révolution culturelle et anthropologique. C'est alors seulement que commencera parmi nous cet inconnu réel dont s'inquiétait Renan à la fin de sa vie : « Les personnes religieuses vivent d'une ombre, écrivait-il. Nous vivons de l'ombre de l'ombre. *De quoi vivra-t-on après nous?* »

Guillaume Cuchet est professeur d'histoire contemporaine à l'université Paris-Est. Il travaille sur l'histoire et l'anthropologie religieuses des sociétés contemporaines. Il a publié récemment Les voix d'outre-tombe. Tables tournantes, spiritisme et société au XIXe siècle (Seuil, 2012) et Faire de l'histoire religieuse dans une société sortie de la religion (Publications de la Sorbonne, 2013).