

CAHIERS ADES

LES ESPACES DE LA MORT

Colloque organisé par DOC'GEO

Bordeaux
- 7 avril 2009 -

Publication apériodique, les « Cahiers ADES » rassemblent sur des thématiques illustrant les programmes du laboratoire ADES, des travaux de doctorants et de chercheurs explorant des pistes de recherche nouvelles ou constituant une étape rédactionnelle menant à des ouvrages plus achevés. Les « Cahiers ADES » se veulent avant tout une publication relativement informelle ouvrant sur la discussion et la réflexion scientifiques.

Guy Di Méo

Directeur de la publication

Guy Di Méo

Composition et mise en page

Marie-Bernadette Darignac

Relecture

Marie-José Claverie

Couverture

Aimée Lafitte/Marie-Louise Penin

UMR ADES

Maison des Suds 12 esplanade des Antilles 33607 PESSAC CEDEX

www.ades.cnrs.fr

Mars 2010

ISSN – 1760-9739

Sommaire

Avant-Propos	5
<i>Guy DI MEO</i>	
ATELIER 1 : Statut des vivants et traitement spatial des défunts	11
Quels espaces d'inhumation pour les malades ? Traitement funéraire des décès en milieu hospitalier au Moyen Âge et à l'époque moderne	15
<i>Hélène RÉVEILLAS, Dominique CASTEX</i>	
Être incinéré et après ? Le rapport des crématisistes à la sépulture	29
<i>Catherine ARMANET</i>	
Unité et marges de l'espace cimétériel chrétien au Moyen Âge. Quel traitement pour les corps privés de sépulture chrétienne ? (X^e-XIV^e siècles)	45
<i>Mathieu VIVAS</i>	
Les espaces de la mort dans l'œuvre de Jérôme Bosch : des destinées pour l'au-delà	59
<i>Delphine RABIER</i>	
ATELIER 2 : Les vivants et l'encadrement des espaces liés à la mort	73
Espaces des morts et des vivants dans les villes de Gaule Méridionale entre Antiquité et Moyen Âge	77
<i>Delphine BOYER-GARDNER</i>	
Les lieux de travail des pompes funèbres. Approche pragmatique des espaces de la mort dans la société française contemporaine .	93
<i>Julien BERNARD</i>	
ATELIER 3 : Les espaces de la mort, des symboles territoriaux et identitaires ?	103
Les espaces de la mort à Mitrovica (Kosovo) : Des géosymboles de la lutte identitaires	105
<i>Bénédicte TRATNJEK</i>	
Le rôle des morts dans la localisation et les actes sociaux des Chinois aux Philippines	117
<i>Catherine GUEGUEN</i>	

Avant-propos

Réalité incontournable, aboutissement inexorable de toute forme d'existence, la plus élémentaire fut-elle, la mort hante l'espace géographique. Ne s'agit-il pas de l'une de ces « dimensions cachées », s'imposant en tout lieu aux conceptions et aux usages du temps comme de l'espace ? Si la mort confère au temps de l'être humain sa forme cyclique de boucle reliant les deux néants de l'avant et de l'après vie, si elle inscrit les sociétés dans un mode générationnel (pluri et intergénérationnel en fait) qui leur confère une rythmique finalement immuable, exprimée par l'universalité des rapports de parenté, elle introduit dans l'étendue géographique le principe essentiel de l'interruption, de la frontière et du renouvellement, de la transformation, des mutations...

La mort fonde ainsi nombre de ruptures dans la destinée de tel ou tel établissement humain. Pensons, par exemple, aux fluctuations des populations de Byzance, au début de notre ère (mais aussi de combien d'autres villes issues de l'Antiquité ?), population passant, en quelques décennies, du VII^e au IX^e siècles, de 500 000 à 40 000 habitants ; pensons aussi à la cité mexicaine de Teotihuacan, peuplée sans doute d'un million de personnes à son apogée (entre 250 et 550 de notre ère), puis vidée de ses habitants bien avant la fin de notre premier millénaire (autour du VII^e siècle). Partout la mort a frappé, mettant un terme à l'hégémonie de telle ou telle civilisation, détruisant tel ou tel empire.

La mort s'attaque aussi à la nature, qu'il s'agisse de la nature non humaine ou extrahumaine, qu'il s'agisse *a contrario* de la nature investie dans le vivant, dans l'humain. L'instinct de mort n'est-il pas présent dans la reproduction même des espèces, dans ce lien indissoluble que Nietzsche établissait entre Eros et Thanatos ? La mort brise les cycles de vie, de toute vie, elle a gommé et efface toujours nombre d'espèces de la planète ; jusqu'à poser, de nos jours, la question préoccupante du recul de la biodiversité.

En fait, la mort ne se dissocie pas du principe vital, pas plus qu'elle ne se démarque de la moindre esquisse sociale. Omniprésente à l'esprit humain, conscientisée ou non, redoutée ou vécue parfois jusqu'à l'obsession (celle de Jérôme Bosch, par exemple, dans l'un des articles de ce numéro), elle s'inscrit dans l'expérience corporelle et sensorielle permanente de chaque individu, expérience dont elle indique en quelque sorte le point de rupture. L'instant fugace saisi par l'intuition sensible, la densité si vibrante des perceptions les plus éphémères, toutes ces préhensions des sens renvoient inlassablement à la représentation séquentielle de réalités dont le terme, la fin annoncée participe du déroulement même. Plus spécifiquement, pour Jérôme Bosch qui construit une étonnante mise en scène symbolique de la chambre mortuaire, toute pièce d'habitation meublée d'un lit n'évoque-t-elle pas, finalement, l'image même de la mort ? Pour Bosch et pour tant d'autres, dont Edvard Munch, bien des siècles plus tard.

Cette toile de fond, cette véritable trame idéale du tissu géographique et social que façonne la mort, donne souvent naissance à des formes spatiales très concrètes. Les pages qui suivent s'attachent longuement à ces espaces de la mort les plus visibles : les cimetières, tombes et nécropoles, monuments et sites qui lui sont ostensiblement dédiés ; mais aussi tous les lieux plus ou moins occultés (morgues, chambres et salons funéraires, funérariums et crématoriums, lieux de culte et d'hommage) où s'effectuent les formes sociales de l'éternel passage. Celui qui transite entre la mise à l'écart matérielle, technique même du mort et son installation tant affective que symbolique dans les mémoires. Ainsi, la mort engendre ses lieux, ses territoires et ses réseaux. Comme toutes ces formes géographiques, peut-être plus encore que celles qui s'attachent principalement à la vie, ces espaces de la mort recèlent, derrière leur consistance matérielle, exposée ou cachée, de puissantes charges idéelles, jusqu'à constituer un univers symbolique très original qui fonctionne à plusieurs échelles.

Il y a d'abord, l'échelle immédiate, celle de la représentation symbolique des êtres disparus, considérés en tant que tels, par rapport à soi : parents, enfants, amis et connaissances... Comment gérer, pour les vivants, ces intolérables absences ? Le signe constitué par la tombe, sous ses innombrables différenciations culturelles, fournit un premier repère symbolique, d'autant plus précieux qu'il associe à l'idée, au souvenir des disparus, de ces êtres qui ne sont plus, devenus immatériels, une texture bien matérielle, elle, qui leur est, désormais, étroitement et à jamais liée : pierre tombale, aire bien délimitée de la sépulture, inscriptions, signes religieux, fleurs et végétaux, objets funéraires des plus spécifiques aux plus quotidiens (plats et nourriture des cimetières chinois des Philippines, décrits par exemple dans l'un des articles de ce numéro)...

On comprend dès lors, et l'article consacré ici à la crémation nous en persuade, que l'incinération qui détruit toute trace des corps, aux cendres près (celles des contenants non humains plus encore que celles des contenus cadavériques), l'incinération qui dispense aussi de toute obligation d'un lieu sépulcral, puisse être vécue par les vivants, la famille, les amis, comme une insupportable frustration, comme l'inacceptable répétition de néantisations successives : mort en soi, puis mort par le feu qui consume, mort enfin par la dispersion des cendres et la mutation de l'être en non-lieu qui l'accompagne. Certes, il y a bien les jardins du souvenir, les urnes encastrées dans un mur ou enfouies dans un caveau, sous la terre... Ces derniers usages, surtout ceux qui confèrent un semblant de consistance matérielle aux cendres, rendent sans doute la pratique crématisante plus acceptable, moins traumatisante et moins brutale pour les individus que nous sommes, habitués à ne pas dissocier l'idéal et le matériel de toute chair.

Affaire de culture ? Sans aucun doute, tant les rites funéraires varient d'une société à l'autre... Avec toutefois une sorte de constante que l'on discerne par exemple pour les groupes chinois étudiés dans ce fascicule : l'enterrement et la demeure éternelle, architecturalement dressée pour les plus riches, les plus favorisés ; l'incinération et l'anéantissement total pour les plus modestes, ceux dont nul ne s'inquiète de ce qu'ils furent, de ce qu'ils purent représenter pour d'autres humains... Ceci se vérifie de la Chine et des Philippines jusqu'à Mitrovica (voir dans les pages qui suivent l'article sur ce thème), sur cette ligne de partage ethnique d'un Kosovo fracturé entre territoires serbes et albanais.

Bien sûr, cette règle d'un traitement différentiel des pauvres (crémation) et des riches (inhumation), des puissants et des misérables n'est pas universelle et connaît ses limites. L'une ressort bien de l'action militante des crématisants français qui, en proclamant leur volonté de laisser « la terre aux vivants » (sans distinction de rang ou de fortune), dépassent ce principe de différenciation sociale ou, plus exactement, se placent carrément en dehors de sa logique. Pour ces esprits de libre pensée que la pure rationalité humaine anime, que la justice sociale et intergénérationnelle obsède, que hante l'accomplissement d'une existence forcément sans dieu, faudrait-il que cette triple quête s'accompagnât d'une disparition totale de la chair ou de ce qu'il en reste, comme de tout lieu du souvenir de ce qui fut vivant ? Comme s'il s'agissait ainsi d'assumer l'absence d'un au-delà, d'admettre la force unique du néant, voire, à la rigueur, celle du seul esprit humain engagé dans une sorte d'auto transcendance. N'y a-t-il pas en tout cas quelque naïveté à penser que nos enfants accepteront plus facilement notre disparition, qu'ils en seront moins perturbés s'il n'existe plus la moindre trace de notre dépouille ? Quant à l'argument selon lequel l'absence de traces des corps disparus les exonérera de pesantes et inutiles visites au cimetière, peut-être repose-t-il un peu trop sur le sentiment que les vivants viennent uniquement au cimetière pour les morts. Ce qui reste, on va le voir, à prouver.

Une autre échelle (la deuxième), attachée cette fois à la matérialisation des représentations symboliques de la mort et des morts, concerne celle des lieux et territoires de sépulture : tombes, nécropoles et cimetières. Les trois articles du premier atelier du colloque que retranscrit la première partie de ce numéro des Cahiers ADES, mettent l'accent sur une

ambiguïté fondamentale de ces localités de la mort. Il s'agit de celle qui semble opposer, d'une part, le désir ancestral (interdit sacré, rituel ou simplement hygiéniste ?) d'éloigner les défunts de la cité et, d'autre part, le besoin collectif de trouver, à travers la mémoire des disparus, matérialisée par toute une objectivation funéraire d'emblèmes culturels et religieux, les ingrédients efficaces d'une symbolique identitaire.

Si l'obligation de donner une sépulture aux morts figure parmi les devoirs de tout chrétien, celle d'installer les corps sans vie en dehors des limites des lieux d'habitation humaine fut imposée de longue date à ce rituel... Sur la foi, tout au moins, des textes officiels émanant de l'Eglise comme des autorités civiles. Mais les deux articles de la première partie qui traitent de cette réglementation antique et médiévale reconnaissent aussi que l'on ne se débarrasse pas si aisément que ça, en tant que vivant et que résidant, de la présence encombrante des morts. Il est vrai que cimetières et sépultures sont des espaces sociaux (comme les autres serais-je tenté d'ajouter). À ce titre, ils font l'objet de ce que Michel Lussault appelle une intense « lutte des places ». En tant qu'espaces concrets et symboliques hors les murs, ils instaurent (ou plutôt les humains qui les gèrent instaurent) une fréquente ségrégation, voire des phénomènes d'exclusion : le plus souvent confessionnelle (refus longtemps absolu d'enterrer juifs, protestants et musulmans dans les cimetières catholiques), mais aussi parfois spirituelle (interdiction d'inhumer en terre chrétienne les excommuniés, sorciers, mauvais chrétiens et autres incroyants notoires), plus rarement économique. Cette dernière forme de ségrégation/exclusion se dessine plutôt dans la configuration propre du cimetière. En effet, les tombeaux monumentaux des familles aisées et dominantes occupent souvent l'entrée ou le centre de son aire (c'est vrai en France comme aux Philippines), tandis que les humbles sépultures des plus modestes se glissent dans les interstices, voire sur les marges du lieu, le long des murs de clôture et des allées périphériques.

Dans l'article de ce numéro traitant des cimetières chinois de quelques villes des Philippines, il est fait état des luttes d'influence entre clans qui président à la sélection des meilleurs espaces jugés propices à la création d'un tel territoire réservé aux morts. L'auteur décrit et dessine de manière très précise les zonages à caractère de différenciation sociale qui fragmentent un tel espace. Par-delà leur disparition, les morts appartiennent encore à des catégories humaines et sociales. Pour les mieux loties parmi celles-ci, une position du tombeau en vue, près de l'entrée ou dans un carré de notoriété d'un cimetière, confère, au travers du monument funéraire dont l'originalité et le luxe peuvent frapper les esprits, un prestige symbolique qui rejaillit sur tout un groupe familial d'appartenance. Ainsi les dynasties locales se déclinent et, d'une certaine façon (paradoxale ?), se reproduisent par la mort.

Certes, la place au cimetière et la splendeur du monument ne font pas tout. Elles ne se substituent pas à la puissance économique ou politique. Elles se contentent, mais ce n'est pas rien, de participer d'un outillage symbolique qui qualifie groupes et familles dans l'ordre de la distinction sociale géographiquement située. Parfois, il est vrai, le cimetière ne suffit plus à marquer cette différence qui construit les hiérarchies sociales localisées. Ainsi, sortir du cimetière peut constituer un enjeu symbolique de préséance sociale. Être enterré dans la crypte d'une église, d'une basilique, d'une cathédrale, aux temps médiévaux et modernes, sans appartenir pour autant au corps ecclésiastique, ne traduisait-il pas une marque de distinction du défunt, soit au titre de ses actes (vie pieuse au service de l'église), soit du fait des fonctions occupées de son vivant (souverain ou seigneur), soit en raison de sa filiation à une lignée particulière ? Sortir du cimetière pour se glisser ainsi sous le pas quotidien des fidèles, des vivants donc, ou pour offrir l'écriture de son nom, celle de son temps de vie à leur regard ordinaire, n'assurait-il pas au bénéficiaire d'un tel avantage, outre la notoriété, une éternité de fait bien plus tangible que celle que promet la foi ?

À l'opposé, l'éviction du cimetière pour une inhumation en d'autres lieux (des non-lieux en fait) pouvait concerner les parias de la société locale, les réprouvés de toutes sortes,

criminels et incroyants de tout poil, jusqu'aux enfants, fœtus morts-nés et non baptisés. Un article de ce numéro des Cahiers ADES expose éloquemment cette situation. Son auteur constate aussi qu'il y a une incontestable distance entre la lettre des textes officiels émanant de l'Église et la réalité des pratiques d'inhumation. Dans les faits, rares étaient, semble-t-il, les corps exclus de l'espace sacré des cimetières. La pression sociale des familles et, sans doute, la nécessité de ressouder constamment les communautés locales faisaient certainement leur œuvre en évitant un trop fréquent ostracisme des corps, *a priori* indésirables dans la terre sacrée... Sauf lorsque l'exclusion portait sur les membres de groupes entiers qu'il s'agissait de stigmatiser, à l'image des juifs ou des protestants.

Ceci dit, l'espace propre du cimetière s'inscrit dans une scrupuleuse géographie. Pour la tradition chrétienne, la consécration indispensable de cet espace des morts installe ce lieu dans un quadrilatère soigneusement délimité et défini par la matérialisation symbolique des points cardinaux. Il correspond donc à une sorte de « spatialisation du sacré » empruntant les médiations d'une orientation qui se retrouve dans la disposition la plus courante des corps enterrés (tête à l'ouest), y compris, souvent, dans les cas d'inhumations nombreuses et communes (fosses), lors d'épidémies ou de combats. Dans la tradition chinoise, qu'elle soit taoïste, bouddhiste ou confucianiste, la fondation de tout cimetière obéit aux règles d'une géomancie (valable pour une tombe au même titre que pour un bâtiment quelconque, mais aussi pour les ponts, les routes, etc.) qui impose son implantation en fonction du relief et des flux d'énergie (Feng-shui) qui parcourent ses artères. Les morts doivent être enterrés sur un versant exposé au sud, tournant le dos au nord, avec vue sur la mer, une rivière, une vallée. Les bonnes localisations des cimetières tiennent compte de ces contraintes.

À ce niveau de notre constat, l'exemple de ces cimetières chinois introduit une troisième échelle de la fonction symbolique dévolue à ces espaces : échelle de la ville, de l'agglomération urbaine, échelle quasi régionale. Déjà, le Périgueux de mon enfance et de ma jeunesse était borné par trois cimetières qui en marquaient les limites urbaines. Deux d'entre eux (cimetière de l'Ouest, cimetière du Nord) rappelaient les points cardinaux et s'affirmaient un peu comme les vestiges des pivots d'une antique fondation urbaine. Entre eux les corps ou plutôt leurs restes circulaient, au gré de l'acquisition d'une concession à perpétuité (comme on disait alors) ou de l'édification d'un caveau qui extirpait à la terre de dérisoires ossements.

Dans le cas des cimetières chinois des Philippines, décrits dans l'un des textes de ce numéro, la fonction géographique va plus loin. En effet, son auteur observe que « les alentours du cimetière sont favorables aux implantations chinoises ». Parce que la résidence des morts est première dans la logique généralisée du culte des ancêtres, parce que sa fixation observe des règles strictes de géomancie favorables à toute localisation d'activité ou de site humain, le cimetière le mieux placé agrège forcément, dans les quartiers résidentiels qui le circonscrivent, les couches les plus favorisées de la population. De manière plus large, la force symbolique du cimetière, liée à la puissance spirituelle du culte des ancêtres, sa valeur de signe indissociable de sa capacité à infiltrer la vie quotidienne et à la placer sous de bons augures, en font le cœur de toute structuration de l'espace humain. Pour peu, de plus, que les règles de la géomancie y soient particulièrement respectées, le lieu du cimetière devient un espace central très attractif, une clé de l'organisation urbaine et même, par-delà, du dispositif régional.

Il ne fait guère de doute, au total, que les cimetières assument une fonction symbolique identitaire, à l'usage des groupes sociaux, ethniques et/ou religieux qui se les approprient, comme à celui des autres, ceux pour qui ils marquent la différence, dans l'indifférence ou, au contraire, dans une certaine adversité, quand il ne s'agit pas plus franchement d'antagonisme. Dans ce dernier cas, évoqué ici à propos de la ville partagée du Kosovo, Metrovica, la guerre civile a considérablement renforcé l'imaginaire identitaire suscité par les cimetières albanais ou serbes. À l'issue du conflit, ils sont devenus des lieux de commémoration démonstrative pour chacune des communautés en cause. Ce sont quasiment des espaces de provocation

politique lorsqu'ils se présentent, en particulier, comme des enclaves fichées dans l'espace de « l'autre ».

Ainsi les raisons de la mort, sa matérialité brutale et ses spiritualités si subtiles, offrent un champ immense à la spéculation géographique. Celle-ci, toujours frileuse, particulièrement en France, ne s'y est encore guère engagée. Puisse ce fascicule, modeste mais néanmoins passionnant, riche de l'apport conjoint d'historiens, d'anthropologues, de sociologues et de géographes, encourager, en particulier chez ces derniers, de nouvelles vocations, le désir en somme de forger (entre autre avec la question de la mort) de nouveaux objets géographiques.

Guy Di Méo

ATELIER 1

Statut des vivants et traitement spatial des défunts

Le premier axe de ce colloque regroupe quatre interventions autour d'une thématique commune : « Statut des vivants et traitement spatial des défunts ». Cette thématique a été définie non au préalable mais *a posteriori*, les auteurs n'ayant pas été invités à traiter spécifiquement de ce thème. Il nous a cependant semblé intéressant de les réunir ainsi, malgré la diversité des méthodes, des sujets et des terrains proposés, et bien que tous n'abordent pas ce thème prioritairement, car cette thématique constitue une grille de lecture intéressante pour chacun d'eux. Aussi proposons-nous pour la lecture de ces textes de considérer la question du rapport entre le statut ou le comportement des vivants et le devenir de leurs corps une fois morts. Chacun de ces textes répond en effet à sa manière à une interrogation commune : la vie des vivants détermine-elle leurs devenir face à la mort, autrement dit y a-t-il une forme de prolongement de la vie dans la mort ?

En effet, si la mort est aujourd'hui le plus souvent considérée comme une rupture dans la vie des individus, elle se place parfois et pour certains dans son prolongement, la vie des individus sur terre conditionnant alors leur devenir dans la mort. D'un point de vue géographique cela suppose d'analyser la place attribuée aux cadavres en considérant l'état civil, la religion ou encore le comportement du défunt du temps de son vivant. Observons-nous des différenciations voire des inégalités dans le traitement des morts ? Ont-elles alors une traduction spatiale visible ? Si nous ne sommes bien évidemment pas tous égaux face à la mort, la morbidité et les risques de mortalité variant considérablement d'un individu à l'autre ou d'un groupe à l'autre, en fonction de paramètres économiques, génétiques et sociaux, la mort peut-elle niveler les différences ou les souligner au contraire en les inscrivant dans l'espace et les rendant ainsi visibles à tous ? Questionner le devenir des corps morts dans l'espace, en fonction de la place accordée au défunt du temps de son vivant, c'est alors analyser les productions spatiales de la mort, soit que l'on considère le lieu spécifique de l'inhumation des cadavres, donc de leur traitement spatial sur terre, soit que l'on considère leur destinée dans les différents mondes de la Mort, donc le lieu du séjour éternel de leur âme.

L'actualité nous rappelle chaque jour, semble-t-il, l'inégalité des individus dans la vie et devant la mort, soulignant le traitement très différent accordé aux défunts en fonction de leur état civil ou de leur statut dans le monde des vivants. La possibilité ou au contraire l'interdit d'accès aux lieux d'inhumation, l'emplacement donné aux différents morts dans ces derniers et l'empreinte matérielle des sépultures sont la traduction spatiale du prolongement de la vie dans la mort, de la prise en compte des différences et des inégalités jusque dans la mort. L'état civil est alors le premier facteur discriminant. Avoir ou non été « vivant » avant d'être « cadavre » est déjà une première distinction comme le soulignent les dispositions prises récemment concernant le devenir des foetus morts et l'existence de « carrés des anges » dans certains cimetières français. Cette distinction s'impose cependant moins fréquemment que celle concernant la nationalité, la confession, ou la profession des défunts. La ségrégation spatiale dans les cimetières et l'existence de carrés communautaires (notamment au cimetière parisien de Thiais) soulignent que la religion est un facteur de différenciation voire d'exclusion. Les stèles offertes par certaines mairies aux indigents, à ceux morts pour la France ou à leur maire, qui vont de l'humble tertre au mausolée, soulignent quant à elles que l'insertion dans un groupe ou au contraire l'isolement, la notoriété ou l'anonymat, la richesse ou l'indigence, conditionnent le devenir du corps des défunts.

Prendre en compte le rôle du statut ou de l'état civil dans le traitement spatial des cadavres suppose alors de considérer deux choses : d'une part, l'évolution du corps social

(autrement dit l'organisation interne du groupe et la prise en compte des individus à l'intérieur de celui-ci), et d'autre part, l'institution ou le groupe qui détermine le statut ou la place des individus de leur vivant et celle qui leur est assignée dans la mort (autrement dit le rôle des structures d'encadrement dans le traitement des corps et dans la définition et la gestion des espaces de la mort). Le cas connu des protestants permet de bien l'illustrer. Exclus de l'état civil, les corps morts des protestants ne pouvaient faire l'objet d'une prise en charge par l'Eglise et ne pouvaient accéder aux espaces alors consacrés aux défunts. L'accès au cimetière, alors paroissial, signifiait en effet l'appartenance à la communauté des catholiques et l'exclusion des protestants de ceux-ci était un signe de leur exclusion sociale, « *l'antagonisme entre les deux groupes demeura(nt) trop marqué pour ne pas se perpétuer au delà de la mort* » (Jean-Yves Durand, *Entre paisibles jardins et patrimoine culturel. Les cimetières protestants du Diois*, Terrain, 20, 1993). Interdits de sépulture dans les cimetières par l'Eglise catholique, ils créèrent leurs propres cimetières privés, obligés un temps à enterrer leurs morts dans les caves et de nouveau autorisés à rejoindre les autres morts, dès lors que furent créés des cimetières communaux laïques.

Chacun des textes qui vont suivre offre d'autres exemples posant cette même question. L'étude du devenir des corps des malades et indigents, des « mauvais vivants » devenus alors « mauvais morts », des enfants non nés ou morts d'infanticides et sans le baptême ou encore la figure du bourgeois avare, montrent qu'un traitement spécifique était prévu pour les corps des défunts de chacune de ces catégories, en fonction donc de la qualité ou du statut des vivants, certains pouvant même être totalement mis à l'écart. Ces quatre textes nous replacent dans une prise en compte chrétienne de la vie et de la mort, du Moyen Âge à l'époque moderne, des prémices de l'encadrement de la destinée des individus par l'Eglise jusqu'à son omniprésence avérée. Cette emprise croissante sur la vie et la mort des individus et la prise en compte de chaque parcours pour le devenir des corps des individus une fois morts, a été à l'origine d'un renouveau de la géographie de la mort : des espaces consacrés aux morts comme des espaces de l'Au-delà. La naissance du purgatoire mise au jour par Jacques Le Goff est à ce titre éclairante. Il souligne le passage d'une destinée collective, de la prise en compte collective de la mort, de l'identité de chacun devant la mort du fait de l'impuissance de tous devant elle, à une gestion chrétienne de la mort et à une individuation de celle-ci. Dans cette perspective, la mort est devenue plurielle comme le souligne Claudine Fabre-Vassa (*Terrains 20, 1993 avant-propos*). Les morts dès lors considérés en tant qu'êtres sociaux et individus ne sont pas traités également face à la mort. Ce renouveau de la conscience de la personne dans la société détermine une classification entre les morts, entre ceux accédant aux paradis et les autres condamnés aux enfers. Ainsi se dessine une nouvelle géographie de la mort et des espaces de l'Au-delà. Le passage dans le purgatoire supposait d'être intégré dans la communauté des vivants mais surtout dans la communauté des chrétiens ; les excommuniés, les non catholiques et ceux morts trop tôt pour avoir reçu le baptême étant dès lors écartés.

L'intégration ou non des individus dans la communauté des vivants détermine en effet déjà le devenir des cadavres. Celui des corps des enfants non nés, pose problème. Ces corps, qui ne bénéficient d'aucune reconnaissance institutionnelle et ne sont pas intégrés dans la communauté des chrétiens car n'ayant pas connu le baptême, ne pouvaient trouver une place parmi les autres dans le cimetière chrétien. Non baptisés mais n'ayant pu vivre dans le péché, ils n'accédaient ni au paradis ni à l'enfer, condamnés à errer dans les limbes créées tardivement (et auxquels le pape a renoncé récemment) pour apaiser les angoisses des parents devant le devenir de ces enfants. D'où la nécessité du « baptême à tout prix » dont parle Marie France Morel (*Images du petit enfant mort dans l'histoire, Etudes sur la mort, 2001/1, n° 119, p. 17-38*), et des stratégies mises en place longtemps par les parents, les sages-femmes et les prêtres pour s'assurer qu'un foetus, quand un accouchement se présentait mal par exemple, soit mis en contact avec l'eau bénite pour lui permettre d'accéder vierge de tout péché directement au paradis. Des baptêmes in utero pouvaient être ainsi effectués ou des

césariennes dans le cas où la mère était déjà morte afin d'asperger l'enfant encore vivant. Les sanctuaires à répit devant, quant à eux, donner un dernier soubresaut aux enfants morts-nés ou morts peu de temps après l'accouchement. Le moindre mouvement du corps était alors considéré comme le signe d'un souffle vital, qui permettait de donner à cette petite âme une place au paradis, par le baptême. Aujourd'hui encore se pose la question du devenir des foetus morts. Une inhumation est désormais possible à partir de 22 semaines ou de 500 gr, mais également une inscription à l'état civil ou sur le livret familial avec l'attribution d'un prénom. Cette humanisation intégrant l'individu dans la collectivité lui accorde alors l'entrée dans les espaces consacrés aux morts, notamment dans les « carrés des anges » de certains cimetières. Sinon « *son corps n'a pas droit à une sépulture en terre consacrée et il peut être enterré n'importe où comme un animal, au pire dans un champs où son corps servira à « engraisser les choux», au mieux dans le jardin familial ou dans un coin consacré du cimetière paroissial* » (Marie France Morel, p.18). Fruit de relation parfois incestueuses, morts assassinés à leur naissance ou morts-nés, les corps sont quant à eux rejetés en dehors de l'espace social, dans les montagnes ou dans la mer, jetées comme un déchet dans un ruisseau, un champs ou un caniveau, car ne pouvant trouver place ailleurs, mais également pour cacher le délit qui aurait pu voir ses auteurs excommuniés devenir des « mauvais morts », et les priver eux aussi d'une sépulture.

Les cimetières ayant en effet été longtemps confessionnels, les corps des « mauvais chrétiens » pouvaient être l'objet de sanctions en signe de l'opprobre dont ils avaient été le sujet de la part de la communauté. Des musiciens, « *des meurtriers, des incendiaires, des infanticides, et des usuriers* », tous jugés criminels et pour cela excommuniés, étaient ainsi non seulement privés des sacrements chrétiens, mais également de la sépulture ecclésiastique et exclus des espaces réservés aux seuls « bons morts ». Ce sont de ces exclusions que traite Mathieu Vivas dans son travail sur l'espace cimétériel au Moyen Âge. L'exclusion d'un individu de la communauté devait alors être sanctionnée par son exclusion visible dans l'espace de la mort par « *une position excentrée que devait remarquer la communauté* ». Il s'agissait donc de signifier le sort qui pouvait être fait à ceux qui transgressaient les règles établies. Il souligne alors une discontinuité à l'intérieur de ces cimetières avec la délimitation de trois cercles concentriques depuis le centre, destiné aux meilleurs chrétiens, jusqu'aux périphéries voire au-delà, où étaient rejetés ceux réprouvés par la communauté.

Les « bons chrétiens » étaient quant à eux inhumés selon le rite chrétien, mis en terre selon une disposition particulière, corps déposé sur le dos et tête à l'ouest comme le souligne Hélène Réveillat. Pour s'en assurer il fallait cependant être reconnu « bon chrétien » et donc se comporter comme tel. L'emprise croissante de l'Eglise dans la vie des individus et la crainte de l'enfer ont en effet imposé un certain nombre de règles à chacun, afin d'éviter ou de réparer les péchés, le poids des âmes examinées par Saint Michel déterminant leur devenir. C'est ce qu'analyse Delphine Rabier dans l'oeuvre de Jérôme Bosch, à partir d'un triptyque représentant la ruine du genre humain sur terre à gauche et trouvant son pendant dans l'Au-delà à droite, par la représentation de l'enfer. Les jouissances de la vie sur terre considérées comme des péchés par l'Eglise scellent le devenir de celui qui n'aura su y résister. Ainsi comme le souligne l'auteur, « *Le peintre unit dans une même composition l'origine de la chute de l'homme et sa conclusion la plus fatale, la damnation* ». Il n'est pas question cependant de la destinée collective de l'humanité face à la mort ou de celle de la communauté mais de destinées individuelles. Les actions individuelles de la personne et son statut social, donc son comportement et sa qualité dans le monde des vivants, déterminent son devenir dans le monde des morts. Le lieu de la chambre, choisi pour représenter cette scène, le montre bien. On ne se situe pas ici à la fin des temps, qui pesait jusqu'alors sur chaque individu et déterminait une destinée collective, mais lors du décès d'un homme et sur le lieu de sa mort même, dans son lit, où mourrait le plus souvent ceux en ayant les moyens. Les modifications dans les croyances sur le devenir des vivants dans la mort se traduisent ainsi par un déplacement

temporel et spatial du purgatoire, depuis la fin des temps en des lieux situés hors du monde des vivants à la fin de la vie de chaque individu, se recentrant dès lors sur la chambre du mourant. Dans l'œuvre de J. Bosch, il est question du jugement dernier à propos d'un seul homme, l'avare, qui face à la mort doit répondre de ses actions sur terre, de son avarice, de son désir vénal et de ses richesses accumulées dont il doit se séparer, s'il veut obtenir la rédemption de ses péchés et qui finira damné en enfer s'il persiste à répondre aux tentations des richesses. Cette crainte du jugement dernier, qui obligeait les bourgeois à un comportement charitable, aura par exemple conduit certains d'entre eux à l'octroi d'une sépulture chrétienne pour les pauvres (H. Réveillas) et pouvait ainsi permettre aux plus riches d'apparaître sous un meilleur jour et d'assurer leur place au paradis. Cela pourrait expliquer en partie la gestion rigoureuse qui, sauf cas de force majeure, semble avoir été respectée dans l'inhumation des corps des pauvres et malades recueillis dans les hospices. L'âge et le sexe de la personne pouvaient alors également compter sans être déterminant pour la prise en charge des corps morts. Hélène Réveillas montre ainsi les marques d'une répartition selon l'âge de la personne dans les espaces funéraires des établissements hospitaliers de Verdun où « *les enfants et les adolescents sont tous regroupés près du mur de clôture, recouvrant pour une importante majorité les grandes fosses* » et de Reims tandis qu'elle souligne à Reims une surreprésentation des femmes à l'est du cimetière.

La nécessité de la commémoration des morts, l'individualisation puis la personnalisation des sépultures, l'encadrement chrétien du quotidien des vivants ont ainsi conduit à la production d'espaces réservés aux morts et à une gestion rigoureuse des corps morts en fonction des actions donc de l'âme des défunts. Mathieu Vivas nous montre la délimitation des cimetières en tant qu'espace sacralisé par un rituel faisant intervenir croix, cierges et eau bénite signifiant alors les contours de cet espace consacré. Les impurs étaient donc exclus par l'église et toutes les contaminations devaient être réparées par un traitement spécifique des lieux de la souillure. Les règlements cependant n'étaient pas toujours observés à propos des foetus ou des enfants morts parfois accueillis dans l'enceinte des cimetières ou églises, et Delphine Rabier à propos des malades, contagieux théoriquement interdits de sépultures dans les cimetières, mais souvent inhumés avec les autres, « *ces sépultures reflétant donc le non-respect des règlements en vigueur dans la plupart des hôpitaux* ». L'exclusion n'était donc pas systématique, les règles établies par l'institution pas toujours appliquées, pouvant être transgressées en fonction de la situation ou du bon vouloir du décideur. Les individus chargés de l'inhumation ou la famille pouvaient en effet parfois aller à l'encontre des décisions ou des règlements.

Maëva Paupert

Quels espaces d'inhumation pour les malades ? Traitement funéraire des décès en milieu hospitalier au Moyen Âge et à l'époque moderne

Hélène RÉVEILLAS

Doctorante, Université Bordeaux 3, Institut Ausonius, UMR 5607
helene.reveillas@wanadoo.fr.

Dominique CASTEX

Chargée de Recherches, Université Bordeaux 1, Laboratoire PACEA-LAPP, UMR 5199
d.castex@anthropologie.u-bordeaux1.fr.

Résumé : Les établissements hospitaliers du Moyen Âge et de l'époque moderne accueillait les malades les plus pauvres dans un souci de charité chrétienne. L'étude archéo-anthropologique de quatre cimetières d'hôpitaux a permis d'enrichir nos connaissances sur la gestion funéraire dans de tels contextes. L'organisation spatiale de ces sépultures ne semble pas dictée par le sexe ou par les pathologies mais parfois par l'âge (Reims, Verdun). Les sépultures multiples découvertes sur trois de ces sites (Troyes, Verdun et Epinal) ont pu être rattachées à des crises de mortalité par épidémie. Le dépôt des victimes est apparu dans chaque cas particulièrement rigoureux, avec un agencement optimal des corps au sein de la tombe. La comparaison avec d'autres sites relatifs à des crises de mortalité par épidémie a montré que cette gestion se retrouvait hors contexte hospitalier, dans des fosses creusées près des limites des cimetières.

Mots-clés : Hôpital, sépultures, archéo-anthropologie, épidémie, gestion funéraire

Depuis une vingtaine d'années, la multiplication des fouilles archéologiques préventives a permis la mise au jour de nombreux espaces funéraires, toutes périodes chronologiques et zones géographiques confondues. L'apport de l'archéo-anthropologie s'est révélé déterminant pour la compréhension des pratiques funéraires mises en œuvre par les populations anciennes ainsi que sur leurs membres (âge, sexe, pathologies,...). Cette nouvelle discipline a conduit au renouvellement de certaines thématiques de recherche en les abordant sous un angle nouveau. C'est le cas notamment pour des contextes particuliers tels les cimetières d'établissements hospitaliers. Leur fonctionnement était étudié jusqu'à présent par les seuls historiens et historiens de l'art : la population accueillie dans les hôpitaux, le traitement funéraire dont elle a fait l'objet et la gestion des espaces cimétériels n'était donc connu qu'au travers des sources textuelles. Aucune tentative de synthèse basée sur l'étude des modes d'inhumation et des squelettes mis au jour au cou n'avait été jusqu'à présent réalisée pour essayer d'approcher au plus près l'espace funéraire hospitalier et ses occupants. Notre objectif est donc ici d'obtenir ainsi de nouvelles données sur ces contextes funéraires hospitaliers.

Après un bref historique sur les hôpitaux, nous verrons donc comment notre approche archéo-anthropologique appliquée à quatre cimetières d'établissements hospitaliers fouillés par l'INRAP¹, par l'étude du « recrutement »², s'avère très instructive et fournit des informations sur un sujet peu exploité jusqu'alors. La mise au jour de sépultures multiples³ sur trois de ces sites, inhumations pouvant être reliées à des crises de mortalité par épidémie,

1. Institut National d'Archéologie Préventive.

2. Terme qui regroupe l'ensemble des caractéristiques de la population inhumée : les pratiques funéraires dont elle a fait l'objet ainsi que sa composition par âge et par sexe et son état sanitaire.

3. Tombes contenant plusieurs individus inhumés simultanément.

nous a conduites à les comparer à des découvertes similaires réalisées dans des contextes plus « classiques ».

Des établissements hospitaliers dédiés aux pauvres

Jusqu'au XIX^e siècle, la plupart des malades ayant les moyens de se faire soigner à domicile évitaient les hôpitaux, dont le but était surtout de donner un abri temporaire aux malades les plus pauvres sous certaines conditions : les incurables, les malades contagieux et les enfants n'étaient généralement pas acceptés (Lallemand, 1906 ; Le Blévec, 2000 ; Saunier, 1993). Les malades sans espoir de guérison étaient exclus afin d'éviter qu'ils ne bloquent les lits pendant une longue période et empêchent ainsi d'autres pauvres de bénéficier des services de l'hôpital. Même si la notion de contagion n'était pas encore bien reconnue, les personnes susceptibles de transmettre leur maladie étaient elles aussi écartées pour ne pas contaminer les autres pensionnaires et le personnel hospitalier. Enfin, les enfants n'étaient pas les bienvenus pour des raisons financières et morales : leur entretien et leur éducation jusqu'à leur indépendance auraient d'une part coûté cher à l'établissement, et d'autre part leur acceptation dans l'hôtel-Dieu aurait été une incitation à la débauche d'après le clergé, puisque les enfants illégitimes, conséquences du péché de chair, auraient facilement pu être abandonnés.

L'esprit de charité développé dans les hôpitaux date en réalité des débuts du christianisme. Il s'est développé conjointement à celui-ci, tout d'abord sous les auspices des évêques, avec la distribution de nourriture et d'aumônes à domicile, puis progressivement avec la mise en place d'espaces d'accueil au sein du complexe épiscopal, tandis que parallèlement se développait dans les campagnes l'hospitalité monastique (Mollat, 1982a). Les pauvres étaient recensés sur des registres, les matricules, et c'est à cette condition qu'ils pouvaient bénéficier des aumônes. Les maisons-Dieu étaient généralement situées au cœur des villes, mais certaines, toujours sous l'autorité de l'évêque, s'implantèrent le long des routes les plus fréquentées afin de porter assistance aux pèlerins et aux voyageurs. Certaines furent même construites au niveau des gués dangereux pour secourir les éventuels accidentés. C'est avec la fameuse « révolution de charité » des XII^e et XIII^e siècles. (Vauchez, 1994) que se multiplièrent les fondations sous l'égide des « puissants », mais également de simples bourgeois et de corporations (Mollat, 1982b). Les plus importantes se développèrent sous la forme de véritables communautés, avec une chapelle et un cimetière, ou au moins un espace funéraire particulier dans le cimetière paroissial. Cette prise en charge des personnes décédées à l'hôpital était essentielle à son devoir de charité puisque l'un des sept actes de miséricorde est l'octroi d'une sépulture à tout chrétien⁴. Les sources écrites indiquent que chaque tombe était individuelle et que l'utilisation du linceul était fréquente, le cercueil étant plus souvent réservé au personnel hospitalier ou aux donateurs (Le Grand, 1901). Les draps dans lesquels étaient placés les cadavres provenaient en général de dons des habitants de la ville.

À l'époque moderne, la vision sur les pauvres changea. Le commerce français n'est plus vraiment florissant et le chômage est répandu. Les autorités les accusèrent de troubler l'ordre public et de répandre les maladies. L'Etat engagea alors des réformes pour les mettre au travail. Ce fut le « grand renfermement » : les anciens hôpitaux devaient être transformés en hôpitaux généraux équipés de manufactures et des milices devaient circuler en ville pour arrêter les pauvres et les enfermer dans ces établissements (Gutton, 1982 ; Martin, 2001). Les premières décisions sont datées de 1611 à Paris, 1613 à Rouen, mais ce sont des échecs. La monarchie poursuit néanmoins son entreprise, toujours sans succès, avec notamment une ordonnance en 1629. À partir du règne de Louis XIV, la volonté de couvrir la France

4. Les 7 œuvres de miséricorde corporelle que l'on doit accomplir sont (d'après St Mathieu) : nourrir les affamés, donner à boire aux assoiffés, vêtir les dénudés, héberger les sans-logis, libérer les prisonniers, visiter les malades, ensevelir les morts (cette œuvre sera rajoutée au XIII^e siècle).

d'hôpitaux généraux s'affirme. De 1657 à 1680, une trentaine de lettres patentes royales confirment la création de ces établissements. Cependant, par manque de moyens financiers mais également par l'absence d'une véritable volonté répressive dans de nombreuses villes, beaucoup d'hôpitaux conservèrent leur vocation charitable. L'échec est patent et reconnu dès la fin du XVII^e siècle.

Les établissements hospitaliers du passé furent ainsi destinés en premier lieu à l'accueil des malades, certes, mais seulement des pauvres, les « riches » préférant être soignés à domicile. L'étude des sujets inhumés dans les cimetières d'hôpitaux nous apporte donc des informations sur les personnes, certes souffrantes, mais également sur les plus démunis, une portion de la population discutée de manière peu objective dans les sources écrites de l'époque.

Troyes, Reims, Verdun et Epinal : quatre exemples de cimetières hospitaliers

Les sites

Le cimetière de l'hôtel-Dieu le Comte à Troyes

La date exacte de fondation de l'hôtel-Dieu le Comte à Troyes est inconnue mais remonte au XII^e siècle., puisqu'un titre de 1149 fait état d'une donation à l'hôpital par un certain Clérembault de Chappes (Guignard, 1853). Il fut par la suite richement doté par la famille des comtes de Champagne qui en assura la protection, c'est pourquoi il fut ensuite dénommé par le terme « Comte ». Le fonctionnement de cet hôpital se prolongea jusqu'à l'époque moderne ; en dépit de son importance, il ne disposait pas de son propre cimetière mais d'un espace réservé dans le cimetière paroissial.

La fouille de la place de la Libération à Troyes⁵, d'août 2004 à avril 2006 a permis la mise au jour d'une riche stratigraphie s'étendant de la période antique à l'époque contemporaine, avec notamment la découverte de vestiges de l'église de l'abbaye Notre-Dame aux Nonnains et de son cimetière, partagé avec les paroisses de Saint-Jacques et Saint-Jean-au-Marché. L'espace réservé à l'hôtel-Dieu a été identifié au nord-est de l'emprise de la fouille, à une vingtaine de mètres au nord de l'église et à l'ouest des inhumations paroissiales (Fig. 1).

Dans le secteur dévolu à l'hôpital, soixante et une sépultures individuelles ont été fouillées, huit tombes doubles et sept fosses multiples contenant entre trois et trente-quatre sujets, pour un total de cent quatre. L'étude des sépultures individuelles a montré une inhumation en pleine terre dans la plupart des cas où l'espace de décomposition a pu être déterminé⁶. Des contraintes sur les ossements ont souvent été observées, traduisant la présence d'enveloppes souples de type linceul ou vêtement. Les preuves d'espace vide de type cercueil ou coffrage sont plus rares. Les cent quatre décès simultanés mis en évidence sont les témoins d'une mortalité anormale pouvant être rattachée à une crise de mortalité

5. Sous la responsabilité de P. Kuchler (ex-INRAP Grand Est Nord, actuel Pôle Archéologique Inter-Rhénan).

6. C'est-à-dire « le milieu au sein duquel s'est opérée la décomposition du corps » (Duday, 2004, p 180).

L'espace de décomposition est dit « vide » lorsqu'au moment du dépôt le corps a été placé dans un espace vide de tout sédiment. Sa reconnaissance est parfois évidente (par exemple dans le cas d'un sarcophage hermétique) mais le plus souvent les ossements sont recouverts de sédiment et nous devons appliquer un raisonnement basé sur l'observation des mouvements effectués par les ossements au cours de la décomposition, lorsque les contentions articulaires lâchent (Duday, 2004, 2006). Ainsi, dans le cas d'un espace vide, les os se trouvent en déséquilibre suite à la disparition des « parties molles » vont pouvoir tomber hors du volume initial du corps. Au contraire, nous allons parler de « décomposition en espace colmaté » lorsque la sépulture a été comblée immédiatement par de la terre. Les ossements en position de déséquilibre ne tombent pas, ils sont retenus par la terre adjacente qui joue le rôle d'une butée.

(Parésys *et al.* 2008). Les datations obtenues par radiocarbone ont permis de soupçonner l'existence de deux crises, la première se serait produite dans la première moitié du XII^e siècle, la seconde à la fin du XII^e siècle ou au début du XIII^e siècle. Dans les deux cas, aucun ossement ne présentait de lésions consécutives à un traumatisme, c'est pourquoi l'hypothèse d'un épisode violent de type guerre ou massacre a été écartée au profit de celle d'une mort par épidémie, associée ou non à une famine. Des données démographiques, historiques et médicales nous ont permis d'avancer la possibilité qu'il s'agisse d'une grippe ou d'une fièvre typhoïde pour la première crise, d'une dysenterie associée ou non à une fièvre typhoïde pour la seconde.



Fig. 1 -Vue de l'espace funéraire réservé à l'hôtel-Dieu le Comte à Troyes (P. Kuchler)

Le cimetière de l'hospice Saint-Ladre de Reims

L'origine de l'établissement est là aussi obscure, la première trace étant un acte de donation par Ebal Rigaud au moment de son départ pour la croisade en 1146. Léproserie réservé aux hommes d'après les textes, cet établissement était établi hors de l'enceinte médiévale, dans les faubourgs de la ville, et possédait un domaine assez important incluant une chapelle et un cimetière. Ce dernier a été fouillé au printemps⁷ et a permis la mise au jour de près de quatre-vingt dix sépultures primaires et d'une vingtaine de réductions pour un total de cent dix-huit sujets. Un fossé médiéval et une voie gallo-romaine sont les seuls autres vestiges découverts (Fig. 2).

L'étude du mode d'inhumation, pour les cas observables, a permis de mettre en évidence une majorité d'enveloppes souples de type linceul ou vêtement, le contenant rigide de type cercueil ou coffrage étant minoritaire. Les analyses menées sur les ossements ont permis de déterminer un nombre beaucoup plus important d'hommes que de femmes⁸, se rapprochant en cela des données fournies par les sources textuelles. Aucune trace de lèpre n'a en revanche été relevée sur les os (Ortner 2003), c'est pourquoi l'hypothèse que cet hôpital ait été plus « généraliste » a pu être avancée (Jankrift 2000).

7. Par D. Paya, INRAP Grand Sud-Ouest.

8. Cela étant statistiquement significatif.

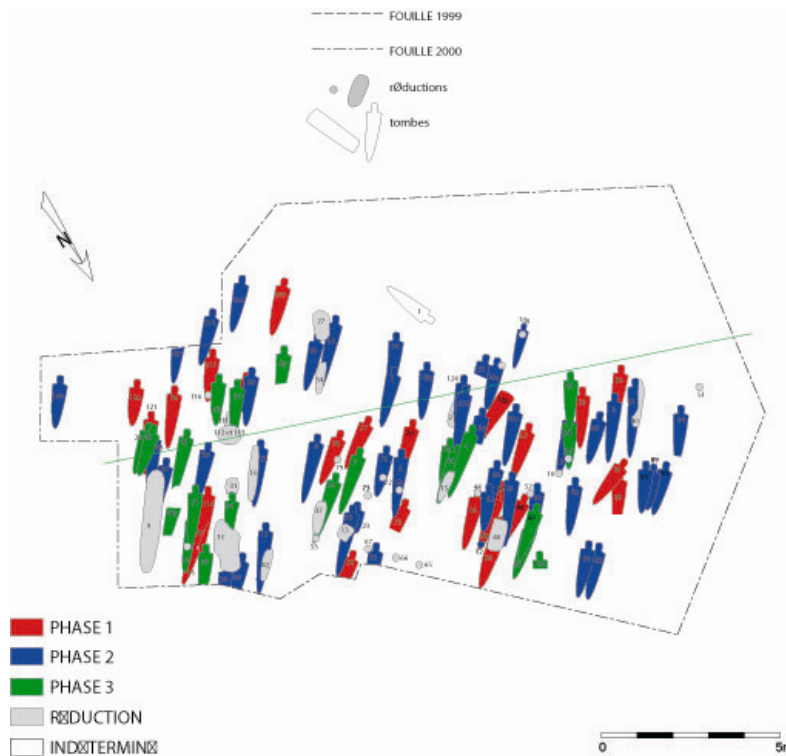


Fig. 2 - Plan des structures mises au jour rue Martin Peller à Reims (C. Parésys et D. Paya)

Le cimetière de l'hospice sainte-Catherine à Verdun

Cet hôpital serait le premier établissement hospitalier construit à Verdun (Labande, 1894). On sait qu'il fut détruit ou du moins très éprouvé par la guerre entre Henri de Winchester, évêque de Verdun, et Renaud de Bar vers 1119-1120. Ce n'était pas un établissement très fortuné, mais il prospéra jusqu'à une réorganisation par l'évêque au XV^e siècle, ce qui entraîna d'importants problèmes de gestion. À la fin du XVI^e siècle, c'était le seul établissement hospitalier restant à Verdun. Il fut transformé en hôpital général au siècle suivant, mais ce n'est qu'après 1724 que cela fut véritablement effectif. En 1623, l'évêque François de Lorraine édicta un règlement pour définir les personnes prises en charge en interdisant l'accès aux personnes contagieuses. Malgré celui-ci, l'hôpital fut obligé d'accueillir en 1637 les soldats français blessés à la suite du siège de Damvillers. Ils y restèrent jusqu'à leur expulsion en 1683. Le cimetière de l'hôpital fut créé au cours du XVII^e siècle dans les jardins localisés au chevet de la chapelle Sainte-Catherine et son utilisation ne dépassa pas 1715, année pendant laquelle de nouveaux bâtiments furent construits et contribuèrent à son recouvrement.

Au cours de deux campagnes de fouille durant l'hiver 1998-1999 et le printemps 1999⁹, des vestiges de l'hospice Sainte-Catherine et de l'église saint-Sauveur voisine furent mis au jour ainsi que leurs cimetières respectifs. Un mur, retrouvé à la fouille, sépare les deux. Quinze tombes individuelles ont été mises au jour dans l'espace funéraire de l'hospice ainsi que six sépultures multiples. Les premières ont livré des sujets dont presque la moitié a été enterrée dans une enveloppe souple et deux ont bénéficié de cercueils ; les autres tombes étaient trop mal conservées pour pouvoir discuter des pratiques funéraires. Deux sépultures multiples ont livré l'une vingt-et-un, l'autre vingt-six individus inhumés en pleine terre, certains ayant été enveloppés dans un linceul ou un vêtement.

Ces tombes particulières ont pu être rattachées à une crise de mortalité. Les restes osseux ne présentaient pas de lésions consécutives à un épisode violent, c'est pourquoi nous

9. Sous la responsabilité de P. Kuchler.

avons là aussi privilégié l'hypothèse d'une mort par épidémie, associée ou non à une famine. Les données démographiques, historiques et médicales que nous avons pu regrouper nous permettent de suspecter une dysenterie, une fièvre typhoïde, une grippe ou une suette.



Fig. 3 - Sépulture 158 - Hospice Sainte-Catherine à Verdun (P. Kuchler)

Le cimetière de l'établissement des Hospitaliers de saint Jean de Jérusalem à Epinal

La première mention de la présence de cet ordre hospitalier et militaire à Epinal est attestée en 1194 par un texte de l'évêque de Metz, mais la présence de bâtiments associés à une fonction hospitalière n'est suggérée qu'à partir de 1204 (Masquillier et al., 2004). L'hôpital était situé en bordure de la ville et était *a priori* plutôt destiné à accueillir les personnes extérieures. Il apparaît toujours dans des textes de l'époque moderne où l'on trouve également des références au cimetière, évoqué en 1498, clairement mentionné en 1716. L'établissement perdit de son importance à la période moderne et fut supplanté par les autres hôpitaux de la ville. La chapelle persista jusqu'au début du XIX^e siècle. Elle n'apparaît plus sur les plans après 1818.

Le site a été fouillé au printemps 2000¹⁰ en préalable à l'aménagement d'un rond-point. Des vestiges de la chapelle et des bâtiments voisins ainsi qu'une partie du cimetière ont été mis au jour. Deux périodes d'inhumation ont été définies, pour un total de onze sépultures individuelles et trois sépultures multiples fouillées (une quatrième a été repérée mais n'a pu être dégagée faute de temps). Contrairement aux sites précédents, des contenants rigides ont pu être reconnus pour la majorité des tombes individuelles étudiées. Les sujets inhumés dans les sépultures multiples ont au contraire été placés directement en terre. Ces tombes traduisent là encore une surmortalité et l'absence de lésions osseuses imputables à un traumatisme permet d'argumenter l'hypothèse d'une crise de mortalité par épidémie. Le faible nombre d'individus ne nous autorise pas en revanche à aller plus loin dans notre réflexion.

Gestion et topographie funéraires

Localisation des espaces funéraires des établissements hospitaliers

L'hôtel-Dieu le Comte à Troyes est le seul hôpital étudié ici à ne pas avoir bénéficié d'un cimetière qui lui était propre, mais seulement d'un espace réservé dans le cimetière de deux paroisses de la ville. L'étude du site permet de mettre en évidence une sectorisation bien

10. Par A. Masquillier (INRAP GEN).

marquée des sépultures de l'hôtel-Dieu puisque la zone qui leur était réservée était située à une vingtaine de mètres au nord de l'église de l'abbaye Notre-Dame aux Nonnains et à l'ouest des sépultures paroissiales les plus proches. Pour Reims, aucun bâtiment n'a été mis au jour mais les sources écrites nous apprennent que le cimetière faisait partie des possessions de l'établissement et était situé sur le même terrain. À Verdun, le cimetière fouillé a été établi durant un laps de temps assez bref dans des jardins situés contre les bâtiments de l'hôpital. Comme nous l'avons vu auparavant, il était séparé du cimetière paroissial par un mur. Enfin, pour Epinal, les tombes s'organisent autour des vestiges de la chapelle de l'établissement.

Les tombes

a) Les sépultures individuelles

Dans tous les cimetières étudiés, une grande partie des individus a été enterrée la tête à l'ouest et tous l'ont été sur le dos, selon les rites chrétiens. Comme décrit précédemment, la majorité des individus, à l'exception du site d'Epinal, ont été enveloppés dans un tissu de type linceul ou vêtement puis placés dans la tombe, sans contenant rigide de type cercueil ou coffrage. Sur aucun site il n'apparaît d'organisation particulière en fonction des gestes funéraires pratiqués. En revanche, une disposition spécifique selon l'âge et/ou le sexe semble avoir été effective à Reims et à Verdun au contraire de Troyes et Epinal où là encore rien ne paraît déterminé selon ces critères. À Reims nous retrouvons plus de femmes à l'est du cimetière (Fig. 4). Elles pourraient avoir appartenu au personnel, mais dans ce cas n'auraient-elles pas été toutes inhumées au même endroit ?

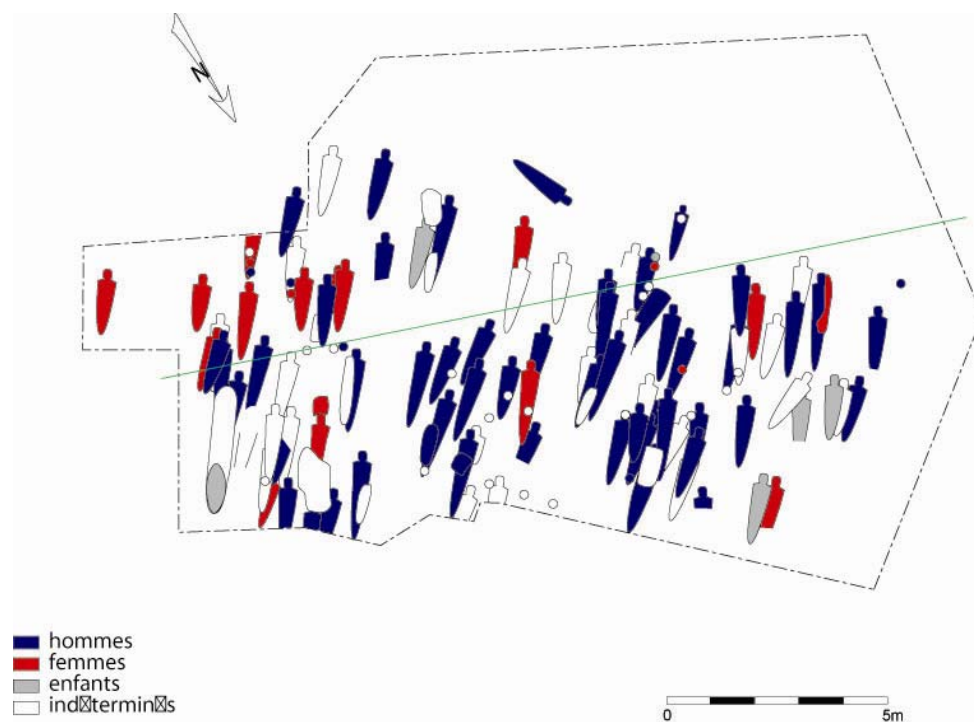


Fig. 4 - Plan de répartition des individus adultes par sexe – Hospice Saint-Ladre à Reims (plan C. Parésys et D. Paya modifié)

C'est l'inverse pour les sujets de moins de 30 ans (jeunes adultes et adolescents) situés plutôt à l'ouest. Nous pouvons même observer une concentration de ces derniers dans un espace situé au nord avec sept individus (pour un total de vingt-cinq) dont les sépultures sont proches, certaines se recoupant.

À Verdun les enfants et les adolescents sont tous regroupés près du mur de clôture, recouvrant pour une importante majorité les grandes fosses. Aucune répartition par sexe ne semble en revanche perceptible, mais le nombre de sujets de sexe inconnu reste important.

L'étude des pathologies a montré la présence de lésions « classiques » fréquentes dans les populations du passé (arthrose, fractures) et plusieurs cas de maladies infectieuses ont été diagnostiqués sur chaque site. Aucun site ne révèle que les individus atteints ont bénéficié d'un secteur spécifique en fonction de leur pathologie.

b) Les sépultures multiples

Les individus victimes de ces crises de mortalité ont été inhumés en pleine terre. Dans certains cas nous avons pu mettre en évidence la présence d'une enveloppe souple ayant entraîné des contraintes au niveau du corps. Un fragment de tissu a même été retrouvé en contact avec la main d'un enfant sur le site de Verdun. Les sujets ont en grande majorité été placés sur le dos, la tête à l'ouest, selon les rites chrétiens. En vue d'un agencement optimal, les sujets les plus jeunes ont souvent été disposés dans les espaces laissés vacants par les plus grands et certains corps ont été placés selon une orientation nord-sud. Cela est notamment le cas dans les grandes fosses du site de Troyes. Cette organisation rigoureuse se retrouve d'un site à l'autre, quelle que soit la maladie responsable de la crise et à plusieurs siècles d'intervalle. L'image souvent véhiculée de corps « jetés » les uns sur les autres n'est pas visible ici (Clavandier, 2004 ; Colardelle, 1998). Dans tous les cas, les tombes multiples mises au jour sont situées au sein de l'espace funéraire de l'établissement hospitalier et ne sont pas exclues par rapport aux tombes individuelles. À Troyes, ces dernières sont à proximité et les recouvrent parfois. C'est également le cas à Verdun, où l'on peut néanmoins noter que les deux plus grandes fosses sont disposées le long du mur de séparation avec le cimetière paroissial, mais c'est également le cas pour la plupart des sépultures individuelles (Fig. 5). En regard de l'utilisation antérieure de ces terrains par l'hospice, des jardins, il est possible d'envisager une perpétuation de cette fonction, les inhumations étant reléguées en limite d'espace.

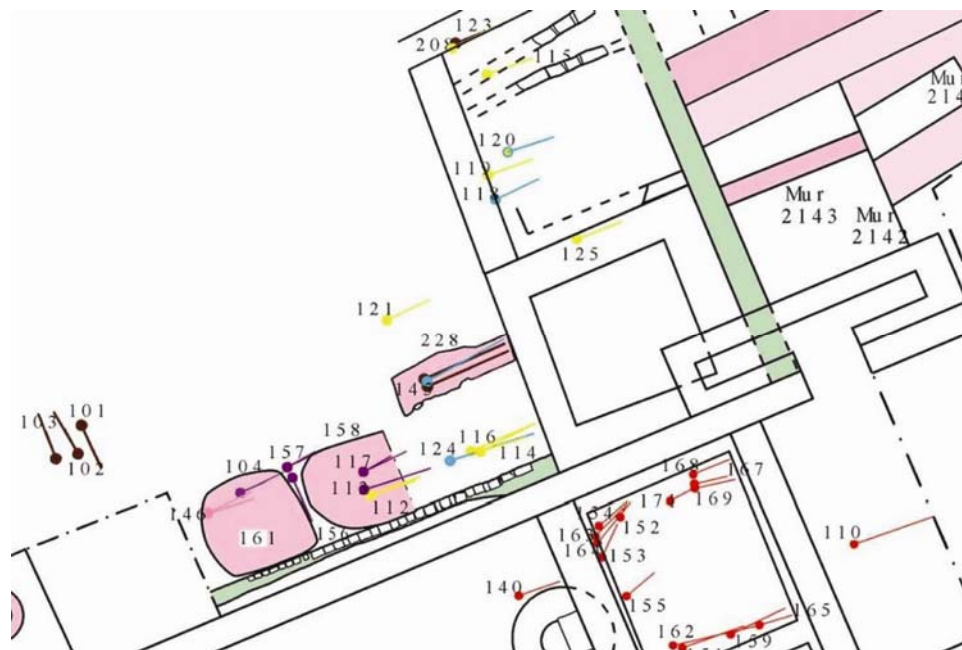


Fig. 5 - Localisation des sépultures multiples 158 et 161
Hospice Sainte-Catherine à Verdun (plan P. Kuchler modifié)

Ces sépultures reflètent donc le non-respect des règlements en vigueur dans la plupart des hôpitaux, d'autant plus que nous disposons pour Troyes et Verdun de textes spécifiant l'interdiction d'accueillir les malades contagieux. Certaines sources écrites nous informent néanmoins de l'obligation faite par la municipalité aux hôpitaux d'accueillir les malades dans des cas exceptionnels (Andreucci, 1864) et nous pouvons imaginer que dans des circonstances exceptionnelles, comme en cas de conflits armés, les règlements ne soient pas respectés. Cela a pu notamment être le cas à Verdun lors de la guerre de Trente Ans.

Les malades hors contexte hospitalier : confrontation à d'autres sites relevant de crises de mortalité

Comme nous l'avons vu précédemment, les hôpitaux n'accueillaient donc pas tous les malades. Leur reconnaissance dans les ensembles funéraires « classiques » s'avère difficile car beaucoup de maladies ne laissent aucune trace sur les ossements. À l'exception des pathologies classiques comme l'arthrose, les fractures ou les lésions dentaires de type carie, peu de maladies « courantes » comme la rougeole, la grippe ou les maladies gastro-intestinales par exemple peuvent être appréhendées à partir de la seule étude macroscopique des os. Certaines maladies infectieuses laissent des traces sur les ossements, comme la tuberculose, mais les études actuelles montrent que seule une fraction des individus touchés développe de telles lésions (Ortner 2003 ; Roberts *et al.* 2005). L'identification d'une crise de mortalité par épidémie va ainsi permettre de repérer des malades ne présentant aucune lésion osseuse et parfois d'émettre des hypothèses quant à l'agent causal de la crise. La détermination de celui-ci permet alors d'enrichir nos connaissances sur l'histoire d'une maladie et sur les réactions qu'elle a pu entraîner dans les populations du passé (*cf.* exemples *infra*).

À Troyes, Verdun et Epinal, les tombes multiples ont été implantées dans l'espace funéraire « normal » de l'établissement hospitalier et les sujets inhumés ont fait l'objet d'un traitement funéraire particulièrement soigné, avec un dépôt des corps sur le dos la tête à l'ouest dans la grande majorité des cas. Des enveloppes souples de type linceul ou vêtement ont parfois pu être reconnues. La comparaison avec d'autres sites relatifs à des crises de mortalité s'avère donc essentielle pour comprendre dans quelle mesure les faits observés dans les cimetières hospitaliers « généralistes » reflètent des coutumes spécifiques au type d'établissement ou seulement spécifiques à l'ensemble des crises de mortalité par épidémie.

Quelques exemples de sites archéologiques de crise de mortalité par épidémie

Plusieurs sites fouillés en Europe ont permis de mettre au jour des sépultures de victimes d'épidémie. Dans plusieurs cas le responsable a pu être soupçonné grâce à des outils démographiques, historiques et médicaux, et reconnu de manière définitive par l'apport d'analyses d'ADN bactérien ou viral. C'est notamment le cas pour plusieurs sites ayant connu la peste. La peste justinienne a ainsi été mise en évidence au Clos des Cordeliers à Sens (Yonne ; V^e-VI^e s.), la Peste Noire à Dreux (Eure-et-Loir ; XIV^e s.) (Castex, 2007b ; Castex and Drancourt, 2005) et à East Smithfield à Londres (Angleterre ; XIV^e s.) (Grainger *et al.*, 2008).

Le site de Sens (Yonne ; V^e-VI^e s.) a été fouillé en 1979 et 1985¹¹ mais ce n'est qu'en 1989 qu'une intervention archéologique¹² a permis la mise au jour de plusieurs structures d'habitat et d'une zone funéraire renfermant entre autres quatre sépultures multiples. Chacune

11. Respectivement par J. Nicolle (archéologue bénévole sénonnais) et G. Depierre (TR Ministère de la Culture).

12. Menée par D. Maranski (archéologue municipal).

de ces tombes était constituée de deux, voire trois niveaux de squelettes. Le premier niveau renfermait systématiquement des individus orientés la tête à l'ouest ; les second et troisième niveaux présentaient des orientations généralement plus variées, soit tête-bêche par rapport au précédent, soit la tête au nord ou au sud. La majorité des sujets avait été placée sur le dos : sur l'ensemble des défunts, seulement trois individus étaient disposés sur le ventre et trois autres sur le côté.

La fouille du cimetière paroissial de Saint-Pierre à Dreux (Eure-et-Loir ; XIV^e s.) a été menée dans le cadre d'un sauvetage urgent par une équipe d'archéologues de la région Centre¹³. Vingt-trois structures funéraires ont été découvertes dont quinze tombes individuelles et huit multiples, près de la limite ouest de l'extension du cimetière. Les sépultures multiples regroupaient entre deux et vingt-deux sujets. Les corps étaient généralement orientés ouest-est, tête à l'ouest. Les plus petits individus avaient été placés dans les espaces laissés vacants par les plus grands et certains corps avaient été disposés tête-bêche.

Le site d'East Smithfield (Angleterre ; XIV^e s.) est particulier car il s'agit de l'un des deux cimetières spécialement créés à Londres à la fin de l'année 1348 ou au début de l'année 1349 pour répondre au grand nombre de décès survenus avec l'arrivée de la Peste Noire dans la ville. Il était situé à l'extérieur des remparts mais très proche de la Tour de Londres. La fouille a été engagée par le Département d'Archéologie du Grand Londres du Musée de Londres (Fig. 6).



Fig. 6 - Vue aérienne du site d'East Smithfield (Grainger *et al.*, 2008)

Plusieurs types de sépultures ont pu être reconnus, avec deux cent soixante-deux tombes individuelles, deux tranchées, l'une de 67m de long, l'autre de 9,50m et une petite fosse. Les sujets ont en grande majorité été inhumés sur le dos, la tête à l'ouest. Des indices de contenant rigides de type coffrage ou cercueil ainsi que des traces d'enveloppe souple ont pu être mis en évidence. Dans les tranchées les individus ont été disposés les uns à côté des autres, sans recouvrement. Après ces tragiques événements, le terrain fut cédé aux Cisterciens qui y construisirent une abbaye et reprirent le cimetière pour leur usage.

Fouillé en 2002¹⁴, le site d'Issoudun (Centre ; XVII^e-XVIII^e s.) a livré dans l'une des zones mises au jour quinze tombes individuelles, une sépulture double et treize fosses contenant entre treize et vingt-deux individus inhumés simultanément, soient deux cent trois

13. P. Dupont et U. Cabezuelo, INRAP RAA.

14. Par P. Blanchard (INRAP Centre Ile-de-France).

sujets (Castex, 2007a, b). Ce secteur du cimetière de la ville est une des limites de son extension car un chemin a pu être retrouvé à proximité (Fig).

En ce qui concerne les sépultures multiples, un rangement optimal a été mis en place lors du dépôt. Les adultes et les adolescents ont été préférentiellement placés en fond de fosse, les corps ont été installés tête-bêche avec comblement des vides par les enfants dans certains cas. Pour l'instant les analyses d'ADN bactérien ou viral n'ont pas permis de conclure sur la nature exacte de l'épidémie ; il est toutefois possible de suspecter qu'elle ait été accompagnée d'une famine car les ossements de nombreux sujets présentent des lésions consécutives à des carences alimentaires.

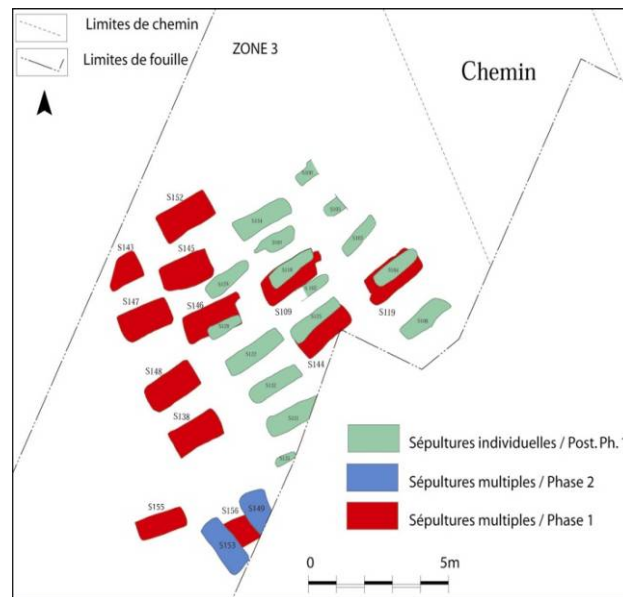


Fig. - Plan de répartition des sépultures sur le site d'Issoudun (P. Blanchard)

Une gestion rigoureuse

Tous ces sites, datés de différentes périodes, présentent donc la particularité d'avoir livré des sépultures multiples. Quelle que soit la chronologie nous pouvons plusieurs constantes dans le traitement des cadavres. La plupart des corps ont été placés sur le dos. Lorsqu'il s'agit de fosses de petite taille, la tête est généralement à l'ouest ; dans le cas de tombes plus importantes, un rangement tête-bêche a été préféré pour que l'espace soit utilisé au maximum. C'est dans cette même optique que l'on retrouve souvent les sujets les plus jeunes dans les espaces laissés vacants par les adultes. On retrouve une gestion très rigoureuse des corps des victimes avec la plupart du temps un respect des rites chrétiens. Le cas d'East Smithfield renvoie cette image poussée au maximum depuis l'achat d'un terrain pour en faire un cimetière jusqu'au creusement de plusieurs centaines de sépultures individuelles ainsi que de deux tranchées en passant par la réalisation de nombreux cercueils et coffres en bois.

À l'exception du site de Sens, daté du haut Moyen-Âge, alors que le cimetière chrétien se met progressivement en place, et d'East Smithfield, spécialement créé pour l'occasion mais néanmoins espace consacré, toutes ces sépultures multiples liées à une épidémie ont pris place dans le cimetière paroissial, donc faisaient partie de l'espace funéraire « normal ». Il est cependant intéressant de souligner que dans chaque cas elles ont été implantées en limite de ce cimetière. Nous ne pouvons cependant pas parler d'un secteur réservé puisque des sépultures individuelles y ont également pris place ultérieurement. Cette relégation des sépultures multiples en bordure du cimetière était peut-être simplement dictée par la nécessité

de bénéficier d'une certaine place pour creuser ces grandes fosses, plutôt que par un souci d'ordre moral ou sanitaire.

Conclusions

Les malades décédés en contexte hospitalier au Moyen-Âge et durant l'époque moderne ont pu bénéficier d'une inhumation au sein d'un espace consacré selon les rites chrétiens (corps déposés sur le dos et tête à l'ouest). Il semblerait que l'utilisation d'enveloppes souples ait été la plus répandue, comme ont pu le décrire les sources textuelles, mais des cercueils et des coffrages ont également pu être reconnus. Il convient néanmoins de rester prudentes en raison des nombreux cas pour lesquels la mauvaise conservation des ossements n'a pas permis la reconnaissance du mode d'inhumation. Si à Reims ou à Verdun les sujets les plus jeunes possédaient un espace plus ou moins réservé, cela n'était pas le cas à Troyes et à Epinal. Cette différence ne semble donc pas pouvoir être reliée à la chronologie. Aucune sectorisation des pathologies rencontrées n'a été mise en évidence (en exceptant les maladies épidémiques), mais beaucoup d'entre elles ne sont pas visibles sur les os. L'unique site pour lequel une distinction a été réalisée selon le genre est Reims, un établissement connu pour être réservé aux hommes. Un nombre plus ou moins important de sujets sont restés de sexe indéterminé sur les autres sites, c'est pourquoi il est difficile de conclure.

Sur trois de ces sites, la présence de sépultures multiples pouvant être reliées à des crises de mortalité par épidémie s'est révélée surprenante étant donné l'interdiction faite aux établissements d'accueillir les malades contagieux, bien qu'en temps de crise des mesures extraordinaires puissent être prises par la municipalité. Ces sépultures n'ont généralement pas été reléguées dans un emplacement particulier de l'espace funéraire mais y sont intégrées, des tombes individuelles ayant été creusées à proximité ou au-dessus. Les données archéologiques issues de ces tombes nous révèlent qu'en contexte épidémique, la communauté des vivants a su faire face de manière rationnelle en gérant au mieux la mise en terre des cadavres et en respectant la plupart du temps les rites chrétiens. La comparaison avec d'autres sites ayant livré de telles structures a montré qu'il n'existait aucune différence dans le traitement des corps à l'intérieur de la tombe, qu'une même organisation particulièrement raisonnée pouvait être observée, quelle que soit la période ou l'aire géographique. L'image d'anarchie souvent véhiculée pourrait dater de la dernière épidémie de peste à Marseille en 1720-1722 pour laquelle plusieurs sites archéologiques ont été mis au jour ont montré une gestion beaucoup plus désorganisée avec des dépôts de corps dans des positions très variées (Signoli, 1998, 2005). Il est cependant difficile pour l'instant de conclure sur cela en raison de la multiplicité des travaux effectués sur les sépultures simultanées : contextes chronologiques et géographiques différents, mais également pics épidémiques différents. L'enrichissement du corpus de sites s'avère nécessaire pour espérer un jour comprendre et mettre en évidence les divers protocoles mis en œuvre par la communauté des vivants pour faire face à un événement de surmortalité.

Bibliographie

- Andreucci O., 1864, *Della carità ospitaliera in Toscana*, Firenze, Federigo Bencini, 498 p.
- Castex D., 2007a, « Identification and Interpretation of Historical Cemeteries Linked to Epidemics », In Raoult D., Drancourt M. (éd.), *Paleomicrobiology: Past Human Infections*, Berlin, Heidelberg, Springer, p. 21-48.
- Castex D., 2007b, « Les anomalies démographiques : clefs d'interprétation des cimetières d'épidémies en archéologie », In Castex D., Cartron I. (éd.), *Epidémies et crises de mortalité du passé. Actes des séminaires année 2005 de la Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine*, Pessac, Ausonius Editions, p. 95-120.
- Castex D., Drancourt M., 2005, « D'un gisement funéraire à la détection d'une crise épidémique, Identité biologique et patrimoine génétique », In Gualde N., Goubert J.-P., Barry S. (éd.), *Epidémies et Sociétés dans le monde occidental XIV^e - XXI^e siècle*. Actes du colloque Epidémies et Sociétés dans le Monde Occidental XIe - XXI^e s., *Revue Sociologie Santé*, n° 22, p. 190-209 (Collection "Les Etudes Hospitalières").
- Clavandier G., 2004, *La mort collective - Pour une sociologie des catastrophes*, Paris, CNRS Editions, n° 255, p. 229-243.
- Colardelle M., 1998, « La mémoire des exclus. Réflexions archéologiques et historiques sur la maladie et la mort épidémique », *Ethnologie française*, vol. 28, n° 1, p. 20-26.
- Duday H., 2005, « L'archéothanatologie », In Dutour O. J., Hublin J., Vandermeersch B. (éd.), *Objets et méthodes en paléanthropologie*, Paris, Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, p. 153-214.
- Duday H., 2006, *Lezioni di Archeotematologia. Archeologia funeraria e antropologia di campo*, Rome, Soprintendenza Archeologica di Roma, Ecole Française de Rome et Ecole Pratique des Hautes Etudes, 230 p.
- Grainger I., Hawkins D., Cowal L., Mikulski R., 2008, *The Black Death cemetery, East Smithfield, London*, London, Museum of London Archaeology Service, 63 p.
- Guignard P., 1853, *Les Anciens statuts de l'Hôtel-Dieu-le-Comte de Troyes*, Troyes, A. Guignard, 115 p.
- Gutton J.-P., 1982, « L'enfermement de l'âge classique (XVII^e-XVIII^e siècles) », In Imbert J. (éd.), *Histoire des hôpitaux*, Toulouse, Privat, p. 161-193.
- Jankrift K.P., 2000, « Vieillir parmi les morts "vivants". La léproserie, hospice pour habitants non lépreux ? » In Tabuteau B. (éd.), *Lépreux et sociabilité du Moyen Âge aux Temps modernes*, Rouen, Publications de l'Université de Rouen, Cahiers du GRHIS, vol. 11, p. 31-37.
- Labande L.-H., 1894, *La Charité à Verdun, histoire des établissements hospitaliers et institutions charitables de cette ville, depuis leur fondation jusqu'en 1789*, Verdun, C. Laurent, 99 p.
- Lallemand L., 1906, *Histoire de la charité, t. 3. Le Moyen Âge (du X^e au XVI^e siècles)*, Paris, Alphonse Picard et fils, 375 p.
- Le Blévec D., 2000, *La part du pauvre. L'assistance dans les pays du Bas-Rhône du XII^e au milieu du XV^e siècle*, Rome, Ecole Française de Rome.
- Le Grand L., 1901, *Statuts d'hôtels-Dieu et de léproseries. Recueil des textes du XII^e au XIV^e siècle*, Paris, Alphonse Picard et fils, 286 p.
- Martin D., 2001, « L'hôpital inhospitalier ou le "grand renfermement" », In Montandon A. (éd.), *Lieux d'hospitalité : hospices, hôpital, hostellerie*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, p. 113-124.
- Masquillier A., Adam F., Cunault M., Defranoux L., 2004, *Rapport Final d'Opération. Epinal (Vosges). Le site des Hospitaliers St-Jean-de-Jérusalem*, Metz, INRAP, 120 p.
- Mollat M., 1982a, « Les premiers hôpitaux (VI^e-XI^e siècles) », In Imbert J. (éd.), *Histoire des hôpitaux*, Toulouse, Privat, p. 13-32.

- Mollat M., 1982b, « Floraison des fondations hospitalières (XII^e-XIII^e siècles) », In Imbert J. (éd.), *Histoire des hôpitaux*, Toulouse, Privat, p. 33-66.
- Ortner D.J., 2003, *Identification of pathological conditions in human skeletal remains*, second éd., San Diego, Elsevier, Academic Press, 645 p.
- Parésys C., Castex D., Richard I., Degobertière S., Roms C., 2008, « Un nouveau cas de sépultures multiples à Troyes, place de la libération (Aube, fin du Moyen Âge) », *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, n° 1-2, p. 125-136.
- Roberts C., Manchester K., 2005, *The archaeology of disease*, Ithaca, Cornell University Press, 338 p.
- Saunier A., 1993, *"Le pauvre malade" dans le cadre hospitalier médiéval. France du Nord, vers 1300-1500*, Paris, Arguments, 278 p.
- Signoli M., 1998, *Etude anthropologique de crises démographiques en contexte épidémique, aspects paléo et biodémographiques de la peste en Provence*, Marseille, Université de la Méditerranée, 341 p.
- Signoli M., 2005, « La peste : aspects épidémiologiques actuels et passé. Comparaison avec d'autres crises démographiques et d'autres sites d'inhumation de pestiférés », In Bizot D. C. B., Reynaud P., Signoli M. (éd.), *La saison d'une peste (Avril-Septembre 1590). Le cimetière des Fédons à Lambesc*, Paris, Editions du CNRS, p. 72-78.
- Vauchez A., 1994, *La spiritualité du Moyen âge occidental, VIII^e-XIII^e siècle*, Paris, Édition du Seuil, 215 p.

Être incinéré et après ? Le rapport des crématises à la sépulture.

Catherine ARMANET

Docteure en géographie diplômée de l'Université Lille 1
catherine.armanet@free.fr

Résumé : L'affiliation à une société crématisse offre l'avantage de pouvoir y déposer un testament olographe qui, jusque dans les années 1980, confirmait avant tout, la volonté d'être incinéré. Aujourd'hui, à l'image des contrats-obsèques, ces documents se sont étoffés, intégrant le détail de la cérémonie et des précisions sur le lieu de sépulture. L'étude des différents modèles de testament proposés par la Fédération Française de Crémation, de même que les statistiques annuelles de destinations des cendres et le recensement des sites cinéraires donnent à voir une conception particulière de la sépulture. Ces deux approches, l'une à l'échelle de l'individu et l'autre au niveau des instances nationales crématises, illustrent une spécificité des partisans de la crémation quant à la sépulture et alimentent la réflexion géographique sur la notion de lieu.

Mots-clés : Crémation, lieux de sépulture cinéraires, crématises, testaments, non-lieu.

Introduction

S'interroger sur les raisons du choix de la crémation comme mode de sépulture est un exercice complexe auquel se sont livrés anthropologues, sociologues, sémiologues, historiens, psychiatres, économistes, juristes ou médecins. Certains d'entre eux ont poussé leur réflexion jusqu'à l'étape ultime, le devenir du corps réduit en cendres et ont abordé la sépulture cinéraire. C'est là que nous les rejoignons pour tenter d'apporter quelques éclaircissements sur les différentes destinations possibles des cendres et la perception de ces lieux.

Notre attention se focalise sur une population particulière, celle des adhérents d'associations crématises dont l'attitude, souvent directe face à la mort et à l'après-mort, contraste avec le silence de la société sur ces sujets. Avec un certain franc-parler, teinté parfois d'humour,¹ ils abordent sans détour la crémation sous ses aspects pratiques voire techniques. Leur discours radical de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle que d'aucuns désignent comme du « prosélytisme peu nuancé aux devises expéditives » (Urbain, 2005, p. 1210) s'est beaucoup adouci. En 2009, on n'admettrait plus de lire : « On vaccine de force, on enterre de force, on exhume de force, on arrivera, il faut l'espérer, à étuver et à crémérer de force et tout le monde y gagnera » (Hofmann, 1931). Même si leur but n'est plus, comme en 1971, « la disparition progressive des cimetières insalubres, inesthétiques souvent et toujours envahissants »², leurs préoccupations environnementales et spatiales demeurent, à l'image de leur devise « Laissons la terre aux vivants ».

On pourrait déduire de leurs idées singulières, des opinions tout aussi originales sur la destination des cendres et émettre avec Valérie Souffron (1999, p. 28) « l'hypothèse d'une spécificité nationale » des crématises. C'est ce fil rouge que nous suivrons tout au long de ce texte en analysant l'expression de leurs dernières volontés via leurs testaments, puis la position des instances crématises au regard de la sépulture et enfin le choix des adhérents quant à leur dernière demeure.

1. En évoquant « la gouaille macabre » de certains, Robert Auzelle (1965, p. 16) pourrait bien faire allusion aux crématises.

2. *La Flamme Purificatrice*, 3^e trimestre 1971, n° 98, p. 1.

Cette étude porte sur l'agglomération lyonnaise et repose sur les testaments crématisés conservés par l'Association Crématisé Rhône et Région de Lyon (A.C.R.R.). En complément, nous avons mené deux enquêtes auprès des adhérents de l'A.C.R.R., l'une en 1996 sur les raisons du choix de leur lieu de sépulture³ et l'autre en 2000 à l'occasion du réaménagement du jardin du souvenir du cimetière de Cusset à Villeurbanne⁴.

Mettre en évidence une éventuelle spécificité des crématisés au regard de la sépulture impose de disposer aussi d'informations sur les « postulants »⁵. Compte tenu du nombre, somme toute minime des crématisés parmi l'ensemble des personnes incinérées, nous considérons que les statistiques annuelles publiées par la Fédération Française de Crémation (F.F.C.) et les registres de crémations du crématorium de Lyon décrivent ces « postulants ».

Les testaments crématisés : l'assurance de la réalisation des dernières volontés

Depuis la légalisation de l'incinération par le décret du 27 avril 1889, les instances crématisées n'ont de cesse d'inciter leurs adhérents à rédiger un testament crématisé afin de prévenir toute confusion après leur décès et avant tout, comme son nom l'indique, afin d'assurer leur crémation. L'interdiction de l'Église catholique ayant été levée et les réticences sociales ou familiales vis-à-vis de ce mode de sépulture ayant largement faibli, ce document est désormais une sage précaution pour éviter soucis et hésitations aux proches. Il traduit aussi de la part du rédacteur la prise de conscience de son devenir post-mortem et sa possibilité d'agir sur celui-ci. Face à l'inexorabilité de la mort, le futur défunt conserve une certaine emprise en décidant d'ores et déjà à quoi elle donnera lieu (funérailles et sépulture).

La consultation des testaments crématisés est l'une des seules façons de connaître l'avis définitif des futurs incinérés. La rédaction de ce document, dans le calme et l'intimité, est une démarche réfléchie exprimant une décision ferme. La structure formelle et le dessein grave du texte, s'ils restreignent quelque peu l'imagination et l'originalité, contribuent à donner du poids à cet écrit, que nous analysons dans sa forme, puis sur le fond, après en avoir présenté les auteurs.

Leurs auteurs : une majorité de femmes et de sexagénaires

En 2000, au moment où nous étudions les testaments, l'A.C.R.R. compte 1673 adhérents dont moins d'un tiers (29,3 %) ont rédigé un testament. Ce petit groupe présente la particularité de rassembler des personnes plus jeunes (en moyenne 65 ans, contre 73 ans pour l'ensemble des adhérents). Une directrice d'école est la plus ancienne adhérente, parmi les rédacteurs de testaments. Elle a rejoint l'association en 1954. Les derniers auteurs sont un couple dont l'homme est aussi directeur d'école à la retraite. Cette coïncidence permet de mettre l'accent sur la présence significative du monde enseignant : une personne sur huit dont l'activité professionnelle est connue⁶ s'en réclame. Quant aux autres, ce sont principalement des employés (41,1 % contre 29,3 % des actifs français en 2002), ce qui confirme l'image que se donnaient déjà les adhérents de « L'incinération » lyonnaise, par la voix de leur président Henry Gorjus lors de l'assemblée générale reconstitutive le 1^{er} juin 1924 : « Nous qui sommes

3. Enquête par questionnaire auprès de 45 adhérents de l'A.C.R.R. réalisée lors de la visite du crématorium et du parc-cimetière communautaire de Bron (69).

4. Enquête par questionnaire auprès de 31 adhérents de l'A.C.R.R. pour connaître leurs attentes quant au jardin du souvenir.

5. C'est ainsi que Valérie Souffron nomme les personnes favorables à la crémation qui ne sont pas adhérentes d'une association.

6. Compte tenu de leur âge, une majorité de rédacteurs se présente comme retraités.

de cette classe moyenne ». Ils tenaient à se différencier de « la classe aisée » peu favorable alors, pour des raisons religieuses, à l'incinération.

À ce propos, et sans préjuger de leur conviction, l'indication éventuelle d'une cérémonie religieuse dans le testament conduit à repérer 36 % des auteurs comme catholiques et 1 % comme protestants. Douze pour-cent n'indiquent aucune appartenance précise en formulant simplement le souhait d'une cérémonie religieuse. À l'inverse, 26 % demandent des funérailles civiles, 23 % refusent toute cérémonie, religieuse ou non. Une minorité revendique son appartenance aux Rose-Croix ou aux Témoins de Jéhovah.⁷

Reflétant directement la composition démographique de l'A.C.R.R., les femmes sont majoritaires parmi les auteurs de testaments (57,2 %).

Parmi les 669 rédacteurs, 491 sont à jour de leur cotisation au moment de l'étude et 178 sont d'anciens adhérents décédés, radiés, démissionnaires ou mutés dans d'autres associations. Dans tous les cas, leur testament ou une copie de celui-ci est conservé à l'A.C.R.R. et ce, depuis les années 1970 ce qui offre un large corpus de documents calqués sur différents modèles.

Les différents modèles de testaments : l'apparition progressive de la mention du lieu de sépulture

Sans imposer de texte précis, la loi donne une valeur légale au testament et permet à toute personne majeure ou mineure émancipée de tester et de charger une ou plusieurs personnes de la réalisation de ses volontés (art. 3 de la loi du 15 novembre 1887 sur la liberté des funérailles). Le testament crématisiste n'est toutefois pas une obligation légale. À défaut, l'avis d'une personne ayant qualité pour pourvoir aux funérailles suffit.

Contrairement aux contrats obsèques souscrits auprès d'entreprises commerciales, les testaments crématisistes ont, pour vocation première, de garantir la crémation du rédacteur. Le texte ne fait référence à aucun bien, à aucune transmission de patrimoine, au mieux règle-t-il simplement le détail des funérailles.

Il suit les règles du testament olographe : rédigé sur papier libre, il doit être daté et signé de la main de la personne. Les dates et chiffres sont indiqués en toutes lettres. Aucune rature, tache ou surcharge n'est admise. La plupart des testaments analysés (92,2 %) se conforme à ces indications légales.

Le testament crématisiste olographe peut être remis à toute personne de confiance désignée comme exécuteur testamentaire, ici, et en dernier recours, le président de l'association crématisiste.

Au total, nous recueillons 705 testaments de 669 auteurs différents⁸, tous adhérents de l'A.C.R.R., l'une des plus anciennes sociétés crématisistes de France, fondatrice, en 1930, avec celle de Paris et de Strasbourg, de la Fédération Nationale des Sociétés Françaises de Crémation, ancêtre de la F.F.C.

L'ancien testament : la stricte garantie d'être incinéré

Depuis la fin du XIX^e siècle, des modèles de testaments sont proposés à l'attention des crématisistes. Il en est ainsi à Lyon où, dès la fondation de la société « L'Incinération », en 1911, est prévu dans les statuts (art. 3) un modèle de testament :

« *Après ma mort, mon corps devra être incinéré dans le monument crématoire de Lyon, et je charge M.M... (noms, prénoms, qualités, domicile) de faire mettre à exécution ma volonté* ».

Les plus anciens testaments crématisistes conservés à l'A.C.R.R. sur lesquels nous avons travaillé s'inspirent de cette trame et suivent le modèle suivant :

7. Ces taux sont établis à partir du nombre de testaments évoquant la cérémonie.

8. 636 personnes ont rédigé un testament, 30 personnes deux et 3 personnes, trois.

« *Je soussigné...* (prénom, nom, nom de jeune fille, profession, date et lieu de naissance),
domicilié... (indiquer le lieu), *déclare vouloir qu'après ma mort, mon corps soit incinéré.*

*Je charge (ma femme, mon époux, mes enfants...) ou à défaut le Président de l'Association
Crématisse Rhône et Région à laquelle j'adhère, d'assurer l'exécution de ma volonté, par lui-même ou par délégation
donnée à un membre de la société, et ce, à titre d'exécuteur testamentaire spécial.*

A..(indiquer le lieu où la déclaration a été signée) le... (en toutes lettres)

Signature ».

Hormis de légers ajustements légaux, le fond de ce testament n'est guère modifié entre 1911 et le milieu des années 1980. Il exprime un but unique, la crémation et ne donne qu'une seule information, l'identité de la personne en charge des funérailles. Il est vrai que jusqu'en 1963, l'Église catholique interdisait la crémation et que ce mode de sépulture soulevait souvent la réprobation sociale sinon la stupéfaction familiale. Il était alors primordial pour les crématisse de garantir la concrétisation de leurs dernières volontés.

Parmi les 705 testaments étudiés, 269 (38,2 %) sont écrits selon cet ancien modèle. La majorité de leurs auteurs (58,7 %) se conforment strictement au texte-type, court et simple. Les autres, à l'étroit dans cette enveloppe trop ajustée, prennent la liberté d'ajouter des informations complémentaires dans le texte et/ou en post-scriptum.

Du fait du fort développement de l'incinération depuis le milieu de la décennie 1970, les responsables crématisse en sont venus à compléter ce premier modèle de testament en intégrant une liste de considérations pratiques.

Les nouveaux modèles : le lieu de sépulture entre autres indications sur les funérailles

Le désir d'être incinéré figure toujours logiquement en tête du document mais suit maintenant une description détaillée du cérémonial. Ainsi, en 1985 puis en 1998, la F.F.C. publie un modèle unique afin d'harmoniser les informations communiquées par chaque association auprès desquelles les adhérents déposent leur testament et invite à décrire :

- le type de cercueil choisi y compris l'aménagement intérieur,
 - la cérémonie (absence, civile, religieuse),
 - les fleurs (couleurs, naturelles, artificielles),
 - l'insertion dans la presse,
 - les discours,
 - le lieu de la cérémonie (paroisse, temple, crématorium),
 - la cérémonie en présence du cercueil ou de l'urne,
 - les personnes présentes,
 - les musiques (extraits à diffuser en précisant le support),
 - la destination des cendres (columbarium, caveau de famille, lieu de dispersion),
- ainsi que les modalités de financement et tout autre détail évitant des confusions ou des hésitations.

Enfin, le testament est signé et daté après la mention « *Fait, écrit et signé de ma main en toute lucidité et en possession de toutes mes facultés. A... le... (en lettres) »*

Les plus récents testaments crématisse analysés sont rédigés sur ce modèle. Ils contiennent un nombre plus important d'informations que les anciens (9,5 en moyenne hormis le désir d'être incinéré contre 1,8 pour les premiers). Ce texte-type n'est pas suivi à la lettre : il est davantage perçu comme une liste de propositions, une invitation à envisager toutes les possibilités.

Nous avons recueilli 278 testaments de cette nouvelle version, soit 39,4 % de l'ensemble.

Les testaments particuliers : l'expression d'une liberté

En plus de ces deux principaux modèles de testaments (l'ancien, plus simple et le nouveau, plus complet), des adhérents ont rédigé des testaments très personnels qui sont classés dans une troisième catégorie. On en recense 158 (22,4 %) rassemblant en moyenne quatre informations, soit deux fois plus que les anciens et deux fois moins que les nouveaux. Curieusement, alors que l'on aurait pu considérer leur rédaction comme exhaustive et réfléchie puisque affranchie de tout modèle, ils sont terminés par un post-scriptum dans 16 % des cas.

Le classement d'un document dans tel ou tel modèle relève de notre propre jugement. Un testament est considéré rédigé à partir de l'ancien ou du nouveau modèle selon qu'il reprend leur structure quand bien même il ajouterait certaines informations (principalement par rapport à la forme ancienne) ou en omettrait (par rapport à la forme nouvelle). Ce classement permet de marquer la différence entre l'ancien modèle qui ne fait aucune allusion au lieu de sépulture des cendres, contrairement au nouveau et parfois aux textes plus personnels.

S'écarter des modèles suggérés est pour les adhérents une façon de marquer leur indépendance vis-à-vis de l'institution crématisante dont nous allons voir qu'elle adopte des positions singulières sur la destination des cendres.

Le rapport des instances crématisantes à la sépulture

Très actifs sur le terrain de la légalisation de la crémation, avant même la parution de la loi de 1887, les crématisants sont demeurés, tout au long du XX^e siècle, attentifs aux libertés relatives aux funérailles. Ils ont fait entendre leur voix pour l'allègement des contraintes administratives qui entouraient l'autorisation d'incinération et ont obtenu la modification des conditions de transport des urnes. Ils se sont investis dans la construction et la gestion de crématoriums (Orange, La Balme de Sillingy⁹). Ils ont largement relayé l'acceptation de l'Église catholique dès 1963, ne se sont pas ménagés pour parvenir à l'autorisation de disperser les cendres. Toutefois, ils ont conservé une vision partielle et partielle des sépultures cinéraires.

Les testaments crématisants en regard des contrats-obsèques et autres testaments : un traitement du lieu de sépulture différent

La forme des testaments crématisants telle qu'elle vient d'être décrite est riche d'informations sur le rapport des crématisants à la sépulture. La raison d'être de ces documents est l'assurance d'être incinéré : la désignation du lieu de sépulture apparaît comme une information secondaire.

En 1998, au moment où la F.F.C. publie une mise à jour de la teneur des testaments, elle classe les informations selon leur degré d'importance. Cette répartition en dit long sur la valeur accordée à la sépulture. En premier lieu, sont désignées comme indispensables dans le testament, l'identité du défunt, sa volonté d'être incinéré, la date et la signature. Dans une forme un peu plus large, peuvent être inclus l'identité des personnes chargées de l'exécution de ces volontés et les lieux de dépôt du testament. Enfin, parmi les sept dernières informations, jugées seulement « souhaitables » figure, en cinquième position, la destination des cendres. À ce titre, le lieu de sépulture apparaît tout juste plus « souhaitable » que l'indication des modalités de financement et les éventuelles modifications ou révocations du testament. Sa mention est considérée moins pertinente que celle du lieu de crémation, du

9. Ce crématorium est le seul aujourd'hui créé et géré par les crématisants en France.

détail de la cérémonie, du rituel et même des dispositions telles que l’avis de presse, le choix du cercueil et des capitons.

Cette position des instances crématisistes est d’autant plus curieuse que, dans le même temps, les entreprises commerciales accordent un intérêt particulier au devenir des cendres. Ainsi, le questionnaire préalable à l’établissement d’un contrat obsèques par les Pompes Funèbres Générales demande aux intéressés d’indiquer le devenir de leur dépouille en des termes très détaillés :

« - Souhaitez-vous être inhumé(e) ?	Oui	Non
Si oui, savez-vous dans quelle commune ?		
- Possédez-vous une sépulture de famille dans cette même commune ?	Oui	Non
Si oui, s’agit-il d’un caveau ?	Oui	Non
- Souhaitez-vous être incinéré(e) ?	Oui	Non
Si oui, souhaitez-vous que l’urne soit :		
placée dans un columbarium	Oui	Non
déposée dans une sépulture de famille	Oui	Non
remise à la famille		
	Oui	Non
Souhaitez-vous que vos cendres soient dispersées ?	Oui	Non ».

Quant à l’Association Française d’Information Funéraire (A.F.I.F.), elle met en ligne un modèle de testament entièrement consacré à la destination des cendres :

« Ceci est mon testament crématisiste.

Ce testament est écrit de ma main à (adresse complète du lieu où celui-ci est écrit).

Je soussigné(e) (prénom, nom, date et lieu de naissance) demeurant (adresse complète), déclare vouloir être crématisé après mon décès.

Toute personne en possession de ce testament a pouvoir à en vérifier la bonne exécution, sauf présentation d’un autre testament établi postérieurement.

Je désire

Que mon urne soit :

- conservée au domicile de Monsieur ou Madame (prénom, nom, né(e) le... à...), si cette personne l’accepte. En cas de refus, la destinée de mon urne sera choisie par la (les) personne(s) habilitée(s) à organiser mes obsèques.

- mise dans le columbarium du cimetière de la ville de... .

- inhumée dans le caveau funéraire (nom du concessionnaire, numéro de la concession, cimetière de la ville de...).

- scellée sur le monument funéraire (nom du concessionnaire, numéro de la concession, cimetière de la ville de...).

- immergée dans (rivière, fleuve ou mer) au lieu-dit :

Que mes cendres puissent être :

- dispersées dans le Jardin du Souvenir proche du crématorium.

- réparties entre les membres de la famille, mélangées aux cendres de tout autre défunt.

- dispersées sur le sol (dénomination de l’endroit -attention : sauf voies publiques et jardins publics).

- immergées dans (rivière, fleuve ou mer) au lieu-dit :

Fait à ..., le (jour, mois, année).

Signature ». ¹⁰

Ces deux inventaires détaillés des destinations possibles des cendres contrastent avec le classement énoncé par la F.F.C. Les responsables crématisistes considèrent-ils comme accessoire la sépulture ? Veulent-ils laisser l'entière liberté à leurs adhérents ? Tentent-ils d'éviter une surenchère commerciale ? S'ils ne manquent pas de rappeler à chaque assemblée générale « l'importance du testament crématisiste », il faut reconnaître que dans bien des cas, c'est pour insister sur le choix du *mode* de sépulture et non sur le lieu.

L'intérêt ou l'indifférence des instances crématisistes vis à vis des sépultures cinéraires se lit également dans les statistiques de destination des cendres qu'elles publient.

Les statistiques sur la destination des cendres publiées par la F.F.C. : une reconstruction partisane de la réalité

Les statistiques annuelles publiées par la Société de Propagation de l'Incinération de Paris dans son bulletin, *La Flamme Purificatrice*, entre 1947 et 1972, puis par la F.F.C. dans *La Flamme* entre 1972 et 1994, et enfin dans le numéro de juillet de sa revue *Transition* depuis 1995 ont un indéniable mérite : celui de fournir la seule image nationale de la destination des cendres, crématorium par crématorium et ce depuis 1889, puisque ces publications ont régulièrement retracé l'historique de la pratique crématisiste depuis ses débuts. Ce n'est pas tant l'importance relative des différentes destinations qui retient aujourd'hui notre attention que la construction de cette statistique et ce qu'elle traduit de la vision crématisiste de la sépulture, réduite à cinq catégories définies comme suit :

- .A- Cendres remises aux familles ou aux sociétés de pompes funèbres,
- .B- Cendres déposées aux columbariums ou aux jardins d'urnes
- .C- Cendres dispersées au jardin du souvenir (ou, depuis 1998, sur l'« espace de dispersion »)
- .D- Cendres dispersées dans la nature ou dans des lieux divers
- .E- Cendres dispersées en mer (catégorie éteinte depuis 1996).

Les rédacteurs de *Transition*, fidèles à leur logique de présentation, font en sorte que ces rubriques, pré-définies et non remises en cause, contiennent le plus justement possible les diverses destinations. En amont, les responsables de crématorium, en prise directe avec la réalité, leur transmettent ces informations, classant les cendres selon leur destination réelle au sortir du crématorium, les répartissant minutieusement dans des rubriques dont la dénomination et le nombre leur sont propres. Au final, ces deux logiques produisent des résultats contradictoires. À Châlons-en-Champagne, par exemple, les gestionnaires du crématorium comptabilisent, en 1995 et 1996, les urnes déposées dans des concessions d'inhumation (de corps) sous la destination « cimetière ». Cette dénomination est absente de la liste de la F.F.C., aussi, celle-ci les indique-t-elle parmi les cendres déposées au columbarium ou au jardin d'urnes alors que ces deux équipements n'existaient pas avant le 1^{er} juillet 2000 dans cette ville ! En omettant la rubrique « cendres déposées dans des concessions d'inhumation de corps », les crématisistes oublient purement et simplement d'envisager que certaines personnes incinérées peuvent souhaiter que leur urne soit déposée dans un caveau ou une concession de famille, même si ces lieux sont traditionnellement ceux des personnes inhumées.

Par ailleurs, cette classification, qui est forcément généralisante, fait abstraction des particularismes locaux. L'inhumation des cendres au pied des rosiers, comme cela se pratique

10. Association Française d'Information Funéraire, *Modèle de testament crématisiste*, Consulté le 27.06.2001. Disponible à l'adresse <http://www.afif.asso.fr>. À cette même adresse, le 25.03.2009, ce texte n'est plus en vigueur. Il est remplacé par un autre modèle, conforme aux dernières évolutions législatives.

à Lyon, ne trouve pas d'équivalent dans les cinq catégories. Ces cendres ne sont pas dispersées et ne peuvent donc être comptées parmi celles répandues au jardin du souvenir. De plus, le rosier ne s'apparente pas non plus au jardin d'urnes puisque dans ce dernier l'urne est inhumée et non pas uniquement les cendres. L'oubli, voire la négation de ces destinations comme sépulture cinéraire, grève considérablement la crédibilité des résultats présentés.¹¹

Principalement préoccupés par le développement des lieux de sépulture strictement réservés aux cendres, les responsables crématisistes donnent à voir une image tronquée de la réalité des destinations. Toutefois, ils confirment un certain intérêt pour les sépultures cinéraires en organisant leur recensement national.

Le recensement des sites cinéraires

Au cours du XX^e siècle, paraissent, dans les revues crématisistes, des inventaires de sites cinéraires. Longtemps, les columbariums sont demeurés les seules sépultures de cendres. Ce n'est qu'en 1937 que le premier jardin d'urnes de France, celui de Lyon, est aménagé sur l'initiative des dirigeants locaux de « L'Incinération », qui avaient été « éblouis » par les « bois à urnes » et les « jardins d'urnes » visités à Prague, l'année précédente, lors du premier congrès international de crémation.

Jusque dans les années 1970, le recensement des sites cinéraires reste une opération assez simple, compte tenu de leur rareté. En 1972, parmi les sept villes dotées d'un crématorium, seules cinq ont un columbarium : Paris (22000 cases), Rouen (450 cases), Marseille (1280 cases), Lyon (728 cases) et Toulouse (100 cases). En 1975, la F.F.C., sous le crayon de Jean Simond¹², dessine une première carte de France des sépultures cinéraires. L'image produite est tronquée : les jardins d'urnes, considérés comme « n'exigeant aucun aménagement », sont délibérément omis. Or, ces espaces destinés à l'inhumation des urnes nécessitent le dessin d'allées, sinon d'alignement, la délimitation de superficies concédées et sont ainsi sujets à des agencements indispensables. À lui seul, le titre de la carte est éloquent : « L'équipement crématisiste » et non pas cinéraire. Les jardins d'urnes ou cavurnes, bien qu'exclusivement destinés aux cendres, ne trouvent pas grâce aux yeux des crématisistes comme sépultures dignes de ce qualificatif. À l'inverse, quatre jardins du souvenir sont mentionnés alors qu'en 1975, la dispersion des cendres n'est pas encore légale en France. Cela préfigure le statut particulier du jardin du souvenir pour les crématisistes. Leur vision parcellaire des sépultures, précédemment mise au jour par les statistiques, est confirmée.

Pourtant l'action des instances crématisistes en faveur de la création d'espaces cinéraires n'est pas contestable. La F.F.C. a joué un grand rôle dans l'avancée significative des libertés relatives à la sépulture. Dès 1972, elle dépose auprès des ministres de la Santé et de l'Intérieur une demande de légalisation de la dispersion des cendres, soit dans des « Jardins du Souvenir » ou « du moins des carrés spécialement réservés dans les cimetières à la dispersion »,¹³ soit en terrain particulier et éventuellement en mer ou en pleine nature. Ce sera chose légale, en 1976, par la parution de deux décrets, l'un en mai¹⁴ et l'autre en août¹⁵ autorisant respectivement la dispersion des cendres, la création des jardins du souvenir dans l'enceinte des cimetières et la conservation des cendres au domicile de particuliers ou leur dispersion dans la nature.

11. L'estimation de la fiabilité de ces statistiques a pu être en partie mise à jour grâce aux explications concernant leur construction fournies par la F.F.C. et par deux études personnelles, l'une dans les registres de crémations du crématorium de la Guillotière de Lyon et l'autre auprès de 82 gestionnaires de crématorium en 2000.

12. Président-fondateur de la société crématisiste d'Annemasse et Secrétaire Général de la Fédération Nationale des Sociétés Françaises de Crémation (ancien nom de la F.F.C.)

13. *La Flamme Purificatrice*, 2^e trimestre 1972, n°101, p. 5.

14. Décret n°76-435 du 18 mai 1976.

15. Décret n°76-812 du 20 août 1976.

Depuis une vingtaine d'années, le nombre de crémations a fortement augmenté, de même que les équipements (crématoriums et sépultures). Leur diffusion spatiale est telle que de toutes petites communes rurales ont désormais un columbarium, quelques cavurnes, un espace de dispersion. Nombre de ces sites voient le jour, là encore, grâce à l'action des crématisistes qui s'impliquent directement dans leur création ou leur entretien, soutenant « au nom d'un principe d'égalité »¹⁶ l'aménagement de ces « équipements cinéraires de proximité »¹⁷. Cette multiplication des sites cinéraires rend désormais leur recensement aussi complexe que nécessaire, d'autant plus qu'on ne dispose que d'estimations sur leur nombre : une commune sur dix en posséderait, en 2002. Cette même année, la F.F.C. se lance donc dans une colossale entreprise de recensement, avec le concours, sur le terrain, des associations crématisistes invitées à transmettre un questionnaire à chaque mairie de leur secteur pour comptabiliser les équipements cinéraires existants ou en projet. À la fin de l'année 2002, seul un tiers des associations avaient retourné à la F.F.C. les résultats de leur région. En septembre 2007, cet inventaire était toujours en cours. En mars 2009, les informations obtenues n'ont pas été exploitées (le seront-elles un jour ?) et aucune conclusion définitive à l'échelle nationale n'est connue. Les premières estimations font toutefois état « de très importantes différences d'équipement selon les régions », comme le confirme le secrétaire général de la F.F.C. qui conclut : « ce n'est pas une surprise ».¹⁸ La surprise vient plutôt de la lecture du questionnaire adressé aux communes : une fois encore, il est regrettable de constater que les responsables crématisistes n'ont pas jugé opportun, en organisant un recensement d'une telle ampleur, de s'assurer de la présence de sépultures autres que les columbariums et les espaces de dispersion. Pas plus qu'en 1975, les jardins d'urnes ne sont mentionnés, de même que des aménagements plus paysagers comme les massifs de rosiers de Lyon. Cette étrange indifférence des crématisistes face à certaines destinations de cendres, pourtant spécifiques et avérées, traduirait de leur part une sorte d'échelle de valeur des sépultures cinéraires que l'on pourrait décrypter ainsi. Première sépulture cinéraire : le jardin du souvenir ou l'espace de dispersion. C'est le premier lieu qu'ils proposent dans le questionnaire de recensement de 2002. Ils le dessinent sur la carte de 1975 avant même sa légalisation et lui attribuent sa propre rubrique dans l'édition annuelle des statistiques. Viennent ensuite les columbariums également scrupuleusement dessinés en 1975 et recensés en 2002. On attendrait enfin les cavurnes, qui partagent avec les columbariums l'une des cinq catégories des statistiques. Mais le fait que les cavurnes ne soient pas différenciés des columbariums, qu'ils ne figurent ni sur la carte de 1975 ni dans le questionnaire de 2002, les présente comme des lieux de sépulture cinéraire niés, des *non-lieux* aux yeux des responsables crématisistes. Les rosiers connaissent le même sort : oubliés, passés sous silence, « absents ».

Ce rejet des instances crématisistes est d'autant plus ambigu qu'elles se disent attentives au « statut et [au] devenir des cendres »¹⁹, qu'elles dénoncent le développement des espaces cinéraires privés et notamment des « jardins de mémoire » dont le but est, selon elles, la recherche de profit. Par ces démarches citoyennes, les crématisistes réaffirment leur attachement à la liberté et au respect de la personne humaine. Fidèles à leur devise « Laissons la terre aux vivants », ils font aussi en sorte que l'espace octroyé aux morts soit des plus égalitaires et des plus accessibles.

Si les instances crématisistes peuvent influencer la perception des lieux de sépulture, ne serait-ce qu'en diffusant les informations que l'on vient d'analyser ou en proposant des modèles de testaments crématisistes, les adhérents conservent leur libre-arbitre et peuvent faire preuve d'une autre perception de la sépulture cinéraire que leurs dirigeants. C'est ce que nous allons examiner dans le troisième et dernier point.

16. *Transition*, juillet 2002, n° 31, p. 10.

17. *Transition*, juillet 2002, n° 31, p.6.

18. Extrait d'un courrier reçu du secrétaire général de la Fédération Française de Crémation, 26 décembre 2002.

19. *Transition. La vie des associations*, octobre 2002, n° 32, p. 9.

Les lieux de sépulture des adhérents²⁰

Par leur démarche assumée et militante en faveur de l'incinération, les adhérents des associations crématisistes se distinguent du reste de la population. Investis dans le déroulement de leurs obsèques, ils en prévoient le règlement via la mutuelle des associations crématisistes (MUTAC) et l'ordonnancement par la rédaction d'un testament. Ces engagements se traduisent-ils aussi dans le choix d'une sépulture particulière ?

Une indifférence de façade vis-à-vis de la sépulture

« L'incinération présente (...) des avantages multiples : plus de tombe avec des obligations inutiles et sans but »²¹ Les crématisistes furent longtemps familiers de ces constatations implacables qu'ils étayaient en expliquant, soit que la mort est définitive et par conséquent le lieu de sépulture n'abritant que des cadavres en décomposition devient insignifiant, soit que la mort est un passage vers une vie éternelle et que, dans ce cas, pleurer sur une tombe est inutile. Ce discours de distanciation, diffusé par la revue de la F.F.C., paraît adopté par un tiers des rédacteurs qui ne font pas cas de leur sépulture dans leur testament. Plus jeunes que la moyenne (60 contre 65 ans) et plus souvent masculines (35 % d'hommes contre 32 % de femmes), ces personnes ont aussi rédigé des testaments plus courts : ils contiennent en moyenne deux informations (contre 7 dans les testaments mentionnant la destination des cendres) et obéissent pour la majeure partie d'entre eux (81 %) à l'ancien modèle qui ne propose, hormis la volonté de crémation, qu'une seule indication, l'identité de l'exécuteur testamentaire. Jusque-là, il est possible de conclure que cette indifférence vis-à-vis de la sépulture n'est peut-être qu'induite par la reproduction du texte-type. Il en va tout à fait autrement des adhérents qui s'inspirent du nouveau modèle de testament et de ceux qui le rédigent selon leur propre logique et qui, donc, sont totalement libres d'exprimer leur désir quant à leur sépulture. Il est difficile de considérer alors l'absence de mention de destination des cendres comme un oubli, alors que ces personnes ont souvent détaillé leurs funérailles à l'extrême. Mais qu'est-ce alors : un acte manqué, le signe d'une profonde indifférence, la preuve d'une situation déjà réglée (achat par avance de concession), le report de la décision sur des personnes proches ou tout simplement une indécision paralysante ? Si l'on en croit les adhérents interrogés en 1996, choisir sa dernière demeure n'est pas chose aisée. Cela résulte, comme la décision d'être incinéré, d'un processus de maturation, de nombreux facteurs entrant en ligne de compte : attachement territorial, aspects pratiques et économiques, sentiments familiaux mais aussi répulsion pour certains lieux. Quoi qu'il en soit, il est étonnant de constater qu'un tiers des auteurs de testaments qui ont déjà pris de nombreuses décisions lourdes de conséquences (être incinéré, adhérer à une association crématisiste, envisager leurs funérailles en détail, rédiger un testament à ce sujet), ne concluent pas cette procédure logique par le choix de leur sépulture. Peut-être considèrent-ils avoir fait l'essentiel du chemin et ne trouvent-ils pas d'intérêt à choisir un lieu ? C'est ce qui transparaît dans 33 testaments où seule est indiquée la volonté de dispersion des cendres, sans désignation d'un lieu quelconque. On lit simplement : « *cendres dispersées* » ou « *les cendres seront confiées à l'un de nos enfants qui les dispersera selon sa volonté* ». Cette dernière consigne confirme l'hypothèse que ces adhérents laissent à leur entourage la liberté de décider, pensant, sans doute (à tort) leur faciliter la tâche, en ne leur imposant rien, aucun lieu. Dans d'autres cas, l'indifférence vis-à-vis de la sépulture ne traduit pas un rejet du lieu mais davantage le refus d'une certaine forme de fétichisme de la sépulture. L'affirmation de détachement vis-à-vis de sa propre sépulture peut être également commandée soit par le désintérêt supposé des

20. Il faut entendre par sépulture tout lieu de dépôt des cendres que ce soit dans un site cinéraire aménagé à l'intérieur d'un cimetière ou bien dans un lieu plus informel comme une propriété privée ou un site naturel.

21. *La Flamme Purificatrice*, 1^{er} trimestre 1963, n° 64, p. 3.

descendants pour les cimetières (« *je répète que ce lieu m'est indifférent du fait que la jeune génération ne s'y intéresse pas* »), soit par une conception philosophique ou religieuse (« *le lieu a, pour moi, peu d'importance* », « *à bien y réfléchir, peu importe, seule compte l'âme* »). Étourderie, acte manqué, délégation à des tiers et détachement délibéré : l'indifférence des crématistes à la sépulture est difficile à qualifier. On perçoit cependant que ce détachement est souvent feint et/ou objectivé et que les adhérents véritablement désinvoltes sont moins nombreux qu'on pourrait le penser. En effet, ce déni du lieu de sépulture n'est pas une opinion majoritairement partagée. Nombre de crématistes affirment leur intérêt pour leur dernière demeure, ne serait-ce qu'en complétant la trame laconique de l'ancien modèle de testament pour y ajouter la mention de la sépulture, soit dans le texte lui-même, soit en post-scriptum. C'est l'information la plus fréquemment citée après la désignation de l'exécuteur testamentaire (485 citations contre 652). Elle est présente dans 67,5 % des textes. Par ailleurs, sa place remarquable dans l'ordre de la rédaction atteste de son importance : c'est la première indication du texte ou du post-scriptum, ou cas le plus fréquent, la deuxième immédiatement après l'exécuteur testamentaire.

Outre cette mise en évidence de la sépulture par sa place dans le testament, c'est de loin la première clause qui conduit à l'écriture d'un nouveau texte. « *Il y aura un petit changement au sujet de mes cendres après mon décès ; au lieu de les mettre sur la tombe de notre fille à La Boisse, pourriez-vous les mettre au pied d'un rosier rouge, signe de notre amour* », demande ce couple d'octogénaires dans leur testament, identique l'un à l'autre, daté de 2000.

L'indifférence des adhérents au regard de la sépulture est donc toute relative. Si ce comportement est repérable chez certains, les deux tiers d'entre eux accorde de l'importance au lieu, ce qu'ils expriment par différents moyens : ajout de cette information sur l'ancien modèle de testament, voire en post-scriptum, modification de l'ordre des renseignements, réécriture d'un testament. Les adhérents semblent se démarquer sur ce point de la position doctrinale des instances crématistes, ce qui reste à confirmer s'agissant du lieu choisi.

Une préférence pour la dispersion au jardin du souvenir

À l'échelle nationale, le jardin du souvenir est la deuxième destination après la remise de l'urne aux familles ou aux sociétés de pompes funèbres. Elle concerne 14 % des défunts incinérés en 2007²². La comparaison des différentes sources disponibles (enquêtes, testaments, statistiques, registres) confirme la prédominance du jardin du souvenir comme lieu de sépulture privilégié par les adhérents d'associations crématistes : la moitié d'entre eux (entre 44 % et 64 % suivant les sources) évoquent ce lieu contre seulement un quart des défunts de la population générale.

Le choix des crématistes pour le jardin du souvenir obéit à quatre principes qui leur sont chers : l'économie (pas d'achat d'urne, de concession, de monument ni de fleurs), l'écologie (respect de l'environnement, pas d'empreinte spatiale, fusion avec le milieu végétal), la communauté (rassemblement et même mélange de cendres sur un même espace), l'égalité (pas de différenciation des défunts, tous sont logés à la même enseigne quels que soient leur origine, leur statut social, leur âge, leurs croyances).

Si l'altruisme qui conduit à opter pour le jardin du souvenir est avéré, quelques personnes choisissent ce lieu par préférence personnelle, excluant de leurs préoccupations leurs proches, leur imposant un lieu invisible et anonyme, leur enlevant toute possibilité d'entretien, de culte des morts et de regroupement familial. C'est ainsi que nous interprétons

22. La Fédération Française de Crémation comptabilise 141 862 crémations en 2007 en métropole et outre-mer : 104 939 (74 %) urnes n'ont pas de destination finale connue, elles sont remises aux familles ou aux sociétés de pompes funèbres, 12 612 (9 %) sont déposées au columbarium ou au jardin d'urnes et 19 826 crémations (14 %) ont donné lieu à une dispersion sur les espaces de dispersion et 4485 (3 %) dans la nature ou dans des lieux divers.

le testament de cette septuagénaire rédigé en 1983 : « *Je désire que mes cendres soient jetées au hasard dans le cimetière (Je sais que ce geste sera dur à mes enfants mais mon petit-fils ne sera pas perturbé devant une tombe)* ». Elle fait sans doute référence à une expérience pénible de son passé et préjuge qu'elle sera aussi traumatisante pour ses proches mais elle n'a peut-être pas pris conscience que l'absence totale de lieu peut s'avérer tout aussi insupportable. De plus, le caractère impératif et légal du testament renforce et impose le strict respect de ses volontés, sans aménagement possible pour les survivants.

Parfois, le jardin du souvenir est choisi parce qu'il ne nécessite aucun entretien, ni visite et certains crématisés, conscients du fait que leur famille ne se rendra pas au cimetière, acquièrent ainsi la certitude d'avoir, pour longtemps, une sépulture entretenue et fleurie. Le géographe Serge Schmitz (1999, p. 151) confirme cette analyse à propos de la situation à Liège : « La volonté fréquente chez le défunt qui veut être incinéré d'éviter aux proches toutes sortes de charges (entretien de la tombe, paiement de redevances, visites...) explique en bonne partie que la moitié des cendres sont dispersées sur les pelouses jouxtant le crématorium ».

À Genève, cette relation entre les crématisés et le jardin du souvenir est institutionnalisée. Seules les cendres des membres de l'association crématisé genevoise « La Flamme » peuvent être versées dans le caveau collectif de cendres, appelé aussi « Jardin du souvenir ». Non pas que les crématisés aient l'obligation de reposer à cet endroit (ils peuvent opter pour une tombe à la ligne, une case de columbarium en payant cette dernière), mais ce lieu leur est réservé. En général, les membres de La Flamme choisissent ce caveau où leurs cendres sont déposées gratuitement, en reconnaissance des actions de cette société, créée en 1903, en faveur de l'instauration et du développement de la crémation. Le président de la société précise par ailleurs que le dépôt de l'urne dans le caveau de famille est considéré par les crématisés comme un « cas particulier » et « une pratique tout à fait marginale ».²³

En France, l'apparent engouement des crématisés pour le jardin du souvenir est à nuancer. Facilement désigné pour son aspect pratique, économique, voire pour la poésie de sa formulation, le jardin du souvenir est cependant moins choisi quand il peut devenir, ou quand il est une sépulture réelle. Plus qu'un lieu de sépulture, c'est une modalité que les crématisés préfèrent : la dispersion. Nous l'avons vu précédemment à propos de ceux qui indiquent seulement « *cendres dispersées* » sans spécifier de destination. Les rédacteurs de testament sont nombreux à envisager la dispersion de leurs cendres hors du cimetière, à imaginer une sépulture libre dans la nature, au vent, dans l'eau. Un lieu choisi pour ses qualités qui font qu'il n'est pas un lieu à part entière : le flou de ses limites, l'impossibilité de l'appropriation, l'absence d'entretien, l'anonymat. Plus que la population générale, les crématisés tirent parti de la liberté accordée à la sépulture cinéraire et optent pour des lieux extérieurs au cimetière. Leur choix se porte sur des destinations aquatiques, des bois, des champs, des montagnes ou la nature en général. Ces lieux sont parfois désignés de façon très vague (« *La destination de mes cendres sera la mer* », « *Je désire que mes cendres soient jetées au vent* », « *que mes cendres soient dispersées dans la nature de préférence en montagne* »). Mais nombre d'auteurs prennent le soin de décrire précisément l'endroit de la dispersion. Ce fait révèle l'importance du lieu, leur profond attachement à celui-ci, leurs liens avec des proches vivants ou défunts. Il illustre parfois une concertation familiale à propos de ce choix : « *que mes cendres soient répandues dans la forêt de S. (74) où je me suis si souvent promenée avec mes petits-enfants* », « *dispersion des cendres en Saône-et-Loire à D. dans la rivière la D., lieu-dit les B., à l'endroit de l'ancienne passerelle* », « *dispersion des cendres en Saône-et-Loire à B. dans le chemin de la montagne face à la maison où je suis né* », « *Au moment où mes enfants le souhaiteront, ils feront éparpiller mes cendres dans les bois d'A.... autour de la grotte d'A. dans le département de la Côte d'Or* », « *mes cendres seront répandues au pied de la Vierge*

23. Extrait d'un courrier du Président de « La Flamme » reçu le 31 mai 2002.

couronnée sur la montagne de S. Une rose rouge sera effeuillée dessus, une très belle sera laissée au pied de la vierge », « *qu'elles soient jetées à la mer, mes enfants sont d'accord* », « *Pour mes cendres, elles devront être réunies à celles de mon mari qui attendent dans l'urne qui se trouve dans l'entrée de notre appartement et ensemble jetées au vent dans le bois entre le chemin des Violettes et la rue de la gare à F.* ». Le choix du lieu de sépulture est directement lié au vécu de la personne et signale une identité territoriale et/ou un attachement familial particuliers. Il est difficile de penser qu'en prenant des décisions aussi personnelles, les rédacteurs de testament obéissent directement au discours crématisiste officiel qui veut que les morts « géographiquement parlant, ne tiennent pas trop de place »²⁴. Certes, la dispersion des cendres au jardin du souvenir ou dans la nature, éliminant irrémédiablement toute trace, toute marque visible et durable de la présence du défunt répond directement à cette théorie, mais si, au final, doctrine crématisiste et pratique personnelle se rejoignent, c'est par des motivations différentes. Que ce soit dans le jardin du souvenir du cimetière ou à l'extérieur de celui-ci, les trois quarts des crématisistes envisagent la dispersion de leurs cendres, ce qui pourrait amener à conclure qu'ils sont davantage attachés à cette liberté, à cette modalité qu'est la dispersion, plutôt qu'à un lieu : le jardin du souvenir. Dans cette préférence des crématisistes (adhérents comme responsables) pour la dispersion des cendres, dans leur choix d'une sépulture réduite, discrète voire invisible et anonyme, se lit la mise en pratique de leur devise « Laissons la terre aux vivants ». Mais recherchent-ils pour autant une disparition totale et refusent-ils toute sépulture tangible ?

Disparition, conservation ou sublimation

La crémation, cette « forme rapide d'anéantissement » (Auzelle, 1965, p. 114) qui réduit brutalement le corps en cendres, est parfois perçue par les proches comme une seconde mort à laquelle peut succéder une troisième mort, tout aussi définitive : la dispersion des cendres. Il ne reste alors rien du défunt. Jean-Didier Urbain (1978, p. 452), jouant avec les mots, évoque « la société de consommation » et n'a pas de termes assez durs pour qualifier les bouleversements qu'a entraînés la crémation quant à la gestion de la mort et du mort : « mort traquée, chassée, expulsée, exterminée, totalement évacuée, sans lieu ni signe, délocalisée et dématérialisée, désocialisée » pour « des morts sans territoire » (Urbain, 1998 b, p. 43). Certains professionnels du funéraire mettent en garde les familles contre les dangers de ces sépultures, rappelant que la dispersion des cendres dans la nature, non seulement interdit toute possibilité de les récupérer, mais encore empêche la pose d'un monument commémoratif. Vincent de Langlade (1992, p. 6) considère, quant à lui, que le jardin du souvenir devient jardin de l'oubli et Jean-Didier Urbain (1978, p. 453) conclut : « Avec l'incinération, il n'y a plus de tombeau : seulement des cases, des plaques ou rien ».

Si le cadavre n'est plus, si le lieu est absent, invisible, anonyme, comment exprimer le souvenir du mort ? Au cours du XX^e siècle, historiens, sociologues, psychologues, psychiatres affirment de concert que « l'incinération [est] le moyen le plus sûr d'échapper au culte des morts » (Ariès cité par Urbain, 1998 a, p. 274), qui selon eux, « est un culte du souvenir attaché au corps, à l'apparence corporelle » (Ariès, 1975, p. 167). De ce constat, il leur est facile, alors, de conclure que la crémation, détruisant le corps, annihile cette pratique, conclusion à laquelle aboutit logiquement Philippe Ariès : « L'incinération exclut le culte des cimetières et le pèlerinage aux tombeaux » (1975, p. 197). Tout au contraire, les crématisistes veulent inspirer des rites funéraires apaisés. « Nous partisans de la crémation (...) savions que, ressuscitant un mode funéraire également vieux et en lui inspirant une vie nouvelle, plus conforme à l'esprit de nos temps, nous avons préparé les moyens d'enrichir et d'approfondir

24. Fédération Française de Crémation, 1985, p. 80.

le culte des morts ».²⁵ Depuis plus d'un siècle, les crématistes n'ont de cesse d'affirmer que la crémation n'entrave en rien cette pratique, que celle-ci peut perdurer, portant sur « des restes « pacifiés » et quasiment éternels », comme l'analyse Valérie Souffron (1999, p. 165-166). Avec le développement de la crémation et une meilleure connaissance de ce mode de sépulture, l'opinion tranchée de ses adversaires s'est émoussée. Ainsi, Jean-Didier Urbain (1998 a, p. 274-275 et p. 280) revient sur sa position radicale : « La crémation n'abolit pas à tout coup le culte des tombeaux (...). Ce n'est pas la crémation qui est en cause », mais l'usage qui en est fait « et le sens donné à cette pratique au regard du souvenir, de son partage, du droit comme du devoir de mémoire ». Il reconnaît alors que la question du lieu et donc du non-lieu ne se pose que si les cendres sont dispersées. Le non-lieu se définit alors (Armanet, 2003, p. 540) comme le signe de l'absence, du manque. Mais la crémation sait aussi créer des lieux et alors « la pratique conservatoire et son objet changent seulement d'échelle » (Urbain, 1995, p. 114) : l'urne remplace le cercueil et la case de columbarium ou celle du jardin cinéraire, le caveau de famille. Dans le cas où les cendres seraient gardées dans un endroit repéré, elles intègrent la même logique de conservation que les corps. L'ambivalence de la crémation se situe dans cette dialectique conservation/disparition. À l'idéal de conservation, la crémation participe d'une manière paradoxale : dans un premier temps, elle conduit à une destruction brutale du cadavre qui, en l'espace de quelques dizaines de minutes, est réduit en cendres. Mais, dans un deuxième temps, la conservation des cendres peut être infinie, pourvu qu'elles soient rassemblées dans un réceptacle fermé et étanche.

Les crématistes apportent enfin une autre réponse à la disparition du cadavre et du lieu de sépulture et une solution à la question du culte des morts : « L'incinération supprime le pénible et coûteux pèlerinage aux cimetières lointains ; elle ouvre à tous, riches ou pauvres, les cimetières intérieurs » constate Georges Salomon.²⁶ Cela fait écho à une autre maxime crématiste : « Le vrai tombeau des morts est le cœur des vivants ». Œuvre de Tacite, mais attribuée par les crématistes lyonnais à leur partisan et maire, Édouard Herriot, elle est gravée dans la salle des cérémonies du crématorium de la Guillotière de Lyon face à la porte d'entrée. Aujourd'hui encore, les crématistes estiment qu'« il n'est pas nécessaire d'avoir une tombe pour penser à nos chers disparus »²⁷ (propos tenus par la présidente de l'association crématiste de Bonneville-La Roche lors de l'assemblée générale du 24 novembre 2007). Cette sentence nie la nécessité d'une sépulture cinéraire et privilégie le souvenir et l'affection. Si la mémoire l'emporte, créant les cimetières intérieurs, le lieu de sépulture effectif n'est plus rien. On s'affranchit de toute empreinte spatiale. On pénètre dans l'utopie, ce lieu parfait, ce territoire spirituel, ce lieu d'intériorité dans lequel s'évanouissent les contraintes matérielles, disparaissent les localisations géographiques réelles. C'est alors le territoire exclusif de la mémoire et du souvenir. L'existence de la sépulture est intériorisée et ce cimetière intérieur tient lieu de sépulture de cœur.

Conclusion

La crémation, et avant ?

Contrairement à l'inhumation, procédé funéraire dominant et traditionnel, la crémation exige une décision de rupture, impose de faire un choix comme le rappelle Valérie Souffron dès le titre de sa thèse : « Choix de mort, choix de vie. Brûler et non pourrir ». C'était aussi, jusqu'à une période récente, accepter de supporter d'innombrables et tatillonnes précautions légales

25. Extrait du bulletin n° 3 publié en 1932 par l'Incinération, société lyonnaise et régionale de propagande pour l'incinération, p. 15.

26. Ingénieur des Mines, co-fondateur avec le maire du 8^e arrondissement de Paris, Norbert Koechlin-Schwartz, en novembre 1880, de la Société pour la Propagation de la Crémation, première du genre en France.

27. *Transition. Cahier des associations*, avril 2008, n° 54, p. 6.

et administratives. Aujourd'hui, c'est avant tout l'expression d'une liberté. Pour les crématisistes, défenseurs de ce mode de sépulture, le parcours jusqu'à l'incinération est solennellement inauguré par l'adhésion à une association et par la rédaction d'un testament, lequel affirme avant tout le choix de la crémation, précise le déroulement des funérailles et désigne éventuellement le lieu de sépulture des cendres.

La crémation, et après ?

Les instances crématisistes et les adhérents, en leur nom propre, ne répondent pas de la même manière à cette question. Les premières ont une approche partielle et partielle des sépultures, comme en témoignent les modèles de testaments, l'élaboration des statistiques ou le recensement des espaces cinéraires. Seules les sépultures consécutives à une dispersion, et dans une moindre mesure les columbariums, semblent trouver grâce à leurs yeux. Cela illustre directement la devise crématisiste « Laissons la terre aux vivants » et confine la sépulture à une réalité accessoire. Quant aux adhérents, si certains, sensibles à cette vision la partagent et la mettent en action, d'autres s'en détachent en optant pour des cavurnes ou une destination très personnelle et en cela se rapprochent de l'ensemble des postulants.

La crémation, et maintenant ?

Cette étude a été réalisée dans les années 1990 et au début des années 2000 à « l'âge d'or » de la pratique crématisiste : les crématoriums étaient en nombre significatif, les sites cinéraires se multipliaient et surtout le contexte législatif était d'une permissivité absolue. Il n'existait alors qu'une restriction à la sépulture de cendres, leur dispersion sur les voies publiques. À côté de cela, il était possible de les conserver à domicile dans le réceptacle que l'on préférerait (urne traditionnelle ou pied de lampe, coffret à bijoux...), de les partager entre plusieurs personnes, plusieurs lieux, plusieurs contenants, d'en porter quelques grammes en pendentif autour du cou, de les mélanger à d'autres cendres de proches, d'animaux de compagnie, à d'autres matériaux comme de la peinture pour réaliser des tableaux. Il était évidemment autorisé de les disperser librement dans la nature ou dans sa propriété. Mais à l'heure où 27,3% des défunts français sont incinérés, le législateur a pris conscience que cette totale liberté, jusque-là accordée aux familles vis-à-vis des cendres, devait être limitée, sinon encadrée. Le décret du 12 mars 2007 et la loi du 19 décembre 2008 replacent les sépultures de cendres, pour la plupart, dans l'enceinte du « cimetière républicain, communal et laïque » (Batut, 2009), tel qu'il était défini à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle pour accueillir les sépultures de corps. Là où certains lisent la fin d'une dérive, d'autres voient une privation de liberté.

Sigles :

A.C.R.R. Association Crématisiste Rhône et Région
F.F.C. Fédération Française de Crémation

Bibliographie

- Ariès Ph., 1975, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Le Seuil, 242 p.
- Armanet C., 2003, *Du lieu au non-lieu : la sépulture des personnes incinérées. Contribution à une géographie de la crémation*, Thèse de doctorat de géographie, Lille, Université des Sciences et Technologies de Lille 1, 1 001 p.
- Auzelle R., 1965, *Dernières demeures. Conception, composition, réalisation du cimetière contemporain*, Paris, L'imprimerie Mazarine, 461 p.
- Batut M., 2009, « Jean-Pierre Sueur : Enfin ! », *Réson@nce*, [en ligne] : www.resonance-mag.com.
- Beauvis C., Langlade V. de, 1992, *Le columbarium du Père-Lachaise*, Paris, Éditions Vermet, 99 p.
- Fédération Française de Crémation, 1975, *XXVIII^e Congrès National de la Fédération Française de Crémation*, S. l., s. n.
- Fédération Française de Crémation, 1985, *Dossier crémaliste*, Paris, Fédération Française de Crémation, 318 p.
- Fédération Française de Crémation, 1998, « Spécial testament crémaliste », *FFC Info*, avril, n° 5, 6 p.
- Hofmann R., 1931, *Historique de la société lyonnaise et régionale de propagande pour l'incinération des corps* (Document typographié conservé à l'Association Crémaliste Rhône et Région).
- Schmitz S., 1999, « Les transferts post-mortem. Réinterprétation symbolique du lieu d'enterrement dans un contexte de mobilité des populations », *Espaces et Sociétés*, n° 9, p. 143-158.
- Souffron V., 1999, *Choix de mort, choix de vie. Brûler et non pourrir. Pour une socio-anthropologie de la crémation*, Thèse de doctorat de sociologie, Université de Toulouse Le Mirail, Toulouse, 577 p. + 295 p., annexes.
- Urbain J.-D., 1978, *La société de conservation. Étude sémiologique des cimetières d'Occident*, Paris, Payot, 476 p.
- Urbain J.-D., 1995, « La crémation en question », *Thanatologie*, juin, n° 101-102, p. 113-115.
- Urbain J.-D., 1998 a, *L'archipel des morts. Le sentiment de la mort et les dérives de la mémoire dans les cimetières d'Occident*, Paris, Payot et Rivages, 356 p.
- Urbain J.-D., 1998 b, « Mort traquée, mort tracée. Culte des morts, crémation, sida », *Ethnologie française*, vol. XXVIII, n° 1, p. 43-49.
- Urbain J.-D., 2005, « La cendre et la trace. La vogue de la crémation », In Lenoir F. et Tonnac J.-Ph. de, *La mort et l'immortalité*, Paris, Bayard, p. 1207-1216.
- La Flamme Purificatrice*, 1947-1972, Paris, Société de Propagation de l'Incinération. Devient : *La Flamme* (1972), ISSN 1162-2768.
- La Flamme*, 1972-1994, Paris, Fédération Française de Crémation. Suite de : *La Flamme purificatrice* (Paris), ISSN 1166-9209 . Devient : *Transition* (Paris. 1995), ISSN 1261-4629.
- Transition*, 1995-, Paris, Fédération Française de Crémation. Suite de : *La Flamme* (1972), ISSN 1162-2768.

Unité et marges de l'espace cimétériel chrétien au Moyen Âge. Quel traitement pour les corps privés de sépulture chrétienne ? (X^e–XIV^e siècles)

Mathieu VIVAS

Universités de Poitiers (CESCM) et de Bordeaux III
mathieu.vivas@yahoo.fr

Résumé : Au Moyen Âge, l'Église a tenté d'imposer une norme en matière de pratiques funéraires. Cette norme correspond d'un point de vue législatif à l'octroi d'une sépulture chrétienne, c'est-à-dire une inhumation en terre consacrée et l'attribution d'une mémoire liturgique, et d'un point de vue topographique et archéologique à une sépulture au cimetière communautaire. Ainsi, l'Église octroie une sépulture chrétienne aux bons fidèles chrétiens et en prive ceux qu'elle juge indigne d'en recevoir. Toutefois, bien que l'Église stipule qui peut être privé de sépulture chrétienne, elle demeure relativement évasive quant au devenir de ces corps morts. De fait, l'étude de la privation de sépulture chrétienne doit s'opérer conjointement à celle de l'espace cimétériel et du comportement « normé » imposé par la société chrétienne.

Mots-clés : Cimetière communautaire, norme chrétienne, privation de *sepultura ecclesiastica*, gestion spatiale, approche interdisciplinaire.

L'interrogation insérée dans le titre de la présente communication semble ne laisser planer aucun doute sur la réponse attendue, et envisage que l'« exclusion funéraire » est de mise au Moyen Âge. Pourtant, ce préjugé quelque peu catégorique doit être revisité et doit laisser place à la nuance, en considérant qu'il puisse exister une différence entre la théorie et sa mise en pratique.

L'Église, détentrice de l'autorité et du pouvoir, cherche à imposer une norme en matière de pratiques funéraires, qui se solde par la mise en place de structures et d'encadrement précis dévolus seulement aux fidèles chrétiens (Guerrau-Jalabert, 2000, Iogna-Prat, 2006). D'un point de vue législatif, la sépulture chrétienne, nommée dans les textes *sepultura ecclesiastica* ou *christiana*, c'est-à-dire à la fois l'inhumation en terre chrétienne et l'octroi d'une célébration et d'une mémoire liturgique, n'est octroyée qu'aux bons fidèles chrétiens ayant reçu les sacrements. Cette *sepultura ecclesiastica* est donc refusée aux punis, privés de fait de l'accession au Paradis et de la vision béatifique de Dieu lors de la Résurrection (Baschet, 1993, 2006). Hormis cette vision eschatologique de la mort, l'Église reste tout de même relativement muette quant au devenir de ces corps jugés indignes. De plus, si la privation de sépulture semble en théorie bien définie, les sources de la pratique paraissent prouver que la réalité est tout autre (Vivas, 2009a).

D'un point de vue topographique et archéologique, la sépulture chrétienne médiévale se définit par sa position dans un espace funéraire communautaire, c'est-à-dire le cimetière consacré, sous forme d'inhumation individuelle orientée, et contenant un individu disposé en décubitus dorsal (Treffort, 2004). L'étude du traitement des corps privés de *sepultura ecclesiastica* passe donc par une approche de l'espace cimétériel en lui-même, c'est-à-dire la connaissance de sa délimitation topographique, mais aussi par l'étude des pratiques chrétiennes imposées par le dogme, tout comme de l'institution ecclésiale et de ses représentants (Treffort, 2001).

Cette présente communication a donc pour but de s'interroger non seulement sur l'unité du cimetière chrétien ainsi que sur ses marges, en cherchant à comparer théorie et pratique, et en se demandant si, au final, le cimetière chrétien est un espace si délimité et si figé qu'on le

prétend. À la confrontation des textes normatifs et des pratiques, s'adjoint une réflexion sur des sources archéologiques qui permettent, sans pour autant tomber dans l'interprétation historique de cas archéologiques ou dans l'argumentation archéologique de sources écrites, de comprendre, d'une part, « les pratiques de l'espace » cimétériel, pour reprendre les mots de Monique Bourin et Élisabeth Zadora-Rio, en particulier la gestion topographique de son centre et de sa périphérie, mais aussi, d'autre part, de tenter une approche de l'atypisme funéraire (Bourin & Zadora-Rio, 2007, Pecqueur, 2003, 2005).

La norme funéraire chrétienne et l'espace cimétériel

Consécration du cimetière : une « spatialisation du sacré »

C'est dans une conception communautaire que la construction ecclésiale a élaboré une liturgie de consécration des différents espaces chrétiens (Iogna-Prat, 2006, pp. 260-284, Méhu, 2008). La création d'une zone cimétériale passe donc par une volonté normative de créer un lieu purifié, matérialisée par le rituel de consécration présent dans le pontifical, livre de l'évêque (Palazzo, 1999, Treffort, 2004, Lauwers, 2005, chap. IV). Ce rituel d'abord succinct dans le Pontifical romano-germanique du début du X^e siècle, est plus élaboré dans les pontificats du XII^e siècle et encore plus détaillé dans l'ouvrage de Guillaume Durand, à la fin du XIII^e siècle¹. Notons toutefois que le rite de consécration du cimetière semble surtout se généraliser à partir du XII^e siècle (Zadora-Rio, 2000), parce que les liturgistes et certains représentants de l'Église l'envisagent comme indispensable (Lauwers, 2005, p. 157).

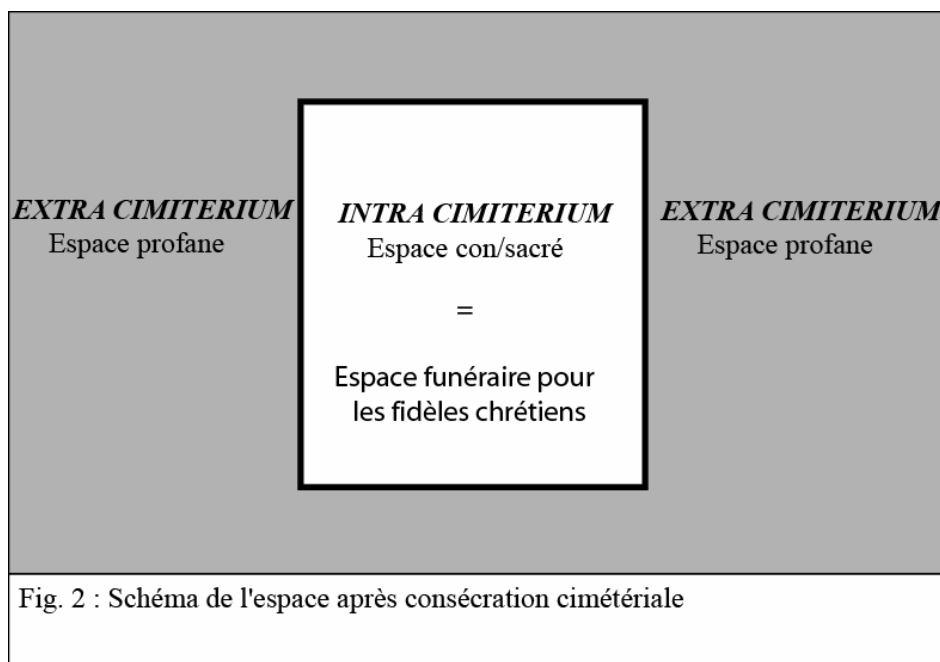
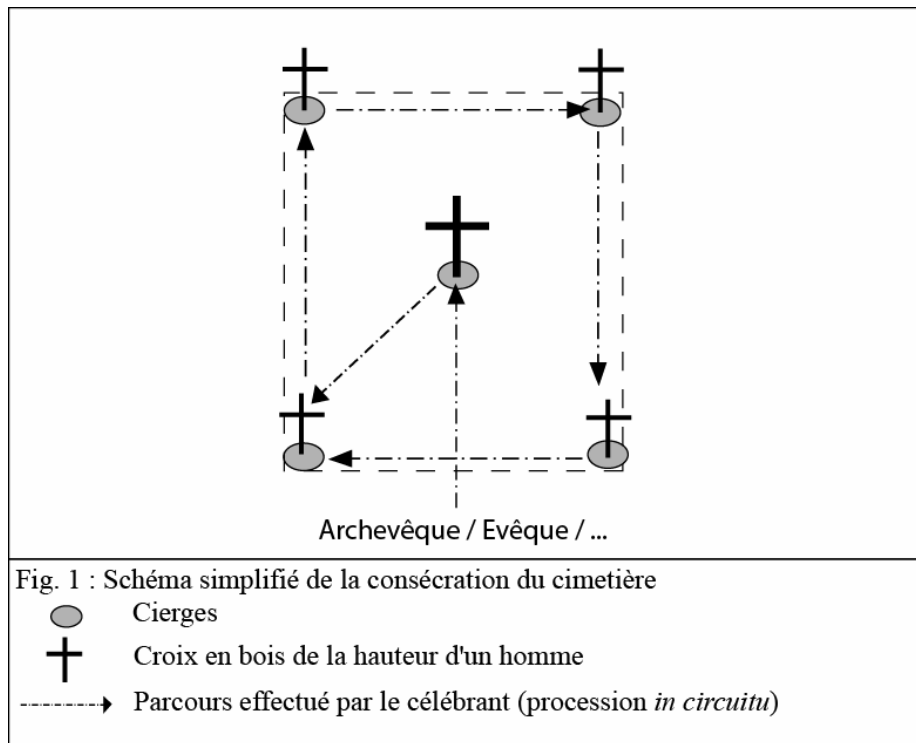
La cérémonie de consécration, en plus d'une purification et d'une sacralisation de l'espace, permet une fixation des limites et une « spatialisation du sacré » (Guerreau, 1996, Devroey & Lauwers, 2007). En effet, ces rituels accordent une extrême importance à la délimitation de l'espace grâce, entre autre, à la matérialisation des points cardinaux. Ainsi, le Pontifical romano-germanique et celui du XII^e siècle stipulent que des cierges doivent être déposés aux quatre coins du cimetière devant lesquels l'évêque doit prononcer des oraisons². Le Pontifical de la fin du XIII^e siècle de Guillaume Durand est plus précis et mentionne que la veille de la cérémonie une croix de la hauteur d'un homme doit être disposé à chaque coin et au centre de l'espace à consacrer, et que le lendemain trois cierges doivent être positionnés devant chacune d'elles³. Tous ces rituels dépeignent les aspersion d'eau bénite ainsi que la procession « *in circuitu* » (Lauwers, 2005, pp. 157-158) (fig. 1). À cet effet, tout l'espace du cimetière est parcouru par le célébrant, purifié et sanctifié, à la fois par les oraisons et les aspersion d'eau bénite, ce qui permet de concevoir qu'il existe une démarcation précise de cet espace. Cette délimitation rigoureuse se retrouve dans certaines exigences d'évêques et

1. Pontifical Romano-germanique du Xe siècle, chap. LIV, Pontifical romain du XII^e siècle, chap. LII (A ou B), Pontifical de la Curie romaine au XIII^e-XIV^e siècle, chap. XXIV, Guillaume Durand, *Pontifical*, II, 5 et *Rationale*, I. I, 5, 1 – 2, et I. I, 8, 26. Pour les éditions des sources voir la bibliographie en fin d'article.

2. Pontifical Romano-Germanique, chap. LIV : *Primitus canantur VII psalmi paenitentiae et in circuitu illuminentur III or candelae* ; Pontifical de la Curie Romaine du XII^e siècle, chap. LII A. : *In benedictione cimiterii primo dicantur septem psalmi poenitentiales et accendantur quatuor candelae in circuitu* , chap. LII B. : [...] *versus ad orientem dicat hanc orationem. [...] versus ad orientem faciat letaniam. [...] Hinc transeat ad contrariam partem cimiterii, cantando antiphonam [...]. Et ibi vertens se ad occasum dicat : Kyrie eleison. [...] transeat ad aliam partem cimiterii, ubi vertens se ad meridiem dicat : Kyrie Eleison. [...] transiens ad contrariam partem cimiterii cantando antiphonam [...] vertat se ad septentrionem et dicat : Kyrie eleison. [...] , transeat ad medium cimiterii, ibique versus ad orientem, finito responsorio, dicat : Kyrie eleison.*

3. Pontifical de Guillaume Durand, I. II, chap. 5 : *Die namque precedenti fiunt in cimiterio benedicendo quinque lignee cruces, alte ad hominis staturam, una in medio que fit altior, alia ad ortum solis, tertia ad occasum, quarta ad septentrionem sive ad aquilonem, quinta ad austrum sive meridem. [...] Postea illuminantur quindecim candelae, tres videlicet ante quamlibet crucem, super aliquod lignum.*

prescriptions synodales, qui attestent de la présence d'une clôture autour du cimetière, enclos que l'on peut parfois restituer pour certains cas archéologiques⁴. L'érection de croix et/ou de murs, au-delà de permettre une matérialisation de l'enclos funéraire par des éléments concrets, permet de marquer visuellement l'espace sacré et d'indiquer qu'il s'agit d'un espace uniquement dévolu à recevoir des sépultures de chrétiens (Zadora-Rio, 1983, Lauwers, 2005, p. 158). Il existe donc bien une différence entre l'intérieur de l'espace consacré, soustrait du monde séculier, et l'extérieur du cimetière, qui reste un espace profane (Lauwers, 2005) (fig. 2).



4. Cf. Statuts synodaux d'Arras – 1280/90, art. 103, Statuts synodaux de Cambrai de Guiard de Laon, art. 157, Statuts synodaux de Tournai, fin XIII^e siècle, art. 3.

Conception du cimetière, normes et pratiques funéraires

Conjointement à l'apparition du rite de consécration du cimetière au X^e siècle, apparaissent les premières mentions de privation de sépulture (Treffort, 1996, p. 142). Ainsi, l'Église, à partir du X^e siècle, et surtout aux XII^e-XIII^e siècles, tend à faire du cimetière un espace consacré réservé aux bons fidèles chrétiens. Toute personne ayant reçu le baptême, sacrement qui marque son insertion au sein de la communauté, peut recevoir une sépulture au cimetière (Guerreau-Jalabert, 1995). De fait, les nouveau-nés morts sans avoir été baptisés n'obtiennent pas cette sépulture, puisque jugés comme n'appartenant pas à la communauté chrétienne⁵. Aussi, à partir du XII^e siècle, les sources normatives, juridiques, liturgiques, stipulent que certains doivent être privés de *sepultura ecclesiastica*⁶. À ce titre, sont abordés, entre autres, le cas des meurtriers, des incendiaires, des infanticides, et des usuriers, tous jugés comme criminels, *ipso facto* excommuniés, privés de sacrements chrétiens et en particulier de sépultures ecclésiastiques (Beaulande, 2004)⁷. Au-delà d'une simple interdiction d'inhumation en terre chrétienne, la privation de sépulture est un réel refus de mémoire, couplée d'une privation d'une célébration liturgique de la mort. En vue de garantir l'unité cimétériale, les autorités ecclésiastiques, mais aussi laïques dans certains cas, définissent donc des actes répréhensibles, et se dotent d'institutions judiciaires aptes à juger ceux qu'ils prennent pour des délinquants, et ainsi les priver de *sepultura ecclesiastica*.

Un récit exemplaire de Thomas de Cantimpré (1201-1270), provenant du *Bonum Universale de Apibus*, ouvrage de prédication, expose bien l'unité et la pureté du cimetière (Lauwers, 1997, p. 221-222, Platelle, 1997, p. 1-56)⁸. Bien que les *exempla* ne soient que des récits historiques ou imaginaires dont se servent les prédicateurs pour illustrer leurs prêches, ils ne peuvent être uniquement pris comme des représentations ni même opposés aux pratiques, car « l'organisation de l'espace est une construction qui renvoie évidemment aux représentations, conscientes ou inconscientes, qu'une société s'en fait » (Bourin & Zadora-Rio, 2007, p. 1). Ainsi, ce chanoine régulier puis frère prêcheur, expose que, lorsqu'il prêchait dans le Brabant, un paysan, alors qu'il se rendait à l'église pour réciter les matines, avait aperçu, de nuit, trois groupes de défunts près d'un cimetière (Colvenerius, 1627, 2,53, 34-35, Berlioz *et al.*, 2001, p. 87, Lauwers, 2005, p. 221-222). Le premier groupe, le plus nombreux et le plus éloigné du cimetière, était composé de misérables nus couverts de plaies et de blessures, et le deuxième, moins important, d'apparence légèrement moins malheureuse, se situait aussi à l'extérieur du cimetière mais plus proche que le premier. Enfin, le dernier groupe, peu dense, composé de gens vêtus de vêtements brillants et aux visages resplendissants, se situait à l'intérieur du cimetière. Bien plus qu'un parallèle entre les trois groupes de défunts et les trois lieux de l'Au-Delà, cet *exemplum* montre bien que le cimetière était conçu comme un espace délimité et ayant « la vertu de *fixer* les morts lorsque ceux-ci l'avaient mérité » comme le souligne Michel Lauwers (Le Goff, 1981, Baschet, 1993, Lauwers, 2005, p. 222). Ce qui est également intéressant à noter, est le fait que cet *exemplum* mentionne clairement que les « mauvais chrétiens » se situent en périphérie du cimetière. Ainsi, on remarque que l'image d'un espace organisé en cercles concentriques domine dans les représentations ecclésiales du Moyen Âge (Devroey & Lauwers, 2007, p. 452). De fait, la construction de l'espace cimétériel s'accompagne de la création d'un espace inclus (*intra*

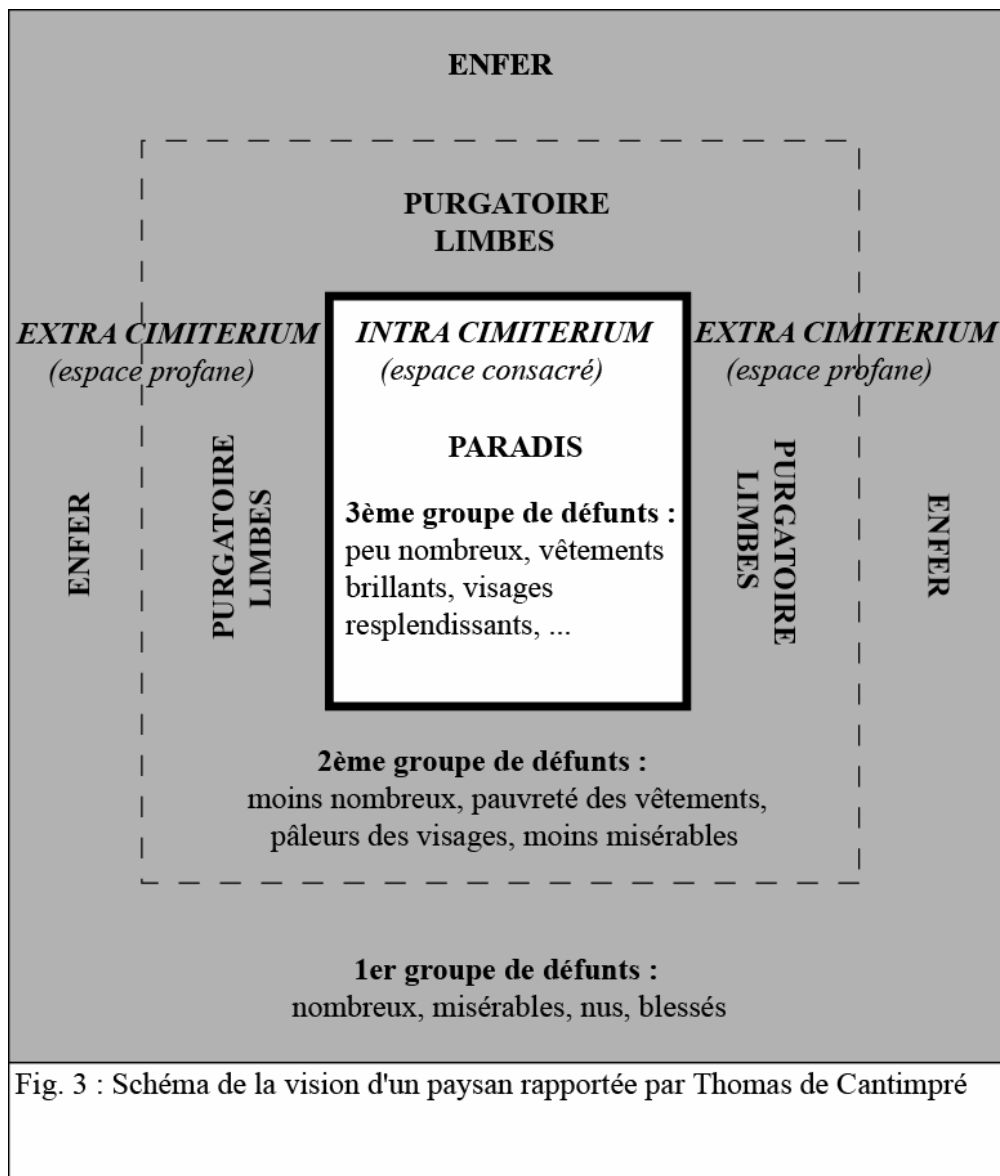
5. Cf. par exemple Gratien, *Decretum*, Pars Tertia, D. 4, c. 35, Jean Beleth, *Summa*, c. 159, Sicard de Crémone, *Mitrale*, l. IX, chap. 50, Guillaume Durand, *Rationale*, l. I, chap. 5.

6. Sicard de Crémone, *Mitrale*, l. IX, chap. 50, col. 429 ; Jean Beleth, *Summa*, c. 159 ; Guillaume Durand, *Rationale*, l. I, chap. 5.

7. La liste est longue mais citons par exemple : concile de Latran II – 1139, c. 18, concile de Clermont – 1130, c. 9, concile de Reims – 1131, c.12, concile de Lyon I – 1245, I, c. 18, statuts synodaux de Bordeaux – 1234, art. 12, statuts synodaux de Poitiers – avant 1280, art. 21, statuts synodaux de Saintes – 1260, art. 40.

8. Voir aussi la base de données *Thesaurus Exemplorum Medii Aevi* (ThEMA) du site Ressources en ligne des *Exempla* de l'EHESS.

cimiterium) et d'une périphérie (*extra cimiterium*) elle-même divisée en espace adjacent au cimetière et espace plus lointain, mais n'ayant pas tous le même statut et dont la mise en place nécessite une limite marquant le passage du centre à la périphérie (fig. 3).



Les privés de *sepultura ecclesiastica* en dehors du cimetière : une allégation ?

Une gestion spécifique des excommuniés ?

L'étude des sources écrites que nous venons d'aborder laisse supposer qu'il existerait une gestion spatiale spécifique pour les privés de *sepultura ecclesiastica*, enterrés alors « sans soin », du moins liturgique, à l'extérieur de l'aire cimétériale. Si tel est le cas, cette gestion spatiale permettrait de s'interroger sur l'existence et le statut de lieux réservés aux « mauvais chrétiens ». Hélas, les sources normatives sont rares et discrètes à ce sujet, tels les canons conciliaires qui ne mentionnent pas véritablement de traitement particulier pour les privés de sépulture chrétienne. Ainsi, les seules mentions intéressantes proviennent de statuts synodaux et de décisions épiscopales, qui, d'une part, sont plus proches d'une réalité des fidèles et

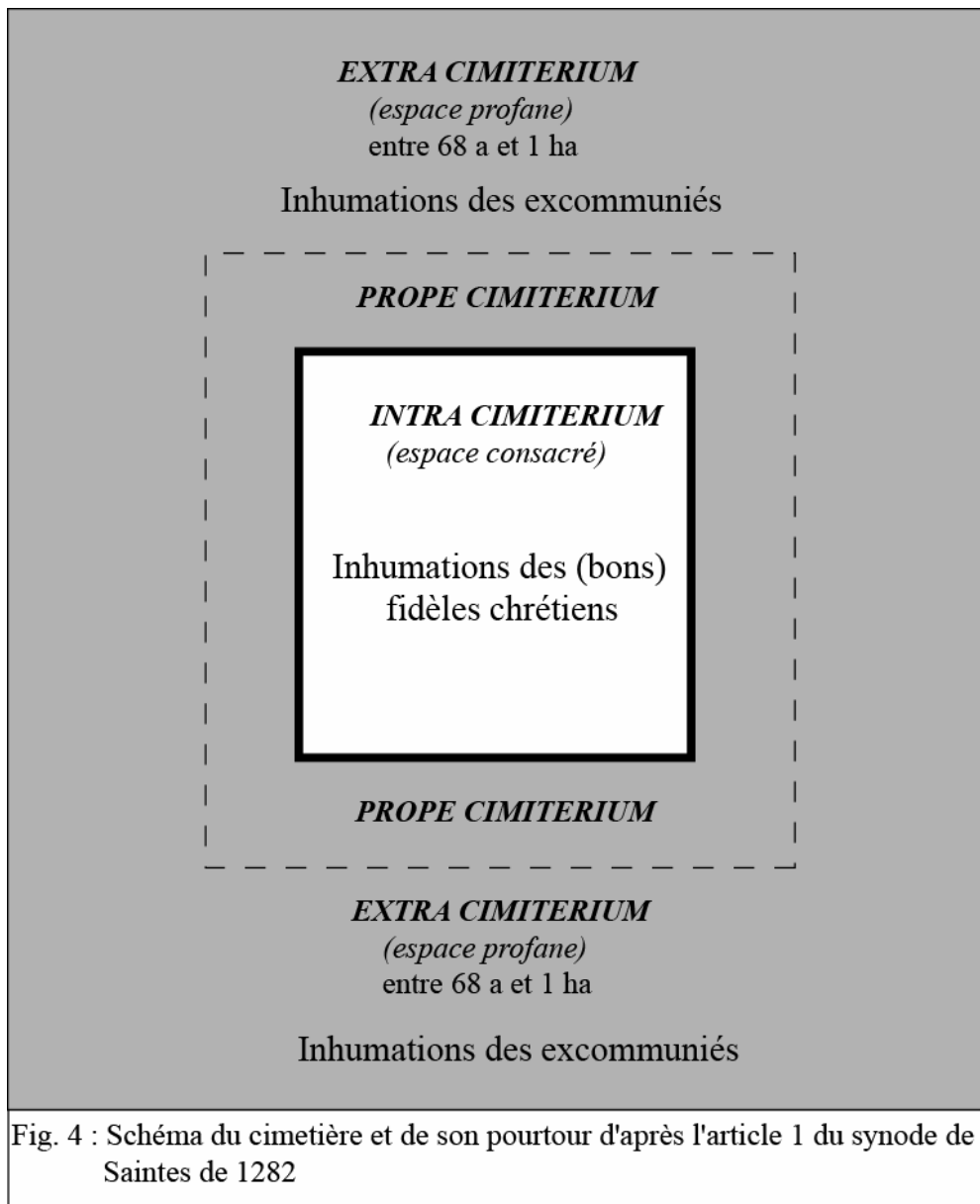
d'autre part témoignent de l'apanage des évêques en matière de contrôle des espaces funéraires. Prenons l'exemple du canon 1 du synode de Saintes daté de Pâques 1282 et publié par Geoffroy de Saint-Brice, évêque entre 1276 et 1283. Dans cet article dédié à la sépulture des excommuniés, l'évêque mentionne que « la corruption a aujourd'hui augmenté dans les diocèses de la Saintonge, étant donné que certains opposants aux principes de l'Église contestent le fait que les cadavres des défunts excommuniés soient privés de sépulture à l'intérieur ou près des cimetières, [et qu'] il devient donc difficile de distinguer les sépultures profanes excommuniées des tombes des fidèles. Par ce décret, nous interdisons que cela se produise sous peine d'excommunication. Nous voulons que les violateurs de cette constitution, sous peine précédemment évoquée, n'ensevelissent pas les corps des excommuniés près des cimetières sacrés, mais dans un espace alentour de deux arpents de terre. En outre, que l'on ne dépose pas deux corps excommuniés ensemble en dehors des limites définies plus haut, afin que l'on ne croit pas de par le nombre qu'il s'agisse d'un cimetière sacré⁹ ». À la lecture de cette prescription, on voit aisément, comme précédemment, que la norme établie par l'Église stipule que les excommuniés doivent être inhumés en dehors du cimetière, mais on remarque surtout que dans la pratique il n'en est rien¹⁰. De plus, on perçoit encore une fois que l'espace est divisé en trois zones concentriques et d'inégale valeur, une première constituée par l'espace consacré en lui-même (*intra cimiterium*), une deuxième adjacente au cimetière et bénéficiant sans doute de sa sacralisation (*prope cimiterium*), et enfin un espace plus éloigné et plus profane que le précédent. Ainsi, l'évêque Geoffroy de Saint-Brice tente d'instaurer une gestion spécifique des excommuniés qui doivent être absolument dissociés de la communauté des morts en recevant une tombe isolée et éloignée des autres (fig. 4). Par ailleurs, cette prescription, à travers la mention du nombre et de l'adjacence des sépultures situées *prope sacra cimiteria*, évoque la perception et la représentation de cet espace par la communauté et insiste bien sûr sur la visibilité des inhumations situées à l'extérieur du cimetière (Vivas, 2009b). Cette prescription synodale nous informe donc sur la topographie du cimetière et bien évidemment sur celle de son pourtour. Par ailleurs, ce canon synodal, au-delà d'une simple constatation d'une mauvaise gestion des corps des excommuniés, évoque qu'il existe une opposition quant à l'application d'un traitement spécifique pour ces derniers. De plus, nous pouvons remarquer que le statut

9. Constitution de Geoffroy de Saint-Brice-Pâques 1282, art. 1 : *De sepulture excommunicatorum. Cum in diocesi Santonensi corruptela inolverit quod cadavera excommunicatorum defunctorum ita prope cimiteria vel intra a quibusdam contemptoribus nervi ecclesiastice discipline intumulantur, ut vix discerni possint sepulture profane excommunicatorum a cui subjacere volumus violatores constitutionis hujus ipso facto, adjicientes sub pena predicta ne excommunicatorum corpora tradantur sepulture prope sacra cimiteria, per spatium duorum terre jugerum circumquaque, nec ultra quam duo corpora excommunicatorum ponantur simul extra metas predictas, ne propter multitudinem credatur ab aliquibus cimiterium sacrum esse.*

De telles décisions se retrouvent dans d'autres prescriptions synodales de la même époque mais aussi plus tardives, comme dans les statuts de Reims – 1330, III, 5, Amiens – 1455, VI, 6, Tournai-1481, V, 5, cités dans Beaulande, 2006, p. 40-41.

10. On retrouve aussi de telles décisions dans le livre synodal de Nîmes – 1252, art. 131b, ainsi que dans celui de Dax – 1283, art. 75 (reprise textuelle du synodal de Nîmes) : *Veruntamen licet signa penitentie precesserant, si non fuerit in infirmitate vel mortis articulo ab aliquo absolutus, non debet ante absolutionem in cimiterio ecclesiastico sepeliri, sed juxta cimiterium poni poterit in aliquo ligneo monumento, vel in terra sepeliri, et postmodum cum debebit absolvi, debet exhumari, et absolvi et in cimiterio ecclesiastico sepeliri. Si vero corpus alicujus excommunicati, in cimiterio ecclesiastico aliquo casu contigerit sepeliri, cum de hoc plene constiterit, incontinenti extumuletur, si ossa excommunicati discerni poterunt ab ossibus fidelium defunctorum ; et quousque cimiterium reconciliatum fuerit aspersione aque per episcopum solempniter benedicta, non sepeliantur in eo corpora defunctorum.* Statuts synodaux de Cambrai – début du XIV^e siècle, art. 158 : *Non sepeliatur excommunicatus per annum sine etc. – Item, statuimus ut nullus sustinens ex culpa excommunicationem per annum et diem latam in ipsum, auctoritate nostra vel quacumque per presbyterum absolvatur in morte non tradatur ecclesiastice sepulture sine nostra licentia speciali, alioquin contre facientes noverint se suspensos.* Cette résolution se retrouve toujours dans le diocèse dans des additions du XIV^e siècle, cf. Beaulande, 2006, p. 278-279.

consacré, normalement octroyé, ne semble pas constituer l'espace funéraire, mais que, bien au contraire, la multitude d'inhumations permet de qualifier un lieu de cimetière. L'étude de cette prescription synodale laisse donc supposer dans un premier temps que le cimetière chrétien médiéval n'est pas si figé ni même fixé dans l'espace et dans le temps que l'on pourrait le penser, puis, dans un second temps, que l'inhumation des excommuniés au sein du cimetière était sans doute une pratique courante, et qu'il n'existait donc pas une pratique funéraire spécifique.



Archéologie, atypisme funéraire et pratiques funéraires singulières/différentielles

Des cas de sépultures situées en marge du cimetière peuvent aussi être appréhendés par l'archéologie. Prenons l'exemple d'une sépulture découverte en 2004 à Bourges (Cher) lors d'une opération archéologique dirigée par Philippe Blanchard, Patrice Georges et Véronique Chollet (Blanchard *et al.*, 2006). Un espace funéraire compris entre deux murs, et occupé entre le X^e ou XI^e et le XV^e siècle, a été mis au jour. Toutes les inhumations fouillées se situent entre les deux murs, hormis la sépulture 301, placée à 50 cm du mur nord,

d'orientation est-ouest, et dont l'analyse au radiocarbone propose une datation entre 1300 et 1423. Ainsi, alors que le cimetière était encore utilisé, l'individu de la sépulture 301 a été consciemment placé à l'extérieur de l'espace sépulcral, position excentrée que devait remarquer la communauté. Toutefois, il reste pour les archéologues et anthropologues de terrain difficile de se prononcer plus amplement sur les causes d'une telle inhumation, qui n'autorise donc qu'à évoquer l'atypisme funéraire. On peut toutefois admettre qu'il existe une volonté de différencier cet individu, en l'isolant des autres pour diverses raisons possibles, ce qui nous permet ainsi d'évoquer une pratique funéraire singulière et différentielle.

Le site de Vilarnau (Pyrénées-Orientales), fouillé par Olivier Passarius entre 1996 et 2002 (Passarius *et al.*, 2008), permet aussi de proposer un autre exemple archéologique de sépultures atypiques. Une église, construite entre le IX^e et le début du XI^e siècle, ainsi qu'un espace funéraire (plus de 860 tombes fouillées), utilisé entre le IX^e et le XV^e siècle, ont été mis au jour. L'installation de l'église précède la première zone funéraire (IX^e – XI^e siècle) située sur le pourtour du bâtiment, avec une densité de tombes plus faible au nord. Bien qu'à partir du milieu du XI^e siècle, on inhume exclusivement au sud et à l'est de l'édifice, apparaît, à environ 40 mètres au nord-est de l'église, un regroupement de 14 sépultures (12 adultes, 2 jeunes adolescents, 1 fœtus) organisées en rangées irrégulières et installées autour et à l'intérieur d'une fosse (US 359). Des datations radiocarbone ont été effectuées sur les sujets 358 et 334, et oscillent entre 998 et 1155 pour l'une et 1164 et 1281 pour l'autre, prouvant ainsi leur contemporanéité avec l'utilisation du cimetière. La position des corps est similaire à celle observée ailleurs dans le cimetière, et l'étude ostéologique n'a révélée aucun indice sur les causes de décès. De plus, les analyses paléogénétiques n'ont pas permis d'étayer l'hypothèse d'un regroupement familial, c'est pourquoi aucun véritable caractère excluant ne peut être appréhendé. Toutefois, deux éléments peuvent retenir l'attention. Le premier est la présence de la sépulture de la seule femme enceinte décédée du site, portant un fœtus proche du terme (US 337) et légèrement excentrée du regroupement (à environ 2 mètres). Suivant la législation canonique et synodale sur les enfants non baptisés, cette mère ne pouvait pas trouver de sépulture au sein du cimetière consacré. Le second est la mention, en 1321, de fourches patibulaires quelque part sur le site. Cette sépulture et cette évocation pourraient par conséquent conforter l'idée d'une zone funéraire pour des « mauvais chrétiens » (Passarius *et al.*, p. 205). L'archéologie et l'anthropologie de terrain ne pouvant cependant pas fournir d'éléments probants sur les motivations à l'origine de ce regroupement, il vaut donc mieux rester prudent et évoquer là encore un traitement singulier.

Réconciliation et exhumation : les témoins d'inhumation d'indésirables au sein du cimetière consacré

Comme nous l'avons déjà vu avec la prescription synodale de Geoffroy de Saint-Brice, certaines sources permettent de comprendre que des personnes, bien que privées de *sepultura ecclesiastica*, se trouvent être inhumées au sein du cimetière consacré. Même s'il ne s'agit que de déduction la plupart du temps, certaines sources s'avèrent être plus directes et évoquent l'exhumation de ces individus. Ainsi, le *Bonum universale de apibus* de Thomas de Cantimpré permet d'aborder la question. L'auteur rapporte qu'à Merchtem, dans le Brabant, un musicien, qui chantait et dansait lors d'une dédicace d'église, était mort frappé par la foudre (Colvenerius, 1627, 2, 57, 4, Platelle, 1997, n° 214, p. 248-249). À ce titre, le prêtre mentionne qu'il ne peut inhumer cet individu au sein du cimetière car la mort l'avait touché lors de « jeux honteux ». Toutefois, face à l'insistance des proches du défunt, le prêtre permet avec « regret cependant », que le musicien soit inhumé dans le cimetière. Mais, « le lendemain matin, on trouva le sépulcre ouvert et le cercueil où il avait été placé vide et rejeté sur le côté. Note donc qu'ils sont bien dignes d'un tel châtement ceux qui par leurs jeux et

leurs chants honteux déshonorent les cimetières et les églises – même si la miséricorde de Dieu ne les punit pas toujours par de semblables accidents »¹¹. Ici, il s’agit bien de Dieu qui manifeste sa désapprobation quant à l’inhumation de ce musicien dans le cimetière consacré. Cet *exemplum* montre donc que le cimetière possède un statut juridique et liturgique, conféré par la consécration, et que tout le monde ne peut être inhumé en son sein, mais aussi que des prêtres peuvent toutefois choisir de passer outre les principes dogmatiques et inhumer un indigne dans l’espace funéraire chrétien.

Les sources liturgiques de la réconciliation et de l’exhumation

Hormis ces récits de prédication, d’autres sources permettent d’aborder le problème de l’inhumation de personnes privées de *sepultura ecclesiastica* au sein du cimetière. Il en va ainsi pour le rite liturgique de réconciliation, prérogative épiscopale, qui octroie de nouveau une pureté originelle au lieu profané par des actes jugés violents (vols, bagarres, homicides, dégradations, etc.). Il s’agit en quelque sorte de la reconsécration d’un espace ou d’un édifice chrétien. Parfois les mentions de réconciliations cimétériales évoquent la contamination par une sépulture jugée indigne, souvent celle d’un excommunié, signifiant au passage qu’un impur pouvait être inhumé par inadvertance ou non au sein de l’espace funéraire. Ainsi, une décrétale de Grégoire IX mentionne que le corps d’un excommunié peut polluer le cimetière, et que le lieu doit être réconcilié par des aspersion d’eau bénite¹². Guillaume Durand expose aussi dans son *Rationale divinorum officiorum*, que la réconciliation d’un cimetière est une cérémonie obligée lorsqu’une sépulture indigne s’y trouve, mais aussi que les os des individus impurs doivent être exhumés¹³. On retrouvait déjà dans une autre décrétale de Grégoire IX une demande d’exhumation des restes osseux des excommuniés, si toutefois ils pouvaient être distingués de ceux des fidèles¹⁴. Au-delà de l’évocation du devenir des corps impurs,

11. Il est à noter que l’on retrouve souvent de telles « histoires » dans les récits exemplaires mais aussi chez Grégoire de Tours, par exemple dans *De Gloria Martyrum*, où le chapitre 89 évoque que le cadavre d’un certain Antonin avait été éjecté de l’église Saint-Vincent dans laquelle il était inhumé, cf. Bordier & Desgrugillers, 2003, p. 148.

12. Cf. Grégoire IX, *Decretales*, 3.39.7 : *Polluitur ecclesia vel coemeterium, si excommunicatus in ea sepelitur. Coemeteria vero, in quibus excommunicatorum corpora sepeliri contingit per suorum violentiam propinquorum, reconcilianda erunt aspersione aquae solenniter benedictae, sicut in dedicationibus ecclesiarum fieri consuevit.*

13. Cf. Guillaume Durand, *Rationale*, I. I, Chap. 6, c. 43 : *Cimiterium quoque in quo paganus vel infidelis aut excommunicatus sepultus est reconciliandum est, ossibus tamen sepulti, si ab ossibus fidelium discerni potuerunt prius inde abiectis.*

14. Cf. Grégoire IX, *Decretales*, 3.28.12 : *Unde, si contingat interdum, quod vel excommunicatorum corpora per violentiam aliquorum, vel alio casu in coemeterio ecclesiastico tumulentur, si ab aliorum corporibus discerni poterunt, exhumari debent et procul ab ecclesiastica sepultura iactari. Quodsi discerni non poterunt, expedire non credimus, ut cum excommunicatorum ossibus corpora extumulentur fidelium, quum, licet non obsit iustis sepultura nulla vel vilis, impiis tamen celebris vel speciosa non prosit.*

Pareillement aux décrétales de Grégoire IX, certaines prescriptions synodales prévoient une exhumation et une réconciliation du cimetière, comme les statuts de Cambrai du XIII^e siècle et du début du XIV^e siècle, mais aussi ceux du groupe de Nîmes, Arles, Béziers, Lodève et Uzès en 1252, ou encore ceux de Dax en 1283. Statuts synodaux de Cambrai – 1238/1248, art. 184, – début du XIV^e siècle, art. 138 : *Quod cimiteria in quibus excommunicati sepulti sunt reconcilientur. Item statuimus quod cimiteria in quibus excommunicatorum corpora sepeliri contigerit per potentiam propinquorum eorundem, vel alias episcopo benedictae, sicut in dedicationibus et reconciliationibus ecclesiarum vel cimiteriorum fieri consuevit.* Synodal de Nîmes – 1252, art. 131b et sa reprise textuelle dans les statuts synodaux de Dax – 1283, art. 75 : *Verumtamen licet signa penitentiae precesserant, si non fuerit in infirmitate vel mortis articulo ab aliquo absolutus, non debet ante absolutionem in cimiterio ecclesiastico sepeliri, sed juxta cimiterium poni poterit in aliquo ligneo monumento, vel in terra sepeliri, et postmodum cum debebit absolvi, debet exhumari, et absolvi et in cimiterio ecclesiastico sepeliri. Si vero corpus alicujus excommunicati, in cimiterio ecclesiastico aliquo casu contigerit sepeliri, cum de hoc plene constiterit, incontinenti extumuletur, si ossa excommunicati*

l'allusion à des ossements et qui plus est à l'impossibilité de les reconnaître dans certains cas, laisse bien sûr envisager une décomposition avancée d'un corps qui aurait dû théoriquement être isolé des autres. Toutefois, bien que les termes employés suggèrent bien l'exhumation des restes polluants qui doivent être enlevés du cimetière, il persiste un silence quant à leur devenir. Il devient donc difficile de savoir si ces restes sont réinhumés à l'extérieur du cimetière ou s'ils bénéficient d'une autre gestion.

Quelques cas concrets

Les registres de comptes de l'archevêché de Bordeaux mentionnent, pour le XIV^e siècle, quelques réconciliations de cimetières souillés par des sépultures d'excommuniés¹⁵. Ainsi, le registre mentionne qu'en 1339, Forthon de Laulan, recteur de l'église d'Origne, était chargé de réconcilier le cimetière paroissial de Budos, souillé par la sépulture de Raimond de Marges qui était pourtant excommunié¹⁶. En 1342, un premier cas est recensé à La Sauve-Majeure, où Raimond Bonelli, prêtre et vicaire perpétuel, ainsi que Gaucelin d'Albaret, prêtre et paroissien de Saint-Pierre de Bordeaux, ont reconnu devoir 8 livres d'amende pour la réconciliation du cimetière qui avait reçu la sépulture du voleur Pierre Mas. Cette même année, un second cas est mentionné à Saint-Romain de Burssans, où Arnaud Goffrandi, prêtre et paroissien de Villegouge, reconnaît devoir 100 sous pour la réconciliation du cimetière paroissial souillé par l'inhumation de l'excommunié Guillaume d'Alodat¹⁷. Ainsi, bien que ces trois hommes soient excommuniés, sans doute conséquence d'une sentence judiciaire, ils ont reçu une sépulture chrétienne. On comprend surtout, comme pour la prescription synodale de Geoffroy de Saint-Brice évoquée plus haut, que l'autorité, ici archiépiscopale, tente de faire appliquer les principes dogmatiques bafoués. On comprend aussi que l'archevêque tente de faire exécuter une décision de privation de sépulture qui avait été prononcée par un tribunal ecclésiastique. Quoiqu'il en soit, rien ne permet de savoir si ces corps ont bien été exhumés et s'ils ont eu une place à l'extérieur du cimetière.

Conclusion

L'étude de la gestion funéraire des corps privés de sépulture chrétienne passe par une approche du cimetière et de sa périphérie en tant qu'élaboration d'un « espace paradigmatique » (Bourin & Zadora-Rio, 2007, p. 40). Ainsi, il faut préciser que la

discerni poterunt ab ossibus fidelium defunctorum ; et quousque cimiterium reconciliatum fuerit aspersione aque per episcopum solemniter benedicta, non sepeliantur in eo corpora defunctorum.

15. A.D. Gironde, série G, dans 8 registres in-4° portant les n° 236 à n°243, publiés dans Drouyn, 1881 et 1882.
16. A.D. Gironde, série G, n°237, f°39 v° : *Die festi beate Luche, evangeliste, anno quo supra, fuit commissum dominum Forthoni de Laulan, rectori ecclesie de Orinhia, ut reconsiliaret cimiterium ecclesie de Budocio pollutum propter inhumationem Ramundi de Margesio, excommunicati, in dicto cimiterio sepulti, receptis ydoneis cautionibus, C s., pro reconsiliacione cimeterii memorati ; de qua quidem obligatione reddite debet certiorare procuratorem generalem dicti domini nostri archiepiscopi per memorialem continentem. Solvit C sol. Burd. X° die augusti anno XL°.* Cf. Drouyn, 1881, p. 35.
17. A.D. Gironde, série G, n° 238, f° 38 v° : *Die XXVIII mensis junii anno XLII, dominus Arnaldus Goffrandi, presbiter, parrochianus de Villagosa, recognovit se debere domino nostro archiepiscopo, pro reconsiliatione simiterii ecclesie Sti-Romani-de-Burssans polluti ex humatione Guillelme d'Alodat, excommunicate, in dicto simiterio sepulte, C s. Cf. Drouyn, 1881, p. 99.*
A.D. Gironde, série G, n° 238, f° 38 r° : *Die XXVII mensis maii anno XLII°, Ramundus Bonelli, presbiter, vicarius perpetuus ecclesiarum Sanctorum-Johannis et Petri-Silve-Majoris, et dominus Gaucelinus de Albaret, presbiter, parrochianus Sancti-Petri Burd., recognoverunt se debere domino nostro archiepiscopo, pro procuracione sibi debita ratione reconsiliationis simiterii dicte ecclesie Sti-Petri-Silve-Majoris ex sepultura Petri Mas, quondam latroni excommunicati, in ipso simiterio sepulti, VIII lib. Cf. Drouyn, 1881, p. 99.*

construction de l'espace funéraire semble surtout répondre d'une préoccupation ecclésiale. En effet, le rite de consécration du cimetière doit être envisagé tel un « processus d'inscription spatiale » du pouvoir de l'Église, dont le souci primordial semble être l'établissement d'une unité communautaire (Devroey & Lauwers, 2007, p. 443). Cette sacralisation du cimetière participe non seulement à un ancrage au sol, grâce aux différentes délimitations, mais aussi à une extension du sacré sous forme d'espaces concentriques (Guerreau, 1996, 1997, Lauwers, 2005, pp. 201-208). Une hiérarchisation de l'espace et de son pourtour s'établit en conséquence : plus on s'éloigne du cimetière dont les limites semblent fixées dans l'espace, moins la sacralité est opératoire. Cette conception spatiale semble donc affirmer que le cimetière est un lieu uniquement dévolu aux fidèles chrétiens. Par ailleurs, la consécration cimétériale par sacralisation du lieu s'opère conjointement à une volonté de structurer les cadres de vie des fidèles chrétiens et de normaliser les pratiques funéraires. De la sorte, l'Église et ses représentants deviennent les créateurs d'un espace qu'ils cherchent à encadrer et à confondre avec l'image d'un corps social uni. Néanmoins, bien que tous les textes ici étudiés soient issus du milieu ecclésiastique, et qu'ils évoquent tous à travers une spatialisation du sacré la tentative de domination de l'Église, ils laissent paradoxalement entrevoir une pluralité des traitements des corps privés de *sepultura ecclesiastica*. De fait, « la construction et l'utilisation d'un espace sont liées à un mode de vie et à des interactions : normalisation, convention, apprentissages, diversité des milieux et des expériences, changements » (Devroey & Lauwers, 2007, p. 437, n. 7). Il se manifeste donc bien un écart entre norme et mise en pratique, ce qui laisse donc envisager dans un premier temps une pluralité des traitements des corps privés de sépulture, et dans un second temps une diversité des conceptions et des représentations de l'espace cimétériel. Il faut par conséquent sans doute considérer que le cimetière chrétien médiéval n'est pas si figé ni même délimité ou fixé dans l'espace au point de générer des mises à l'écart. Les tentatives de contrôle par l'Église et ses représentants prouvent non seulement qu'il existe bel et bien une volonté normative, mais trahissent aussi le non respect des prescriptions ecclésiales. Ainsi, il ne peut exister un seul traitement spécifique des corps privés de *sepultura ecclesiastica*, mais plutôt des traitements singuliers, tributaires de milieux sociaux ainsi que des hommes qui les créent et y évoluent. Par ailleurs, bien que l'archéologie ne puisse souvent fournir des éléments probants sur la privation de *sepultura ecclesiastica*, elle permet toutefois de comprendre qu'il existe une pluralité de pratiques et de gestions funéraires au sein même des cimetières.

Bibliographie

- Albérigo G. (dir.), 1994, *Les conciles œcuméniques*, 3 vol., Paris, Cerf, 2457 p.
- Andrieu M., 1938-1941, *Le Pontifical romain au Moyen Âge*, t. 1. *Le Pontifical romain du XII^e siècle*, t. 2. *Le Pontifical romain de la curie au XIII^e siècle*, t. 3. *Le Pontifical de Guillaume Durand*, t. 4. *Tables alphabétiques*, Cité du Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, 308 p.+588 p.+691 p.+ 446 p. (Studi e Testi 86-88, 99).
- Avril J., 1988, *Les statuts synodaux français du XIII^e siècle*, t. 3. *Les statuts synodaux angevins de la seconde moitié du XIII^e siècle*, Paris, Comité des travaux historiques et scientifiques, 310 p.
- Avril J., 1995, *Les statuts synodaux français du XIII^e siècle*, t. 4. *Les statuts synodaux de l'ancienne province de Reims (Cambrai, Arras, Noyon, Soissons et Tournai)*, Paris, Comité des travaux historiques et scientifiques, 395 p.
- Avril J., 2001, *Les statuts synodaux français du XIII^e siècle*, t. 5. *Les statuts synodaux des anciennes provinces de Bordeaux, Auch, Sens et Rouen (fin du XIII^e siècle)*, Paris, Comité des travaux historiques et scientifiques, 268 p.
- Baschet J., 1993, *Les justices de l'Au-Delà. Les représentations de l'Enfer en France et en Italie (XII^e – XV^e siècle)*, Rome, Ecole Française de Rome, 700 p.

- Baschet J., 2006, « Hors de l'Église point de Salut ! », *L'Histoire*, vol. 305, p. 36-43.
- Beaulande V., 2004, « Excommunication et pratiques eucharistiques à la fin du Moyen Âge en Champagne méridionale », *Revue de l'Histoire de l'Église de France*, t. 90, fasc. 225, p. 411-426.
- Beaulande V., 2006, *Le malheur d'être exclu ? Excommunication, réconciliation et société à la fin du Moyen Âge*, Paris, Publications de la Sorbonne, 383 p.
- Bériou N., Morenzi F. (dir.), 2008, *Prédication et liturgie au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 416 p. (Bibliothèque d'Histoire culturelle du Moyen Âge, t. 5).
- Berlioz J., Polo de Beaulieu M.-A., Collomb P., 2001, *La face cachée de Thomas de Cantimpré. Complément à une traduction française récente du Bonum universale de apibus*, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, t. 68, p. 73-94.
- Blanchard P., Georges P., Chollet A., 2006, *Perception de l'évolution d'un quartier périphérique de Bourges à travers la fouille de la parcelle du 35, rue de Sarrebourg. Rapport final d'opération*, Tours, INRAP CIF, 190 p.
- Bordier H.L., Desgrugillers N. (éd.), 2003, *Grégoire de Tours. Œuvres complètes, t. IV. Le livre des martyrs*, Clermont-Ferrand, Paléo, 251 p.
- Bourin M., Zadora-Rio E., 2007, « Pratiques de l'espace : les apports comparés des données textuelles et archéologiques », *In Construction de l'espace au Moyen Âge. Pratiques et représentations. Actes du 37^e Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public*, Mulhouse, 2-4 juin 2006, Paris, Publications de la Sorbonne, p. 39-55.
- Brémond C., Le Goff J., Schmitt J.-C., 1982, *L'exemplum*, Turnhout, Brepols, 166 p. (Typologie des Sources du Moyen Âge occidental, fasc. 40).
- Colvenerius G. (éd.), 1627, *Thomas de Cantimpré. Bonum universale de Apibus*, Douai.
- Davril A., Thibodeau T. (éd.), 1995-2000, *Guillelmi Duranti Rationale Divinorum Officiorum, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, Turnhout, Brepols, t. 140-142, 601 p. + 621 p. + 470 p.
- Devroey J.-P., Lauwers M., 2007, « L'espace des historiens médiévistes : quelques remarques en guise de conclusion », *In Construction de l'espace au Moyen Âge. Pratiques et représentations. Actes du 37^e Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public* (Mulhouse, 2-4 juin 2006), Paris, Publications de la Sorbonne, p. 435-453.
- Douteil H. (éd.), 1976, *Iohannis Beleh. Summa de Ecclesiasticis Officiis, Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, Turnhout, Brepols, t. 41-41A, t. 11, 304 p., +188 p. + 433 p.
- Drouyn L., 1881-1882, « Comptes de l'archevêché de Bordeaux du XIII^e et du XIV^e siècle », *Archives Historiques du Département de la Gironde*, t. 21-22, 706 p + 885 p.
- Friedberg E., 1959, *Corpus Iuris Canonici, Pars prior : Decretum Magistri Gratiani. Pars secunda : Corpus Iuris Canonici. Decretalium Collectiones*, Graz, Akademische Drucke, 1 468 col., 1 340 col.
- Guerreau A., 1996, « Quelques caractères spécifiques de l'espace féodal européen », *In Blust N., Descimon R., Guerreau A. (dir.), L'État ou le roi. Les fondations de la modernité monarchique en France (XIV^e – XVII^e siècles)*. Actes de la table ronde du 25 mai 1991 tenue à l'École Normale Supérieure à Paris, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, p. 85-101.
- Gouillet M., Lobrichon G., Palazzo É, (trad.), 2004, *Le Pontifical de la curie romaine au XIII^e siècle*, Paris, Cerf, 407 p.
- Guerreau A., 1997, « Le champ sémantique de l'espace dans la *vita* de saint Maieul (Cluny, début du XI^e siècle) », *Le Journal des savants*, p. 363-419.
- Guerreau-Jalabert A., 1995, « Spiritus et caritas. La baptême dans la société médiévale », *In Héritier F., Copet-Rougier E. (dir.), La parenté spirituelle*, Paris, Editions des Archives contemporaines, p. 133-203.

- Guerreau-Jalabert A., 2003, « *L'ecclēsia médiévale, une institution totale* », In Schmitt J.-C., Oexle O. G. (dir.), *Les tendances actuelles de l' Histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Paris, Publications de la Sorbonne, p. 219-226 .
- Iogna-prat D., 2006, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge, (v. 800 – v. 1200)*, Paris, Seuil, 683 p.
- Lauwers M., 1997, « Thomas de Cantimpré », In Vauchez A. (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, Paris, Cerf, t. 2, p. 1 513-1 514.
- Lauwers M., 2005, *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier, 390 p.
- Le Goff J., 1981, *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 509 p.
- Magnou-Nortier É. (éd.), 1997, *Aux sources de la gestion publique. Hommes de Pouvoir. Ressources et lieux de pouvoir (V^e-XIII^e siècles)*. Actes du colloque des 26 et 27 janvier 1997, t. 3, Lille, Presses universitaires de Lille, 314 p.
- Méhu D. (dir.), 2008, *Mises en scène et mémoire de la consécration des églises*, Turnhout, Brepols, 400 p.
- Migne J.-P. (éd.), 1800-1875, « Sicardus Cremonensis. Mitrale seu De officiis ecclesiasticis summa », *Patrologia Latina*, Paris, t. 213, col. 13 – 436.
- Palazzo É., 1999, *Image de l'évêque. Illustration du pontifical au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 380 p.
- Passarius O., Donat R., Catafau A. (dir.), 2006, *Vilarnau. Un village du Moyen Âge en Roussillon*, Trabucaire, 516 p.
- Pecqueur L., 2003, « Des morts chez les vivants. Les inhumations dans les habitats ruraux du haut Moyen Âge en Île-de-France », *Archéologie Médiévale*, t. 33, p. 1-31.
- Pecqueur L., 2005, « Les sépultures dans les habitats du haut Moyen Âge : état de la question », In Arrignon, Cl., Debiès M.-H., Galderisi Cl., Palazzo É., (dir.), *Cinquante années d'études médiévales. A la confluence de nos disciplines*. Actes du colloque organisé à l'occasion du Cinquantenaire du CESCO, Poitiers, 1^{er} – 4 septembre 2003, Turnhout, Brepols, p. 511-517.
- Platelle H., 1997, *Thomas de Cantimpré. Les exemples du livre des abeilles. Une vision médiévale*, Turnhout, Brepols, 383 p.
- Pontal O., 1971, *Les statuts synodaux français du XIII^e siècle, t. 1. Les statuts de Paris et le synodal de l'Ouest*, Paris, Bibliothèque Nationale, 289 p.
- Pontal O., 1983, *Les statuts synodaux français du XIII^e siècle, t. 2. Les statuts de 1230 à 1260*, Paris, Bibliothèque Nationale, 517 p.
- Pontal O., 1995, *Les conciles de la France capétienne jusqu'en 1215*, Paris, Cerf, 539 p.
- Treffort C., 1996, *L'Église carolingienne et la mort*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 216 p.
- Treffort C., 2001, « Consécration de cimetière et contrôle épiscopal des lieux d'inhumations au X^e siècle », In Kaplan M. (dir.), *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Études comparées*, Paris, Publications de la Sorbonne, p. 285-299.
- Treffort C., 2004, « L'interprétation historique des sépultures atypiques. Le cas du haut Moyen Âge », In Baray L. (dir.), *Archéologie des pratiques funéraires. Approches critiques*. Actes de la table ronde de Bibracte des 7-9 juin 2001, Glux-en-Glenne, Bibracte, t. 9, p. 131-140.
- Vogel C., Elze R., 1963-72, *Le Pontifical romano-germanique du X^e siècle*, Cité du Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, 3 vol., 369 p. + 445 p. + 228 p. (Studi e testi 226-227, 269).

Zadora-Rio, 1983, *Les cimetières habités en Anjou aux XI^e et XII^e siècles*. 105^e Congrès National des Sociétés Savantes, Section Archéologie et Histoire de l'Art, Caen, 1980, Paris, p. 319-329.

Zadora-Rio, 2000, « Lieux d'inhumation et espaces consacrés. Le voyage d'Urbain II en France (août 1095 – août 1096) », In Vauchez A. (dir.), *Lieux sacrés. Lieux de culte. Sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Rome, École Française de Rome, p. 197-213.

Les espaces de la mort dans l'œuvre de Jérôme Bosch : des destinées pour l'au-delà

Delphine RABIER

Doctorante en Histoire de l'art. Centre d'Etudes Supérieures de la Renaissance, Tours.
delphine_hida@hotmail.com

Résumé : L'étude des espaces de la mort dans l'œuvre de Jérôme Bosch (vers 1450-1516. Bois-le-Duc), mise en corrélation avec les écrits bibliques et la pensée de la Dévotion moderne, conduit à une réflexion qui touche tant le monde d'ici-bas que celui d'après le trépas. Avec la volonté de rappeler à son spectateur que la mort présente un caractère incertain et qu'il faut s'y préparer toute sa vie par le travail des vertus, le peintre le confronte avec une visée didactique aux quatre fins dernières. En traitant ce sujet, l'artiste a décliné différentes formes d'espaces ayant un rapport direct avec la mort. Nous nous interrogerons ici sur la manière dont le peintre a visualisé par le biais de sa formidable imagination, le lieu où la Mort peut venir chercher le moribond, ainsi que les destinations de l'âme dans l'au-delà.

Mots-clés : Jérôme Bosch, représentations, mort, Jugement dernier, damnation, eschatologie chrétienne.

L'œuvre de Jérôme Bosch, peintre néerlandais de la fin du Moyen Âge, révèle tout un pan de l'iconographie chrétienne liée à la représentation de la mort et à son implication spatiale. À travers ses tableaux, qui témoignent de sa grande connaissance des écrits bibliques et de l'influence du mouvement de la Dévotion moderne, le peintre confronte avec une visée didactique son spectateur aux quatre fins dernières : la mort, le Jugement dernier, le Paradis et l'Enfer. En traitant ce sujet l'artiste a décliné différents types de lieux ayant un rapport direct avec la nature éphémère de la vie humaine. Il y a tout d'abord celui où la mort peut venir chercher le moribond, la chambre, puis ceux qui ont trait à l'au-delà. Ainsi, tout en considérant ces lieux pour leur statut, et pour l'importance que leur existence revêt pour le chrétien, il sera également nécessaire de réfléchir à la manière dont Jérôme Bosch les a retranscrits picturalement.

L'étude de la dimension spatiale de la mort prend dans ses tableaux plusieurs perspectives qui conduisent à une réflexion touchant non seulement le monde d'ici-bas, mais aussi celui de l'au-delà. L'interpénétration de ces deux univers découle de l'irréversible combinaison de la mort et du péché. Pour comprendre la signification profonde de cette continuité entre la vie terrestre et la vie après le trépas, ainsi que de cette obsession de la mort qui oscille entre peur de l'Enfer et espoir de connaître le Paradis, il est essentiel de resituer l'activité du peintre dans l'atmosphère « violente » et « contrastée » (Huizinga, rééd 2002, p. 53) dans laquelle baignait le chrétien du Moyen Âge. On sait qu'elle donna naissance au macabre dans l'art¹. En effet, suite aux fléaux des épidémies de peste et aux guerres meurtrières, il régnait à cette époque un sentiment de crainte et d'incertitude². La mort pouvait survenir à chaque instant, et l'Eglise enseignait qu'il fallait consacrer son existence terrestre à s'y préparer, car elle conditionnait le devenir de l'âme. Malgré cette mise en garde, il restait difficile pour l'homme qui vivait dans son siècle de ne pas succomber aux multiples tentations du monde.

1. À ce sujet voir les ouvrages de Tenenti A., 1952, *La vie et la mort à travers l'art du XV^e siècle*, Paris, Librairie Armand Colin ; Ariès P., 1975, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Seuil, p. 32-45 et p. 98-114 et *Id.*, 1983, *Images de l'homme devant la mort*, Paris, Seuil.
2. Jean Delumeau (1978) rend très bien compte de l'ambiance de cette époque dans *La peur en Occident (XIV^e-XVIII^e siècle)*. Une cité assiégée, Paris, Fayard, p. 197-231.

Dans ses tableaux, Jérôme Bosch prévient le fidèle du terrible sort de celui qui n'aura pas vécu humblement, et qui ne se sera pas sincèrement repenti de ses fautes à l'heure de sa mort. Il lui rappelle sans cesse que Dieu observe tout et que les bonnes comme les mauvaises actions seront appréciées au Jugement dernier. Cette méditation à tendance moralisatrice, teintée d'austérité, trouve son écho dans un ouvrage diffusé dans les anciens Pays-Bas au XV^e siècle, *L'Imitation de Jésus-Christ*. Dans ce petit livre, attribué à Thomas a Kempis, sont traités des sujets chers à la Dévotion moderne³. Ce courant spirituel, qui connut un grand rayonnement sous l'impulsion des Frères et Sœurs de la Vie commune⁴ dans les anciens Pays-Bas à la fin du XIV^e siècle et au XV^e siècle, recommandait une vie dévotionnelle plus personnelle et plus intériorisée en opposition au monde extérieur jugé décadent. À l'instar de Thomas a Kempis qui fustigeait dans son ouvrage les infidèles qui ne suivaient pas le modèle du Christ, le peintre transmet dans ses tableaux une critique très forte face à la déchéance morale de la société. Ils cherchent tous deux également à toucher la sensibilité du dévot et à fortifier sa foi en soulignant la séparation inéluctable des univers de l'autre monde. Jérôme Bosch prend ainsi le relais des écrits, et par le biais d'images au grand pouvoir suggestif, il entraîne son spectateur dans de véritables visions de félicité ou d'horreur. En représentant la géographie de l'au-delà, et en insistant plus particulièrement sur les espaces infernaux situés au centre de la terre, il a la volonté de guider le chrétien vers une vie dominée par les vertus.

En nous appuyant sur les textes saints qui donnent très peu d'indications spatiales quant aux royaumes de l'autre monde, ainsi que sur des extraits issus de *L'imitation de Jésus-Christ*, nous nous interrogerons sur la façon dont l'artiste a visualisé les différents lieux où la mort intervient. Nous verrons comment Jérôme Bosch, tout en tenant compte du dogme, a créé par le biais de sa formidable imagination tout un univers évoquant les destinations éternelles de l'âme, et la manière dont il a cristallisé dans son œuvre ce besoin de traduire en images l'inquiétude religieuse face à l'inconnu.

La chambre du mourant : le lieu où se joue le devenir de l'âme

Une mise en scène originale de la chambre

Dans le panneau intitulé *La mort d'un avare*⁵ (vers 1494. Huile sur bois, 92, 6 x 30,8 cm. Washington, National Gallery of Art) (Annexe 1), Jérôme Bosch a choisi de situer les derniers instants du moribond dans le lieu traditionnel de la chambre. Grâce à plusieurs procédés, qui relèvent tant de la manière que de la forme, l'artiste offre dans cette œuvre savamment orchestrée, un agencement original de l'espace dans lequel le mourant dans son lit trouve une place prépondérante.

3. La Dévotion moderne et son évolution ont suscité beaucoup d'écrits. Pour les fondements, voir : Epiney-Burgard G., 1998, *Gérard Groote fondateur de la Dévotion moderne. Lettres et traités*, Turnhout, Brepols, p. 9-47 et Toussaert J., 1963, *Le sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen Age*, Paris, Plon, p. 353-360.

4. Il existait à Bois-le-Duc deux couvents fondés par les Frères et Sœurs de la Vie commune, dont l'un était situé à quelques pas du lieu où vivait l'artiste (Koldeweij J., 2002, « Jérôme Bosch dans sa ville de 's-Hertogenbosch », *Jérôme Bosch. L'œuvre complet*, Amsterdam, Gand, Ludion, Paris, Flammarion, p. 59).

5. Ce volet formait avec *La Nef des fous* (Paris, Musée du Louvre), *L'allégorie de la glotonnerie* (New Haven, Yale University) et *Le Colporteur* (Rotterdam, Musée Boymans van Beuningen) les volets d'un même triptyque, dont on a aujourd'hui perdu le panneau central. Il est donc nécessaire de remarquer ici que *La mort d'un avare* faisait partie d'un ensemble dans lequel le peintre présentait des allégories moralisantes.

Au sujet des résultats récents des examens de dendrochronologie, voir : Vermet B., 2002, « Jérôme Bosch : peintre, atelier ou style ? », *Jérôme Bosch. L'œuvre complet. op. cit.*, p. 88.

Annexe 1

La mort d'un avare. Vers 1494. Huile sur bois, 92,6 x 30,8 cm.



Washington, National Gallery of Art.

Cette peinture se présente comme une projection oblique en profondeur, et cela permet au spectateur d'appréhender aisément tous les éléments de la pièce. En optant pour ce point de

vue, à la fois troublant et irréel, le peintre propose une conception de l'espace tout à fait innovante pour l'époque⁶, et qui contribue à l'atmosphère oppressante de la scène. Une fois que le regard a plongé au cœur de cette nef, observée à travers une arcature soutenue par deux colonnes, il se retrouve confronté à un lieu clos dans lequel il est impossible de s'échapper. Tout en donnant l'illusion d'un espace grand et ouvert, Jérôme Bosch a subtilement clôturé cette chambre afin de concentrer toute l'attention sur le drame qui est en train de s'y jouer. Tandis que cet endroit est délimité au premier plan par un petit parapet, le fond de la pièce est lui signifié par une obscurité inquiétante. À droite, la lourde tenture du lit à baldaquin ferme le bord du tableau, alors qu'à gauche la seule issue éventuelle, la porte, est obstruée par la présence de la Mort, personnifiée par un squelette.

L'artiste a également su manier la construction de ce lieu pour instaurer une progression visuelle au sein de l'image conduisant au corps à demi nu du vieillard. Tout d'abord, le camaïeu de couleurs très douces (du rose au brun) utilisé par le maître dans l'ensemble de cette composition, fait non seulement ressortir la blancheur des draps de la couche sur lesquels se confond la robe de l'ange, mais aussi celle du suaire porté par la Mort. De plus, grâce à l'étude de la perspective, il est possible d'observer que l'effet des lignes de fuite de la voûte carénée, de la balustrade, du coffre et du lit à baldaquin conduit à une convergence vers l'avare.

À travers ses observations préliminaires, nous pouvons déjà constater que Jérôme Bosch a su parfaitement organiser l'espace de cette chambre pour mettre en valeur le mourant.

Un espace mouvementé à l'image de l'avare face à la mort

Toutefois, ce vieillard moribond n'attend pas paisiblement la mort. À l'image de la construction instable de cette chambre, son âme est en proie à une terrible indécision à l'heure du trépas. Toujours habité par le péché d'avarice, il doit décider, et cela au moyen de son libre-arbitre, de renoncer aux possessions éphémères pour pouvoir connaître le royaume des Cieux. Son attachement aux biens temporels est tel, qu'il lui semble bien mal aisé de se décider à ne pas succomber une dernière fois à l'attrait des richesses. En s'inspirant de la tradition iconographique de l'*Ars moriendi*, opuscule très en vogue au XV^e siècle qui proposait aux laïcs un modèle à suivre pour résister aux cinq tentations (incroyance, désespoir, impatience, orgueil et avarice) du démon lors de l'ultime soupir et ainsi connaître une bonne mort, le peintre présente une profonde méditation sur le tourment qu'endurera celui qui n'a pas préparé vertueusement son passage dans l'au-delà⁷. Contrairement aux images de triomphe final de l'*Ars moriendi*, Jérôme Bosch semble indiquer ici que la fin de l'avare sera plus problématique. Non seulement, la conversion ultime⁸ ne paraît plus suffisante, mais la présence en grand nombre des démons indique qu'à ce moment crucial le salut de cet être cupide n'est en aucun cas assuré.

En effet, alors que la Mort est en train de faire son entrée dans la pièce et a déjà pointé son pic en direction de l'avare, ce dernier est toujours en proie à une certaine confusion, qui trouve son reflet dans le désordre de la pièce. Les démons participent avec force à cette agitation et cherchent à faire succomber une dernière fois l'avare dans ses travers. Ils attendent avec avidité que l'agonisant se laisse encore une fois corrompre par ses désastreuses passions afin de l'entraîner dans le domaine des ténèbres.

6. Tolnay C. de, *Jérôme Bosch*, 1967, Paris, Robert Laffont, p. 26 et Cinotti M., 1967, *Tout l'œuvre peint de Jérôme Bosch*, Paris, Flammarion, p. 92.

7. En rapprochant les sept péchés capitaux des quatre fins dernières, Jérôme Bosch proposait déjà dans une œuvre antérieure (*Les sept péchés capitaux*. Vers 1475-1480. Madrid, Musée du Prado) une réflexion sur les dangers qui menaçaient l'âme des infidèles.

8. Au sujet de la représentation dans l'*Ars moriendi* de cet ultime instant où selon son choix le mourant « a le pouvoir de tout gagner ou de tout perdre », voir Ariès P., *Essais sur l'histoire de la mort*. op. cit., p. 82 et Vovelle M., 1983, *La Mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard, p. 142-146.

Thomas a Kempis traite dans plusieurs passages de *L'Imitation de Jésus-Christ* du sujet de la mort et de ses implications eschatologiques⁹. Dans ces pages, le moine explicite avec sévérité à son lecteur que la mort a un caractère imprévisible et que l'on doit donc s'y préparer par une existence raisonnable. En comparant dans l'extrait qui suit le « pauvre » et « l'avare »¹⁰, Thomas a Kempis avise le fidèle que la recherche de la gloire et des richesses terrestres est vaine puisqu'elle ne conduit à aucun répit, et ne bénéficie aucunement à la pureté du cœur.

« Le superbe et l'avare n'ont jamais de repos, mais le pauvre et l'humble d'esprit vivent dans l'abondance de la paix.

L'homme qui n'est pas encore parfaitement mort à lui-même est bien vite tenté, et il succombe dans les plus petites choses¹¹.

Faites, faites maintenant, mon cher frère, tout ce que vous pouvez, car vous ne savez pas quand vous mourrez, ni ce qui suivra pour vous la mort.

Tandis que vous en avez le temps, amassez des richesses immortelles.

Ne pensez qu'à votre salut, ne vous occupez que des choses de Dieu¹². »

Dans le panneau de Washington, Jérôme Bosch traduit picturalement cette pensée. Il montre lui aussi à son spectateur le grand péril que court l'âme de l'avare puisque ce dernier a passé sa vie à amasser des biens éphémères au lieu de les mépriser. Par la seconde représentation du moribond¹³ à un moment antérieur de sa vie et par son intégration dans l'espace de la chambre, le peintre met en évidence que c'est sa foi vacillante qui l'a conduit à une mort si difficile. Le personnage, déjà marqué par la vieillesse et vêtu ici d'un manteau vert, jette d'une main une pièce dans un coffre en chêne rempli de sacs d'or et de documents officiels¹⁴, alors que de l'autre il égrène son chapelet. Cette division de son âme se retrouve à l'heure de sa mort dans la position opposée de ses bras. D'un côté, son buste et son bras gauche se dirigent en direction du crucifix, que le peintre a symboliquement intégré dans l'espace supérieur de la pièce, et de l'autre, son bras droit est baissé vers un sac d'argent que tient un monstre gris. Néanmoins, l'homme alité a les yeux fixés sur la Mort, et seul l'ange regarde le crucifix à côté duquel passe un rayon de lumière matérialisant la présence divine dans la pièce. D'ailleurs, la faible lueur de la lanterne tenue par le démon au sommet du lit à baldaquin est sans doute à confronter aussi à l'éclat de la lumière céleste¹⁵.

En outre, nous n'assistons pas ici au rite collectif du passage dans l'au-delà car l'agonisant est seul face à la mort. Non seulement aucun prêtre n'est présent pour administrer à l'avare les derniers sacrements et recueillir son ultime confession, mais en plus famille et amis sont absents¹⁶. Le peintre montre par cela que personne n'assistera le vieillard lors de

9. L'auteur aborde ce sujet tout au long de son livre, mais il le traite plus spécifiquement dans le Livre premier au chapitre XXIII « De la méditation de la mort ».

Thomas a Kempis, rééd., 1963, *L'imitation de Jésus-Christ*, trad., de Félicité Laménais, Paris, Seuil, p. 47-50.

10. Cette opposition entre le « riche » et « l'avare » fait sans doute référence à la parabole « du mauvais riche et du pauvre Lazare » : Évangile selon saint Luc (XVI, 19-31).

Les citations de la Bible sont toutes extraites de la traduction de Louis-Isaac Lemaître de Sacy, rééd 1990, Paris, Robert Laffont.

11. Thomas a Kempis, *op. cit.*, Livre premier, chapitre VI, p. 19.

12. *Ibid.*, Livre premier, chapitre XXIII, p. 49.

13. Cinotti M., *op. cit.*, p. 92.

14. La présence de ces documents officiels, ainsi que des accessoires de la noblesse (un heaume, une armure, une lance, une épée...) situés au premier plan, ont conduit plusieurs historiens de l'art comme Paul Vandembroeck (« La sagesse de l'énigme », *Jérôme Bosch. L'œuvre complet. op. cit.*, p. 137) à penser que cet avare serait un prêteur sur gage ou un usurier. A l'époque du peintre, l'usure était sévèrement punie et considérée comme un péché mortel.

15. Silver L., 2006, *Bosch*, Paris, Citadelles et Mazenod, p. 242.

16. Cette idée de solitude face à la mort rappelle également une moralité néerlandaise composée au XV^e siècle : *E. Ickerlijc* (adaptée un peu plus tard en anglais sous le titre d'*Everyman*). Le protagoniste, symbolisant tout

son dernier soupir, mais en plus il souligne par là que le monde ne gardera pas de souvenir de lui, alors que la mémoire est le principal lieu de reconnaissance des défunts¹⁷.

Sur ce point encore, Thomas a Kempis avertissait aussi le lecteur qu'au jour de sa mort il serait abandonné par les siens.

« *Ne comptez point sur vos amis ni sur vos proches, et ne différez point votre salut dans l'avenir ; car les hommes vous oublieront bien plus vite que vous ne le pensez*¹⁸. »

Jérôme Bosch ne laisse pas deviner au spectateur quelle sera l'issue de cette scène, mais montre, que quel qu'en soit le dénouement, celui qui a péché toute sa vie, comme cet homme avare, ne trouvera ni la paix, ni le réconfort le jour de sa mort. En utilisant habilement l'espace de la chambre, qui fourmille de détails très révélateurs quant à la condamnation de la cupidité et de l'orgueil, l'artiste a créé un lieu imaginaire dont l'apparence est pourtant incroyablement matérielle et sensible. La chambre, endroit familier à tous, est ici plus qu'un simple décor puisqu'elle participe au sens de l'image. La dramatisation de cet espace contribue à révéler que c'est ici bas que tout se décide. Si le salut commun des hommes était toujours au cœur des inquiétudes des contemporains de Jérôme Bosch, le choix de représenter la chambre comme cadre de la mort, ainsi que du jugement particulier, dévoile qu'une grande attention était également accordée au salut individuel. C'est bien dans sa demeure, dernier lieu de son existence terrestre, que l'avare devra rendre compte de l'inconstance de ses actions passées et connaîtra le jugement particulier avant de subir la justice implacable du Christ lors du Jugement dernier.

Après avoir dénoncé à travers le personnage de l'avare moribond la folie des hommes qui ont vécu sans penser au salut de leur âme, Jérôme Bosch présente dans le triptyque de Vienne une évocation très pessimiste du Jugement dernier. Dans cette oeuvre, où la terre est devenue le royaume de la souffrance, le peintre invente un univers effroyable révélant une peur de l'au-delà liée à la crainte de la punition des péchés en Enfer.

Le triptyque du *Jugement dernier* de Vienne : de l'Eden perdu à l'Enfer

Le jardin du paradis comme lieu d'origine du péché et de la finitude humaine

Le triptyque du *Jugement Dernier* (vers 1482. Huile sur bois, panneau central : 163, 7 x 127 cm et panneaux adjacents : 167, 7 x 60 cm. Vienne, Akademie der Bildenden Künste) (Annexe 2) recèle de nombreuses particularités par rapport à la représentation traditionnelle de ce thème dans l'art¹⁹. L'une d'entre elles réside dans l'inhabituelle présence sur le volet gauche de l'Eden perdu décrit dans l'Ancien Testament (Genèse. II-III)²⁰. En effet, généralement le Jugement universel est encadré à gauche du motif rassurant des élus montant l'escalier de la Porte d'Or du ciel et à droite de l'image menaçante du lieu de tourment où sont

être humain, cherche lui aussi à l'heure de sa mort une aide auprès des allégories représentant ses amis et ses richesses. Ces dernières vont pourtant le délaisser, et seule l'allégorie de ses bonnes actions acceptera de l'accompagner dans son pèlerinage vers Dieu.

17. Dans le cadre de cette communication basée sur les espaces de la mort, nous pouvons évoquer ici un lieu intermédiaire : le purgatoire. Comme le rappelle Jacques Le Goff (1981, *La naissance du purgatoire*, Paris, Gallimard), les vivants pouvaient raccourcir par leur « aide spirituelle » (p. 14) le séjour de l'âme du défunt dans ce lieu de purification. Toutefois, la solitude de l'avare à l'heure de sa mort nous conduit à penser que personne ne priera pour lui après son décès et n'abrègera ses souffrances s'il doit connaître le purgatoire.

18. Thomas a Kempis, *op. cit.*, Livre premier, chapitre XXIII, p. 49.

19. Gibson W.S., rééd 1995, *Jérôme Bosch*, Londres, Paris, Thames and Hudson, p. 54.

20. Dans plusieurs triptyques traitant de sujets moraux, comme le *Jardin des délices* (vers 1480-1490. Madrid, Musée du Prado) et le *Chariot de foin* (vers 1504. Madrid, Musée du Prado), l'Eden perdu est également dépeint par Jérôme Bosch sur le volet gauche.

torturés les réprouvés²¹. Mais ici, c'est la figuration du commencement de la ruine du genre humain qui fait pendant à celle de l'Enfer. Le peintre unit dans une même composition l'origine de la chute de l'homme et sa conclusion la plus fatale, la damnation.

Annexe 2

Jugement dernier. Vers 1482.

Huile sur bois, panneau central : 163, 7 x 127 cm et panneaux adjacents : 167, 7 x 60 cm.



Vienne, Gemäldegalerie der Akademie der bildenden Künste.

Sur le compartiment gauche, qui se présente donc comme une forme de prélude aux panneaux suivants, c'est dans un paysage verdoyant assez épuré que le péché originel est retracé de façon narrative. Pour démarquer avec clarté les différents instants les uns des autres, le peintre a divisé l'Eden en plans successifs à l'aide d'arbres et de monts rocheux. Nous assistons tout d'abord à la naissance d'Eve, la femme sur qui repose la responsabilité du péché originel. Puis, sur le plan suivant se trouve « l'arbre de la science du bien et du mal » (Genèse. II, 17), communément associé à un pommier. Caché parmi les feuilles, le serpent séducteur à la silhouette féminine observe le premier couple qui s'apprête à croquer dans le fruit défendu, alors que Dieu l'avait prévenu de ne pas le goûter sous peine de devenir mortel (« [...] car au même temps que vous en mangerez, vous mourrez très certainement. ») (Genèse.

21. Dans la plupart des représentations de Jugement dernier, comme par exemple celles des primitifs flamands Rogier van der Weyden (vers 1443-1450. Beaune, Hôtel-Dieu) et Hans Memling (vers 1467. Gdansk, Muzeum Narodowe), le panneau central est consacré au tribunal divin et à la résurrection des morts (des figures nues sortant de la terre). L'image de l'entrée du Paradis (volet gauche) prend autant d'importance que celle de la chute des damnés en Enfer (volet droit).

II, 17). Le plan moyen aboutit à la punition d'Adam et Eve chassés de ce lieu de délices par un archange armé d'un glaive. Haut dans le ciel, Dieu le Père surplombe la chute des anges rebelles, qui au fur et à mesure qu'ils tombent sur la terre se transforment en insectes. Cette dernière scène est à comprendre comme une préfiguration de l'exclusion d'Adam et Eve du paradis terrestre.

Ainsi, Jérôme Bosch dévoile dans ce panneau inaugural le lieu où nos premiers parents ont corrompu l'humanité et l'ont rendue mortelle²² en succombant à la tentation. La présence du jardin d'Eden met en évidence que le péché originel est indissociable du Jugement dernier et de la peine ultime de l'enfer.

Les espaces du Jugement dernier et l'Enfer

Le panneau central fourmille de tant d'éléments démoniaques qu'il semble déjà être une vaste évocation du royaume de Satan. Il présente avec le volet droit, où est dépeint l'Enfer, une composition continue dominée par les lueurs d'un gigantesque incendie. Pourtant, il peut néanmoins être identifié comme un Jugement dernier grâce à la discrète représentation du tribunal céleste au sein d'un halo de lumière bleue. De ce thème, essentiellement évoqué dans l'Evangile selon saint Matthieu²³, le peintre n'a retenu que l'aspect terrifiant. En effet, si saint Matthieu n'évoque que de façon très brève le « feu éternel, qui avait été préparé pour le diable et pour ses anges²⁴ », et qui est donc destiné à tous les damnés, l'artiste a lui préféré offrir à son spectateur une description effroyable du lieu de tourments pour l'inciter à vivre en suivant les enseignements délivrés par le Sauveur²⁵.

L'entrée du Paradis céleste est ici réduite à une lueur bleutée et seul un très petit nombre d'élus, face à la légion de pécheurs, est en train d'y accéder accompagnés d'anges. Au sol, la résurrection des corps a déjà eu lieu, ainsi que la séparation des bienheureux et des réprouvés. Les démons ont envahi la terre et l'ont transformée en un univers cauchemardesque dominé par la souffrance et le chaos. Ils n'ont pas attendu d'être en enfer pour se lancer à la poursuite des maudits. D'ailleurs, leur perversité est sans limite, puisque l'un d'eux vise avec une arbalète le seul élu qu'un ange est venu chercher dans ce capharnaüm de corps suppliciés. Au loin, s'élèvent dans l'obscurité les fumées charbonneuses d'un grand incendie. Le feu punitif détruit tout sur son passage, mais n'apporte aucun éclat dans ce monde diabolique. Avec cette même volonté de détourner le fidèle du péché, Thomas a Kempis avait également sans cesse recours à l'image du feu infernal pour apeurer le chrétien et l'entraîner dans une méditation sincère sur la difficulté de la route qui mène au salut.

« Que dévorera ce feu, sinon vos péchés ?

Plus vous vous épargnez vous-même à présent, et plus vous flattez votre chair, plus ensuite votre châtement sera terrible, et plus vous amassez pour le feu éternel²⁶. »

Alors qu'on ne peut que deviner (ce qui ne devait être guère plus apaisant pour le pieux spectateur) le massacre qui se déroule dans cet espace où règne une ténébreuse pénombre, l'avant plan est plongé en pleine lumière. En son centre coule un fleuve à la trouble noirceur,

22. « Vous mangerez votre pain à la sueur de votre visage, jusqu'à ce que vous retourniez à la terre d'où vous avez été tiré ; car vous êtes poudre, et vous retournerez en poudre. » Genèse. III, 19.

23. Evangile selon saint Matthieu. XXV, 31-46.

24. Evangile selon saint Matthieu. XXV, 41.

25. Les deux saints (saint Jacques de Compostelle et saint Bavon), représentés en grisaille sur les panneaux extérieurs, peuvent être interprétés comme des figures sur lesquelles l'homme doit prendre exemple pour mener une existence vertueuse et ne pas connaître le royaume infernal dépeint sur les panneaux intérieurs.

26. Thomas a Kempis, *op. cit.*, Livre premier, chapitre XXIV, p. 51.

dans lequel de nombreux pécheurs sont destinés à être noyés pour l'éternité. Sur le pont²⁷ à l'allure instable, qui passe au-dessus de ce cours d'eau putride, toute une troupe de monstres oblige des fautifs à se diriger vers ce lieu dévasté. Au premier plan, c'est sur un sol aride, parfaitement opposé à l'Eden fertile, que se déroulent les punitions qui correspondent pour certaines à des péchés spécifiques. Tout comme l'artiste, Thomas a Kempis mettait fortement l'accent dans son ouvrage sur le fait que chaque faute trouverait son propre châtiment, et que celui-ci serait proportionnel à la transgression commise par les coupables : « L'homme sera puni plus rigoureusement dans les choses où il a le plus péché. [...] Chaque vice aura son tourment propre²⁸. »

Nous pouvons ainsi reconnaître certaines peines qui sont principalement à associer aux sept péchés capitaux²⁹. Par exemple, sur la gauche du panneau, le toit plat d'une étrange bâtisse est le cadre du châtiment de la luxure. Une femme lascive et un homme nu allongé sur un lit y sont persécutés par des serpents, un dragon et des démons musiciens. En dessous, les gourmands sont condamnés à être poêlés, embrochés, cuits au chaudron et gavés par des démons cuisiniers. Bosch n'hésite pas à transposer dans cet abyme, où tout n'est que perversion, des objets issus du quotidien (comme ici la batterie de cuisine) pour susciter une terreur des plus intenses chez le dévot. À droite, les coléreux sont martelés dans une forge fantastique sur une enclume.

Tous les instruments et les machines qui peuvent faire mal, blesser la chair, et générer une épouvantable douleur physique sont représentés ici. Ils se transforment en jouets sadiques et macabres avec lesquels les diables prennent un plaisir sans mesure à violenter les vaniteux. La variété de ces tourments rejoint la diversité des démons. En effet, dans cette image, l'incroyable imagination du peintre a généré une cohorte composite de monstres, dans laquelle se distinguent des reptiles, des insectes, des êtres hybrides, des diables colorés ou encore des grylles. Ce type de personnage sans buste, dont la tête est collée directement sur les jambes, se retrouve dans beaucoup d'œuvres du maître.

Le volet droit reprend la même topographie que la terre ravagée du Jugement dernier. On retrouve les ténèbres ardentes où coulent les torrents d'eau en flammes³⁰, ainsi que des escarpements rocheux et désertiques. Ce lieu de cataclysmes est aussi habité par toute une faune démoniaque et les péchés y sont toujours punis de façon caractérisée. Toutefois, il a la particularité d'être délimité par une forteresse dont la porte voûtée et décorée d'une frise de crapauds est gardée par la figure magistrale de Satan. Pourvu d'un ventre incandescent dans lequel se dessine un brasier, ce dernier accueille les pécheurs et dirige son armée de démons. Derrière les murs de l'Enfer, une tente rouge³¹ renferme de nombreux infidèles hurlant de

27. Plusieurs motifs, comme celui du pont, proviendraient pour plusieurs historiens de l'art d'une autre source : le livre de la *Vision de Tungdal*. Ce long poème d'un auteur anonyme irlandais (réédité à Anvers en 1472) raconte l'histoire d'un guerrier qui, après avoir vécu une vie de débauche, voit différents lieux liés à l'Enfer et au Paradis durant un rêve de trois jours et de trois nuits. A ce propos, voir Combe J., 1946, *Jérôme Bosch*, Paris, Ed Pierre Tisné, p. 18-19 et Blanc M., 2004, *Voyages en Enfer de l'art paléochrétien à nos jours*, Paris, Citadelles et Mazenod, p. 50 et sqq.

Un autre texte est également souvent rapproché des représentations de Jérôme Bosch: *La Divine Comédie* (*Divina Commedia*, 1308-1321) de Dante Alighieri, Voir par exemple : Gibson W S., *op.cit.*, p. 56 et sqq.

28. Thomas a Kempis, *op. cit.*, Livre premier, chapitre XXIV, p. 51-52.

29. Cinotti M., *op. cit.*, p. 108.

30. Cet élément se retrouve dans l'*Apocalypse* de saint Jean (XXI, 8) : « Mais pour ce qui est des timides et des incrédules, des exécrables et des homicides, des fornicateurs, des empoisonneurs, des idolâtres, et de tous les menteurs, leur partage sera dans l'étang brûlant de feu et de soufre, qui est la seconde mort. »

Comme le remarque Yves Christie (1999, *Jugements derniers*, Saint-Léger-Vauban, Zodiaque, p. 53), l'idée selon laquelle le Jugement dernier viendrait directement de l'Apocalypse est fautive mais ce texte, dont Jérôme Bosch s'est très certainement inspiré, était compris par les chrétiens du Moyen Age comme une « révélation des temps nouveaux » qui surviendrait avec le Jugement universel.

31. Dans *L'allégorie de la glotonnerie* (New Haven, Yale University) la tente rouge était le repaire d'un couple buvant de l'alcool et s'adonnant aux plaisirs de la chair. Transposée en Enfer, on peut émettre l'hypothèse qu'elle est le lieu de la punition de la luxure.

douleur. Cet antre maléfique est couronné par l'image à la fois tragique et burlesque d'un homme condamné à maintenir l'oriflamme du Malin avec son postérieur.

Dans ce vaste panorama apocalyptique, où la terre métamorphosée en un lieu ravagé par les flammes et l'eau, n'a plus qu'une frontière très mince avec l'Enfer, Jérôme Bosch révèle une conception très angoissante du Jugement dernier. L'humanité prisonnière de ses vices est ici détenue au sein d'un espace chaotique dans lequel il n'existe ni limite, ni valeur. Le paysage menaçant contribue au sentiment d'horreur qui se dégage de cette scène, car l'inventivité du peintre est inépuisable lorsqu'il s'agit de donner forme aux espaces obscurs et marécageux destinés aux foules de damnés. Ce triptyque est à interpréter comme une formulation visuelle des avertissements inquiétants que donnait Thomas a Kempis à son lecteur :

« Si vous pensiez plus souvent à votre mort qu'à la longueur de la vie, nul doute que vous n'auriez plus d'ardeur pour vous corriger.

Et si vous réfléchissiez sérieusement aux peines de l'enfer et au purgatoire, je crois que vous supporteriez volontiers le travail et la douleur, et que vous ne redouteriez aucune austérité³². »

En insistant tous deux sur une évocation terrifiante de l'Enfer, ils cherchent à effrayer le fidèle et l'appellent ainsi à la conversion intérieure.

Le triptyque de Vienne propose une méditation pessimiste sur le Jugement dernier. L'entrée du Paradis n'y est que suggérée à travers la présence de fines silhouettes blanches qui s'élèvent dans le ciel à la droite du Christ. Néanmoins, dans les panneaux de Venise l'espoir d'accéder aux lieux destinés aux justes a retrouvé sa place.

Les Visions de l'au-delà : les destinations éternelles de l'âme

Le Paradis terrestre et l'Ascension des âmes vers l'Empyrée

Dans *Les Visions de l'au-delà* (vers 1490. Huile sur bois, chaque panneau : 87x40cm. Venise, Palais Ducale) (Annexe 3), l'artiste offre une fabuleuse représentation des destinées eschatologiques qui attendent les élus et les réprouvés.

Il semble que ces compositions formaient les volets d'un triptyque dont le panneau central, aujourd'hui disparu, était un Jugement dernier³³. Le compartiment gauche comprenait la superposition du *Paradis terrestre* et de *l'Ascension des âmes vers l'Empyrée*, et celui de droite celle de *La Chute des damnés* et de *l'Enfer*.

La séparation sous forme de panneaux des différents lieux dans lesquels évoluent les bienheureux et les damnés met particulièrement bien en évidence que Jérôme Bosch a voulu instaurer une distinction significative entre ces espaces. De même, il a clairement évoqué qu'il y a au sein même du Paradis une notion de progression qui s'oppose dramatiquement à celle du déclin qui mène en Enfer. En effet, si les justes du Paradis terrestre peuvent s'élever vers un ciel supérieur, les damnés sont quant à eux condamnés à sombrer dans un précipice avant de connaître le domaine de Satan. Le peintre discerne donc quatre lieux qui existent de façon simultanée, mais qui ont plusieurs degrés puisque le Paradis terrestre et les abysses rocheux présentent la caractéristique d'être des espaces intermédiaires dans lesquelles les âmes passent avant d'être dirigées vers leur destination éternelle.

32. Thomas a Kempis. *op. cit.*, Livre premier, chapitre XXI, p. 44.

33. Les historiens de l'art sont généralement d'accord sur cette idée (voir par exemple Silver L., *op. cit.*, p. 348).

Annexe 3

Les Visions de l'au-delà : Le Paradis terrestre, L'Ascension des âmes vers l'Empyrée, La Chute des damnés et L'Enfer. Vers 1490. Huile sur bois, chaque panneau 87 x 40cm.



Venise, Palais Ducale

Dans le premier panneau, les élus goûtent aux joies paradisiaques dans un jardin verdoyant et vallonné qui baigne dans une douce lumière³⁴. Certains sont assis dans l'herbe et profitent de plaisirs qui paraissent encore de nature corporelle. Ils discutent entre eux, s'effleurent ou jouent avec des oiseaux. D'autres, accompagnés d'un ange vêtu d'un long manteau et doté d'ailes blanches et noires, portent un regard rempli d'espoir vers une somptueuse fontaine aux moulurations très travaillées qui se trouve au sommet d'une colline. Plusieurs bienheureux, vus de dos, sont déjà en train de s'enfoncer dans un fourré très dense pour s'en approcher. Le cadre idyllique, la nature féconde, ainsi que la fontaine qui se divise en quatre branches ne sont pas sans évoquer l'Eden décrit dans la Genèse (II, 6). Selon la tradition, le jardin d'Eden se trouvait encore sur terre, protégé par les anges, mais inaccessible aux hommes³⁵. Il est ici associé au paradis terrestre, mais garde les traces du péché originel à travers l'image du lion dévorant une biche. Il se présente comme un lieu de transition pour les élus qui n'ont pas encore la pureté nécessaire pour rencontrer Dieu. L'accès à la fontaine de vie, centre sacré du jardin, est le stade à atteindre pour ces âmes si désireuses de s'élever vers le royaume céleste.

Dans le panneau suivant apparaît une formidable invention de l'artiste. Après avoir traversé d'épais nuages noirs, qui indiquent le passage par les profondes ténèbres, les âmes extatiques accompagnées d'anges psychopompes se dirigent vers une extraordinaire source lumineuse émanant de l'extrémité d'un cylindre composé de sept cercles concentriques³⁶. Au fur et à mesure que les bienheureux s'éloignent de la terre ils perdent toute matérialité, et échappent aux lois de l'apesanteur pour être entièrement absorbés par la lumière divine. Au début de leur ascension les âmes ont encore besoin d'être soutenues par les anges, mais dès qu'elles entrent en contact avec les rayons de la lumière éternelle elles peuvent aller seules vers l'Empyrée, c'est-à-dire la partie la plus élevée du ciel dans laquelle séjournent Dieu, les anges et tous les bienheureux. L'artiste, respectueux des mystères divins, ne dévoile rien du paradis céleste. Toutefois, il laisse soupçonner par la matérialisation de la lumière, qui devient une source pure et blanche au centre du tunnel, la splendeur de l'union avec Dieu. Si Thomas a Kempis³⁷ ne mentionne qu'une seule fois le troisième ciel auquel saint Paul fait allusion dans le Deuxième Epître aux Corinthiens³⁸, Ruysbroeck l'Admirable, mystique brabançon du XIV^e siècle, dont la spiritualité est à l'origine de la Dévotion Moderne, en propose une description, qui est à rapprocher de l'œuvre de Bosch³⁹.

« Enfin Dieu a créé le ciel supérieur, qui est une clarté pure, simple et immobile, principe, source et fondement de tout ce qui est corporel. Ce ciel comprend en lui-même tous les cieux et tous les éléments, comme dans une

34. Ces quatre panneaux de Venise sont à mettre en relation avec les représentations, qui se font également pendant, du *Paradis terrestre* et la *Chute des damnés* (vers 1450. Lille, Musée des Beaux-Arts) par Dirk Bouts. La composition du Paradis terrestre de Bosch répond notamment en de nombreux points à celle du maître de Louvain.

35 . Voir Delumeau J., 1992, *Une histoire du paradis. Le Jardin des délices*, Tome 1, Paris, Fayard, p. 59 et sqq.

36 . Cette vision d'un long tunnel au bout duquel apparaît une source lumineuse éblouissante n'est pas sans rappeler les témoignages de personnes ayant vécu une expérience de mort imminente (EMI). Néanmoins, ce type d'expérience est à resituer dans un contexte culturel bien défini.

37 . Thomas a Kempis, *op. cit.*, Livre second, chapitre XII, p. 86.

38 . « Je connais un homme en Jésus-Christ, qui fut ravi il y a quatorze ans (si ce fut avec son corps, ou sans son corps, je ne sais, Dieu le sait), qui fut ravi, dis-je, jusqu'au troisième ciel ; / Et je sais que cet homme (si ce fut avec son corps ou sans son corps, je n'en sais rien, Dieu le sait), / Que cet homme, dis-je, fut ravi dans le paradis, et qu'il y entendit des paroles ineffables, qu'il n'est pas permis à un homme de rapporter. » II Cor., XII, 2-4.

39 . Comme le souligne Roger-Henri Marijnissen (1987, *Bosch. Tout l'œuvre peint et dessiné*, Anvers, Fonds Mercator, p. 303), les ouvrages de Ruysbroec n'étaient pas encore édités au XV^e siècle. Toutefois, « il n'est évidemment point exclu qu'un exemplaire manuscrit soit tombé entre les mains du peintre ». De plus, Jérôme Bosch a pu découvrir la mystique de Ruysbroec par le biais de la spiritualité de la Dévotion moderne.

sphère. Il est plus large, plus profond, plus haut et plus grand que tout ce que Dieu lui-même a créé de corporel, et il a pour ornement Dieu lui-même, avec les anges et les saints⁴⁰. »

Jérôme Bosch offre dans ce panneau une magnifique formulation picturale de l'Empyrée qui évoque l'idée que Ruysbroeck en avait. En dépouillant l'oeuvre de tout superflu, l'artiste a su visualiser par ses propres moyens la beauté de la rencontre avec Dieu à travers une clarté infinie.

La Chute des damnés et l'Enfer

Les représentations de *La Chute des damnés* et de *l'Enfer* forment le pendant infernal des deux premiers panneaux. Le peintre y présente deux espaces où tout n'est qu'obscurité et souffrance.

Les réprouvés sont tout d'abord destinés à chuter dans une grotte rocailleuse qui ne trouvera sa fin qu'au centre brûlant de la terre. Ce lieu est plongé dans un profond clair-obscur où se distinguent les lueurs d'un incendie. Les corps nus des damnés ne forment que de petites tâches lumineuses à peine perceptibles sur ce fond noir et brun. Ils sont comme dissous dans cet affreux univers dans lequel les démons à la peau verte embrassent toutes les facettes de la monstruosité.

L'Enfer présente un caractère beaucoup plus sobre que celui du *Jugement dernier* de Vienne. Jérôme Bosch a ici épuré ce lieu de toute machinerie pour accentuer l'atmosphère de désolation qui s'en dégage. En haut d'une montagne escarpée se détache un grand rocher noir aux formes inquiétantes sur lequel apparaît un intense brasier aux couleurs éclatantes. Le mouvement démesuré des flammes dramatise le ciel en dessous duquel des âmes tentent d'échapper à la noyade dans une étendue d'eau bourbeuse. Au premier plan, sur une berge désertique, le peintre a mis en scène deux formes de torture. Pendant que l'homme de droite subit un supplice physique, celui de gauche semble être envahi par le regret. Indifférent aux assauts d'un démon batracien, il est plongé dans une sombre méditation qui trouve son reflet dans le squelette d'un arbre desséché suggérant la mort et l'angoisse. Son attitude pleine de remord rappelle au spectateur que la plus grande des punitions dans la patrie des damnés est la privation définitive de la présence divine.

La production artistique de Jérôme Bosch étudiée à travers la thématique des espaces de la mort révèle une inquiétude profonde face au devenir de l'âme après le trépas. La mort, à laquelle nul ne peut échapper, est inhérente à la notion de l'au-delà. Alors que peu de renseignements existent à propos des commanditaires des oeuvres du peintre, l'abondance des tableaux traitant de l'eschatologie chrétienne indique que le sort des défunts, ainsi que le passage et la survivance de l'âme dans l'autre monde, étaient au cœur des préoccupations de ses contemporains. Par ces images, qui peuvent être tout aussi violentes que rassurantes, l'artiste offre à son spectateur la vision que pourra être son existence éternelle après la mort. La perspective de l'au-delà lui rappelle que la vie ici-bas n'est faite que d'épreuves qu'il doit surmonter pour connaître sa vraie destinée, celle d'être auprès du Christ. Si l'imagination fertile du maître de Bois-le-Duc a fait naître dans ses tableaux la représentation de différents lieux à l'allure fantasmagorique, notamment l'Enfer, il faut néanmoins comprendre que pour

40 . Ruysbroeck l'Admirable, 1330 ?, *Œuvres. Le Livre du royaume des amants de Dieu*, Volume II, traduction du flamand par les Bénédictins de Saint-Paul de Wisques, Bruxelles, Vromont & Co, 1917, p. 75-76.

En s'inspirant de la cosmographie antique héritée de Ptolémée, Ruysbroeck évoque trois cieux superposés qui surmontent les quatre éléments premiers : la terre, l'eau, l'air et le feu. Il y a tout d'abord le « ciel inférieur » assimilé au firmament, puis le « ciel moyen » orné du premier mobile (« le point de départ et le principe de tous les mouvements du ciel et des éléments »), et enfin vient le « ciel supérieur » ou l'Empyrée, qui dans la cosmographie chrétienne, correspond à la demeure de Dieu, des anges et des élus.

Pour plus de détails sur ce sujet, voir la note explicative des Bénédictins de Saint-Paul de Wisques. p. 75.

le fidèle du Moyen Âge, il s'agissait d'espaces concrets auxquels il croyait avec une forte conviction, celle de la foi.

Bibliographie

- Ariès P., 1975, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Seuil, 223 p.
- Ariès P., 1983, *Images de l'homme devant la mort*, Paris, Seuil, 276 p.
- Blanc M., 2004, *Voyages en Enfer de l'art paléochrétien à nos jours*, Paris, Citadelles et Mazenod, 200 p.
- Christe Y., 1999, *Jugements derniers*, Saint-Léger-Vauban, Zodiaque, 371 p.
- Cinotti M., 1967, *Tout l'œuvre peint de Jérôme Bosch*, Paris, Flammarion, 120 p.
- Combe J., 1946, *Jérôme Bosch*, Paris, Ed Pierre Tisné, 105 p.
- Delumeau J., 1978, *La peur en Occident (XIV^e--XVIII^e siècle). Une cité assiégée*, Paris, Fayard, 485 p.
- Delumeau J., 1992, *Une histoire du paradis*, vol 1. *Le Jardin des délices*, Paris, Fayard, 358 p.
- Epiney-Burgard G., 1998, *Gérard Groote fondateur de la Dévotion moderne. Lettres et traités*, Turnhout, Brepols, 278 p.
- Gibson W S., 1995, *Jérôme Bosch*, nouvelle éd., Londres, Paris, Thames and Hudson, 177 p.
- Huizinga J., 2002, *L'automne du Moyen Âge*, nouvelle éd., Paris, Payot, 495 p.
- Koldeweij J., Vandenbroeck P., Vermet B., 2002, *Jérôme Bosch. L'œuvre complet*, Amsterdam, Gand, Ludion, Paris, Flammarion, 207 p.
- La Bible, 1990, traduction de L. I. Lemaître de Sacy, Paris, Robert Laffont, 1680 p. (Collection Bouquins).
- Le Goff J., 1981, *La naissance du purgatoire*, Paris, Gallimard, 509 p.
- Marijnissen R-H., 1987, *Bosch. Tout l'œuvre peint et dessiné*, Paris, Albin Michel, 513 p.
- Ruysbroeck l'Admirable, 1330 ?, *Œuvres. Le Livre du royaume des amants de Dieu*, traduction du flamand par les Bénédictins de Saint-Paul de Wisques, Bruxelles, Vromont & C^o, 1917, vol. II, 226 p.
- Silver L., 2006, *Bosch*, Paris, Citadelles et Mazenod, 422 p.
- Tenenti A., 1952, *La vie et la mort à travers l'art du XV^e siècle*, Paris, Librairie Armand Colin, 120 p.
- Thomas a Kempis, Laménais F. (trad.), 1963, *L'imitation de Jésus-Christ*, nouvelle éd., Paris, Seuil, 254 p.
- Tolnay C. de, 1967, *Jérôme Bosch*, Paris, Robert Laffont, 453 p.
- Toussaert J., 1963, *Le sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen Âge*, Paris, Plon, 886 p.
- Vovelle M., 1983, *La Mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard, 793 p.

ATELIER 2

Les vivants et l'encadrement des espaces liés à la mort

Les deux textes qui vont suivre s'attachent moins à l'évolution des techniques spécifiques de maîtrise et de contrôle des espaces de la mort dans les sociétés, qu'à l'idée même que ces dernières se font de cet encadrement. Ils éclairent ainsi le fait que toutes les sociétés ont besoin de ce contrôle et de cette maîtrise de l'espace pour organiser au mieux leur existence collective, c'est-à-dire sécuriser les pratiques et les représentations qui en fondent leur unité territoriale. À travers ces textes, deux questions fondamentales apparaissent alors : Où les morts trouvent-ils leur dernière demeure ? Et par où passent-ils avant d'y être installés ? Et à travers ces deux questions, se révèle alors l'objectif semble-t-il fondamental des sociétés : inventer des dispositifs spatiaux pour circonscrire les morts quelque part, sans doute, comme le suggèrent de nombreux anthropologues, pour protéger le monde des vivants. Ces textes vont nous permettre l'analyse, en des lieux et des époques différentes, de ces dispositifs spatiaux qui se construisent autour de la mort. Dispositifs qui permettent alors de mieux cerner le rapport des vivants à cette dernière. Ces trois textes, d'horizons bien différents, viennent donc nourrir cette réflexion autour de la place que les sociétés accordent à leurs morts, notamment en produisant différents types d'encadrement des espaces qui leur sont consacrés : de l'encadrement légal, à l'encadrement symbolique, en passant par l'actuel encadrement commercial. Les morts sont assignés à différents types d'espaces qui varient selon les époques et selon le rapport à la mort des sociétés auxquelles ils appartiennent et des normes qu'elles érigent.

Le premier texte se situe à la charnière de l'Antiquité tardive et du haut Moyen Âge. Il met l'accent sur l'encadrement des morts, à la fois légal et symbolique, à travers l'établissement de règles qui gèrent la localisation des cimetières. Pendant l'Antiquité, le droit romain a régi l'interdiction des morts à se trouver en ville. Les morts sont considérés comme des souillures indésirables dans l'espace urbain, sacré et exclusivement réservé aux vivants. Les sépultures des morts sont donc situées à l'extérieur des villes. La séparation des mondes est alors telle que les archéologues utilisent aujourd'hui les traces de la localisation des cimetières comme un indicateur pour définir l'extension des espaces urbains pendant cette période. Dès la fin de l'Antiquité, à la faveur de la christianisation et de l'extension des villes notamment, cette règle est peu à peu détournée par des pratiques ponctuelles qui permettent l'installation de sépultures isolées à l'intérieur même de la ville. Au cours de cette période charnière, les morts changent de statut : ils ne sont plus considérés comme polluants. L'encadrement symbolique des morts évolue alors sans doute plus rapidement que l'encadrement légal issu du droit romain qui reste encore en vigueur, et permet vraisemblablement l'évolution des pratiques d'inhumation. C'est cette redéfinition de l'encadrement des lieux de sépulture qui est minutieusement analysée dans le texte *Espaces des morts et des vivants dans les villes de Gaule Méridionale entre Antiquité et Moyen Âge* de Delphine Boyer-Gardner. Redéfinition qui aboutit à l'établissement de nouvelles règles et à la cohabitation des morts et des vivants, avec la construction de cimetières au sein même de la ville, dès le XI^e siècle.

Le second texte s'extirpe ainsi du cimetière, comme mode unique d'encadrement spatial des morts. Dans *les lieux de travail des pompes funèbres, approche pragmatique des espaces de la mort dans la société française contemporaine*, Julien Bernard nous sensibilise à la diversité des espaces liés à la mort, à leur « éparpillement » et à leur « étrangeté ». Par ce biais, il suggère un nouveau mode d'encadrement des morts, plus seulement légal et

symbolique, mais aussi marchand, où le traitement de l'espace a une réelle importance. Des espaces où l'événement de la mort a lieu (la chambre, l'hôpital, la route, etc.) aux espaces où les corps, voire les cendres, vont trouver leur dernière demeure (la tombe ou le columbarium dans le cimetière, le dessus de la cheminée pour l'urne¹, le sommet d'une montagne pour une dispersion, etc.), la mort est ainsi présente pour la société et l'économie qui en fondent une partie de son organisation. Elle se trouve ainsi à la fois confinée dans ses espaces traditionnels, mais elle se trouve aussi là où elle génère, de par son événement même, l'ouverture potentielle d'un espace. Elle est encore là, de manière directe, dans les espaces où le mort transite le temps restreint du déroulement d'une partie du rituel (la morgue, la maison funéraire, le crématorium, le trajet du corbillard etc.), mais aussi de façon plus implicite, dans tous les lieux où l'entourage du mort se rend pour gérer ce temps de la mort (le magasin des pompes funèbres, la mairie, l'église, etc.). Ces espaces, aussi divers soient-ils, remplissent une même fonction : ils encadrent la mort - on doit s'y rendre quand on y est confronté - et la mort encadre ces espaces - les comportements admis en leur sein sont particulièrement normés.

L'hétérogénéité de ces espaces pose question. Peut-on définir de façon générique ce que revêt le terme d'espace de la mort ? Car la mort n'intervient pas de la même façon dans l'ensemble de ces espaces, elle intervient parfois « avec », parfois « sans » le mort. Certains espaces, comme la morgue ou le cimetière, lui sont exclusivement dédiés, ils existent pour la mort. D'autres le deviennent le temps de l'événement, comme le trajet qu'effectue le corps de la morgue au cimetière, où des vivants et le défunt, accompagné de son entourage, pratiquent simultanément le même espace avec des objectifs bien distincts. D'autres, enfin, le sont seulement pour un cercle d'intime (l'urne sur la cheminée, la dispersion sur un sommet). L'imbrication des espaces des vivants et des espaces de la mort, la cohabitation des fonctions, et la variabilité de la visibilité de la mort dans ces différents types d'espaces rendent difficile une unique définition de ces espaces de la mort. L'analyse de la configuration spatiale des différents espaces d'intervention des pompes funèbres montre malgré tout des similarités entre certains. La configuration des salles du recueillement d'un crématorium se rapproche par exemple de celle des églises. Ces espaces visibles et accessibles à tout un chacun sont donc relativement « conformes », comme si l'encadrement symbolique de la mort se structurait de manière récurrente autour de formes spatiales spécifiques. En revanche, les espaces de travail réservés aux pompes funèbres ont tendance à être relégués là où il reste de la place, et ne font l'objet que de peu de soins.

La crémation serait-elle une façon d'éviter l'encadrement spatial final de la mort, souvent associée à une mise en visibilité durable ? À première vue la réponse pourrait être négative si l'on s'intéresse à l'évolution des différents types de réceptacle des cendres et à la récente loi sur le funéraire qui régit leur devenir. De plus en plus de cimetières en France s'équipent actuellement de columbariums, de cavurnes (petits caveaux à la taille d'une urne), de jardins de souvenirs (espace défini où les cendres sont dispersées), de rosiers, etc. Et la loi du 19 décembre 2009 tend à renforcer l'encadrement légal du devenir des cendres en les ramenant soit dans l'enceinte du cimetière avec ses multiples possibilités, soit dans la nature mais avec obligation de déclarer la destination à la mairie du lieu de naissance du défunt. À la lecture de *Etre incinéré et après ? Le rapport des crémâtistes à la sépulture*, la réponse est un peu plus mitigée. Catherine Armanet analyse avec beaucoup de précisions les informations spatiales contenues dans les testaments de personnes ayant choisi de s'affilier de leur vivant à une société crémâtiste. Elle montre ainsi un certain décalage entre les positions tenues par les instances crémâtistes qui n'accordent que peu d'importance à la destination finale des cendres

1. La Loi du 10 décembre 2008 ne permet plus cette pratique. Depuis, le devenir des cendres est strictement encadré. Elles doivent être soit dispersées dans un jardin du souvenir situé dans un cimetière ou en pleine nature après déclaration, soit être conservées dans une urne déposée obligatoirement dans un cimetière ou un site cinéraire. L'urne ne peut donc plus être emportée et conservée à domicile (article L. 2223-18-2 du CGCT).

et celles mises en pratique par les adhérents de ces structures, dont les trois quarts décrivent avec plus ou moins de précision le lieu de destination. Mais la dispersion des cendres est largement privilégiée par ces adhérents, que ce soit dans un jardin du souvenir ou en pleine nature. Si l'encadrement spatial reste fort lors d'une dispersion dans un jardin du souvenir, dont l'étendue est la plupart du temps précisément circonscrite, il n'en est pas de même pour une dispersion en pleine nature, qui repose la question de l'imbrication des espaces dédiés aux morts et aux vivants. Dans les deux cas néanmoins, la circonscription du défunt en un endroit spécifique n'est pas visible. Que devient alors l'espace des morts sans trace ?

Ces deux textes, qui font corps malgré une apparence disparate, amènent les géographes à mieux cerner les espaces de la mort dans leurs multiples dimensions et évolutions. S'ils permettent de réfléchir à la question du contrôle et de la maîtrise de l'espace des morts, ils permettent aussi plus globalement de penser la question du contrôle et de la maîtrise de l'espace tout court, c'est-à-dire de penser le rapport matériel et idéal des sociétés à leur espace. Derrière cela se cache immuablement la question de la construction territoriale, nouée d'emprise et de déprise spatiale, mais aussi tissée d'identification et d'exclusion collective à la fois pratique et symbolique.

Emmanuelle Petit

Espaces des morts et des vivants dans les villes de Gaule Méridionale entre Antiquité et Moyen Âge

Delphine BOYER-GARDNER

Doctorante Université de Poitiers (CESCM, UMR 6223) et Université Bordeaux 3
delphineboyergardner@yahoo.fr

Résumé : L'antique interdiction d'ensevelir les morts à l'intérieur des villes a durablement marqué la topographie des cités de l'Antiquité tardive et du haut Moyen Âge. Pourtant, de la fin de l'Antiquité au XI^e siècle, on observe divers changements dans la relation des vivants aux morts qui s'expriment de manière concrète dans l'espace urbain. L'examen des sources disponibles pour plusieurs villes du sud de la Gaule démontre notamment que tout au long de la période, les morts, s'ils ne pénètrent pas l'espace des vivants, n'en sont jamais très éloignés et s'adaptent aux contours des villes en perpétuel mouvement. La stricte séparation des deux mondes n'a quant à elle pas été exclusive, et dès le V^e siècle, des sépultures isolées ou en petits groupes sont attestées au cœur de certaines cités, comme autant de révélateurs du long processus ayant abouti, au Moyen Âge, à l'intégration des cimetières au cœur des villes.

Mots-clés : Topographie urbaine, *Loi des XII Tables*, espace sacré, pollution, pratiques funéraires

La ville était considérée, dans l'Antiquité romaine, comme un espace sacré exclusivement réservé aux vivants¹. Ces derniers, craignant la souillure que pouvait engendrer le contact avec un cadavre et la potentielle malfeasance des défunts, maintenaient leurs morts dans de vastes nécropoles à la périphérie des villes². Cette mise à l'écart qui visait à préserver l'espace urbain de toute contamination a durablement marqué la topographie des cités antiques.

L'interdiction d'ensevelir les morts en ville était inscrite dans le droit romain et figurait notamment - comme nous l'apprend Cicéron au I^{er} siècle av. J.-C. - dans la *Loi des XII Tables*, la plus ancienne loi connue de Rome (c. 450-451 av. J.-C.)³. Aux siècles suivants, l'interdit est inséré dans plusieurs textes législatifs⁴. Il est aussi diversement évoqué dans des œuvres littéraires où sont parfois mentionnés quelques personnages réputés avoir reçu, par privilège, une sépulture à l'intérieur de l'espace des vivants⁵.

Au-delà de ces récits à caractère légendaire, l'identification d'éventuelles sépultures *in urbe* se heurte bien souvent à la méconnaissance des limites auxquelles était soumis l'interdit. Celles-ci sont d'autant plus délicates à appréhender qu'elles relevaient d'une double

-
1. Il est possible d'identifier une surface sacrée à chaque ville du seul fait que les morts n'y étaient pas admis. Le *pomoerium* – surface sacrée des villes dont les limites ont été définies par rite de fondation, c'est-à-dire Rome, les villes anciennes du Latium et les colonies romaines fondées à l'image de l'*Urbs* – se différencie du caractère généralement sacré des villes en raison des conditions très précises auxquelles il répondait. Le *pomoerium* était frappé de deux interdits : guerrier – l'armée étant rattachée au tabou de la mort (Magdelain 1990, p. 222-224) –, et funéraire – la souillure des cadavres se trouvant rejetée sur l'*ager*, non inauguré.
 2. Pour une première approche des croyances et pratiques relatives aux morts dans l'Antiquité romaine, consulter Jobbé-Duval (1924) 2000, de Visscher 1963, Prieur 1986, Tranoy 2000 ou encore les articles d'A. Allara, J.-C. Dumont et F. Hinard dans Hinard & Lambert (éd.) 1995.
 3. Cicéron, *de Legibus*, II, 23, 58 : *Hominem mortuus – inquit Lex in XII Tabulis – in urbe ne sepelito neve urito*, éd. G. de Plinval, Paris, 1968, pp. 73-75.
 4. La plupart de ces rappels sont indirectement attestés dans les grandes compilations de droit romain des Ve-VI^e siècles. Cf. tableau infra.
 5. C'était notamment le cas pour les vestales (Servius, *Commentaire de l'Enéide de Virgile*, XI, 206, éd. H. Hagen, G. Thilo, Leipzig, 1881 ; voir Liou-Gille 1988, p. 290) et certains hommes s'étant illustrés pour le bien du peuple romain ; voir par exemple Cicéron, *Tusculanes*, III, 56 (Caius Fabricius, consul), éd. G. Fohlen, J. Humbert, Paris, 1970 ; Dion Cassius, *Histoire romaine*, LXIX (Trajan, empereur), éd. E. Cary, Londres, 1960.

conception de la ville, à la fois matérielle et mentale, qui a évolué au fil du temps. Pour des raisons légales, religieuses ou pratiques, urbanistes et législateurs se sont préoccupés de la définition de cet espace urbain : la loi municipale d'*Urso* (Ier s. av. J.-C.) - qui rappelle l'interdit de manière détaillée - indique par exemple que les « labours » en marquaient les confins en l'absence de murs⁶. Outre les constructions et les champs, des éléments de nature plus ou moins éphémère - cours d'eau, haies, arbres remarquables, bornes, voies ou fossés⁷ - ont pu contribuer à circonscrire la ville ; les tombeaux, eux-mêmes, participaient en négatif à en reconnaître les limites. Ces problèmes de différenciation entre ville, faubourgs et campagne n'existaient pas uniquement pour les villes ouvertes⁸. La présence de murs n'apportait en effet pas de réponse définitive⁹ ; qu'il s'agisse des grandes enceintes du Haut-Empire - qui circonscrivaient un espace rarement urbanisé dans sa totalité - ou des enceintes réduites élevées à partir du III^e siècle - qui excluaient des secteurs urbains hors les murs - ils ne reflétaient généralement pas la réalité des zones habitées, ni d'ailleurs l'espace sacré.

Cette imprécision incite à une stricte prudence méthodologique dans la reconnaissance de sépultures urbaines, et c'est essentiellement la recherche d'une contemporanéité entre les tombes et la fréquentation quotidienne de leur environnement direct par les vivants qui permet de les identifier comme telles (Galinié, 1996, p. 21). Quelques découvertes archéologiques font état d'exceptions faites à l'interdit dès les I^{er}-II^e siècles : il s'agit essentiellement de sépultures d'enfants en bas âge liées à des habitations ou des bâtiments à vocation artisanale¹⁰. Si la plupart des tout-petits - considérés comme aussi polluants que les adultes - étaient transportés vers les lieux communs de sépulture, il semble que ces inhumations aient été rendues possibles car les très jeunes enfants n'étaient pas encore considérés comme faisant partie intégrante de la société des vivants (Baills, 2003). Au-delà de ces quelques exceptions, morts et vivants sont globalement restés cantonnés à leurs espaces respectifs tout au long de l'Antiquité.

Les siècles suivants sont marqués par ce que l'on appelle communément l'« entrée des morts en ville » ; mais cette expression renvoie à un processus dont les modalités demeurent incertaines. Les données manquent pour illustrer et expliquer comment la séparation, qui semble toujours globalement bien respectée à la fin de l'Antiquité, a laissé place à une fusion des deux mondes à l'époque médiévale. Dans quelle mesure et jusqu'à quand la ville est-elle restée un lieu sacré, réservé aux vivants ? Comment s'articulaient espaces des morts et des vivants à sa périphérie ? Quand et où sont attestées les premières sépultures urbaines ? Sont-elles le reflet d'une christianisation des pratiques funéraires ? L'étude de plusieurs cas relevés en Gaule du sud peut permettre d'apporter, non pas des réponses définitives à ces questions, mais au moins quelques éclaircissements sur l'évolution du rapport aux défunts durant les siècles de l'Antiquité tardive et du haut Moyen Âge.

Articulation des espaces des morts et des vivants à la périphérie des villes (fin III^e-VI^e siècles)

Respect des limites et bon voisinage

Les fouilles archéologiques, comparables à de petites fenêtres ouvertes sur la réalité de l'époque, ne suffisent pas à cerner dans leur ensemble les fluctuations morphologiques

6. *Lex coloniae Genetivae Iuliae seu Ursonensis*, c. 73 : *Ne quis intra fines oppidi coloniaeve, qua aratro circumductum erit, hominem mortuom inferto neve ibi humato neve urito hominis mortui monumentum aedificato...*, éd. P. F. Girard, F. Senn, *Les lois des Romains*, Camerino, 1977 (7^{ème} éd.), p. 205.

7. Les traités d'arpenteurs mentionnent plusieurs éléments frontaliers qui ont pu s'appliquer à la délimitation des villes ; voir Peyras 1995, pp. 42-43 et Chouquer & Favory 2001, pp. 185-192.

8. Sur la morphologie et le statut des faubourgs, voir Bedon 1998.

9. Février 1986, p. 37.

10. Par exemple à Saintes (Robin 2001), Limoges (Lousteaud 2000, p. 232) ou Aix-en-Provence (Rivet 1999).

contemporaines ou successives de l'emprise urbaine (stabilité de l'occupation, extension, rétraction, changement de destination de certains quartiers...). Les nécropoles en activité dans l'Antiquité tardive sont, quant à elles, parfois identifiées mais rarement connues en extension. Certaines, peut-être plus éloignées ou surexploitées, ont pu être abandonnées, tandis que d'autres ont continué à être utilisées, au moins partiellement (Raynaud, 2006, p. 138). Il est par ailleurs relativement fréquent d'observer l'extension ou la création de nécropoles à l'emplacement de quartiers anciennement urbanisés, délaissés depuis plus ou moins longtemps ; certaines se sont ainsi développées au contact d'enceintes réduites¹¹. Si ces redistributions fréquentes des nécropoles en direction de la ville sont assez bien connues, l'articulation de ces espaces entre eux reste souvent mal documentée. Quelques sites autorisent cependant plusieurs remarques.

À Toulon, la fouille d'un quartier d'habitation à la périphérie est de la ville antique a permis la mise au jour de quatre îlots d'habitation construits à la fin du I^{er} siècle (Borréani et alii, 1989, p. 90-97, Brun, 1999, p. 788-796). De la seconde moitié du III^e siècle au début IV^e siècle, l'îlot II, déserté, fut investi par des sépultures qui témoignent, selon les fouilleurs, de l'extension d'une nécropole localisée au nord-est du site. Dans le même temps, directement au sud de l'îlot II, les îlots III et IV restaient habités ; une rue d'orientation est-ouest suffisant à séparer la nécropole de l'espace dévolu aux vivants.

À Vienne, au sud de la ville, l'espace des morts a franchi l'enceinte du Haut-Empire pour s'installer sur un secteur encore habité au III^e siècle. Cette réoccupation, qui pourrait remonter au IV^e siècle¹², s'est concrétisée au V^e siècle par la fondation d'une église dédiée aux saints Apôtres (*ecclesia Apostolorum*). Remplacé plus tard par l'église Saint-Pierre, l'édifice accueillit de nombreuses sépultures dans sa nef et à ses abords (Février, 1986, p. 35-36, Descombes et alii, 1986, p. 27-29, Jannet-Vallat et alii, 1995, Jannet-Vallat, 1996). Au nord, l'extension de cette nécropole Saint-Pierre-Saint-Georges semble avoir été limitée tout au long du haut Moyen Âge par le ru Saint-Marcel, qui jouait peut-être le rôle de frontière méridionale de la ville. Au nord de l'agglomération, un autre ruisseau, la Gère, isolait de vraisemblables basiliques funéraires qu'on localise traditionnellement sous les églises de Notre-Dame-d'Outre-Gère et Saint-Étienne (Jannet-Vallat, 1995). Cette avancée des morts à l'intérieur de l'espace remparé et anciennement occupé par les vivants laisse envisager un resserrement, dès le IV^e siècle, de l'occupation au cœur des murs du Haut-Empire. L'hypothèse d'une enceinte réduite qui aurait circonscrit Vienne dans l'Antiquité tardive – toujours non assurée à ce jour (Heijmans 2004, p. 112-113) – est révélatrice de cette impression d'un noyau urbain bien défini que la Gère et le ru Saint-Marcel ont pu suffire à ceinturer.

D'autres exemples suggèrent qu'un cours d'eau pouvait servir de frontière entre les espaces des morts et des vivants, comme à Vaison-la-Romaine, où le ruisseau de Blaye-Pommerol séparait la ville tardo-antique, à l'est, de la nécropole contemporaine de Saint-Quenin/Pommerol, étendue à l'ouest sur plus d'une dizaine d'hectares (Carru 1992, p. 74).

Le groupe épiscopal : un pôle d'attraction pour les vivants, et les morts

Le plus souvent, la seule proximité de la ville semble avoir conditionné l'implantation des nécropoles développées au contact d'enceintes réduites. Certaines, en revanche, paraissent

11. On peut citer à titre d'exemple les 11 inhumations en coffres de dalles découvertes à Rodez au contact de la paroi externe de l'enceinte du Bas-Empire ; ces tombes sont datées de l'époque mérovingienne (Grimbert 2002). À Bordeaux (cours du Chapeau Rouge), une nécropole s'est développée entre la fin du III^e siècle et le début du IV^e siècle à proximité au sud-est du *castrum*, sur un quartier résidentiel déserté (Siriex & Chuniaud 2002).

12. Un mausolée (E), localisé à l'est de l'église des Saints-Apôtres/Saint-Pierre, laisse supposer une phase d'occupation funéraire antérieure à la construction de l'église (Jannet-Vallat et alii 1995, p. 262-265).

plus précisément liées à la présence de la cathédrale (*ecclesia*). Les groupes épiscopaux paléochrétiens constituaient à l'intérieur des cités de l'Antiquité tardive de nouveaux pôles urbains monumentaux ; lieux de culte et lieux de vie, ils furent très souvent initialement construits à l'intérieur et en bordure d'agglomération¹³. Cette position les rendait potentiellement accessibles aux morts qui pouvaient être enterrés à leur contact, tout en demeurant hors de la ville, dans le respect de la séparation.

C'est par exemple le cas du groupe de tombes découvert lors des fouilles de l'Ancien Évêché de Grenoble, au nord-est de l'enceinte réduite de la fin du III^e siècle (Baucheron et *alii* 1998, p. 105-118). Les vingt-huit sépultures dégagées occupaient une étroite bande de terrain contre la face externe du rempart, comprise, en largeur, entre la courtine et le fossé périphérique de l'enceinte (Duval 1995, Baucheron et *alii* 1998). D'extension réduite, cette petite nécropole s'est développée sur une surface correspondant à peu près à l'emprise du groupe épiscopal qui se trouvait à la même hauteur *intra muros* (Baucheron et *alii* 1998, p. 106). Les tombes les plus anciennes sont datées entre le second tiers du IV^e et le VI^e siècle, période à laquelle on date l'érection des premiers bâtiments du groupe.

Le cas de figure observé à Grenoble se répète peut-être à Bazas où des tombes datées du VI^e au XI^e siècle¹⁴ ont été mises au jour à peu de distance à l'ouest de l'actuelle cathédrale Saint-Jean-Baptiste. On situe traditionnellement à l'emplacement de cette dernière le groupe épiscopal primitif attesté en 582 par Grégoire de Tours (Maurin & Souilhac 2004, n° 1, p. 120). La proposition de restitution du tracé de l'enceinte réduite du Bas-Empire inclut la cathédrale dans l'angle sud-ouest du rempart, mais exclut cette zone de nécropole *extra muros* (Maurin & Pichonneau 1992, p. 162-164). Au-delà de cette apparente proximité entre cet espace funéraire et l'hypothétique *ecclesia*, les informations manquent pour déterminer les conditions d'installation de ces sépultures qui pourraient résulter d'une extension de la nécropole mérovingienne reconnue au sud-ouest de la vieille ville, entre les églises Saint-Martin et Notre-Dame.

Il est en outre intéressant de revenir sur le cas de Vienne où la nécropole de Saint-Pierre-Saint-Georges a visiblement fonctionné très tôt avec le groupe épiscopal, traditionnellement localisé à environ 200 m au nord, sur la rive droite du ru Saint-Marcel (Descombes et *alii* 1986, p. 24-26). L'oratoire Saint-Georges, voisin de l'*ecclesia Apostolorum* et attesté dans le second quart du VI^e siècle, accueillit les sépultures de plusieurs évêques de l'Antiquité tardive et du haut Moyen Âge (Jannet-Vallat 1996, p.129-134).

Dans le contexte de christianisation des populations et du paysage urbain, ces quelques zones funéraires développées aux IV^e-VI^e siècles, au plus près des groupes épiscopaux témoignent vraisemblablement de la volonté d'une partie de la population christianisée d'associer ses morts à l'*ecclesia*. Organisées ou non autour d'un édifice de culte, ces tombes illustrent une alternative à la pratique de l'inhumation dans les églises suburbaines qui, à cette époque, attiraient de très nombreux fidèles.

Les différents cas de figure présentés ci-dessus n'illustrent que partiellement les formes multiples d'articulation entre espaces des morts et des vivants dans les villes de l'Antiquité tardive. Il demeure d'une manière générale difficile de préciser dans quelle mesure les morts cohabitaient avec les vivants ou quelle distance les séparaient. À cette époque, le tissu urbain, souvent dit en « peau de léopard » (Cantino Wataghin 1999, p. 154, Guyon 2001a, p. 573), a certainement laissé le champ libre à l'installation d'enclaves funéraires intercalées dans des secteurs plus ou moins autonomes où se regroupaient activités domestique, artisanale et commerciale. Le fait semble avéré à l'intérieur même d'enceintes réduites, comme l'illustrent les trois groupes de sépultures mis au jour à Poitiers à l'intérieur de l'enceinte du Bas-

13. Consulter, au cas par cas, les 15 volumes de la *Topographie chrétienne des cités de la Gaule* (éd. N. Gauthier) ; pour un aperçu plus synthétique, voir Duval 1991, p. 62-63, Boissavit-Camus et *alii* 1992, p. 394-395, Guyon 1992 ou Gauthier 1997, p. 52-54.

14. Pichonneau 1985, p. 32-34.

Empire¹⁵. Leur intégration dans « la ville » telle que la définissaient les murs se révèle toute relative dans la mesure où ces tombes étaient installées sur d'anciens quartiers d'habitation abandonnés.

L'investissement fréquent par les morts de secteurs désertés illustre plus généralement une profonde altération des limites matérielles et mentales de l'espace urbain antique. On remarque cependant que la redistribution régulière des nécropoles en direction de la ville en mouvement se double de l'établissement de nouvelles frontières symboliques entre les deux mondes. Pourtant, si la séparation demeure un principe respecté, la cohabitation est parfois si proche et les frontières si ténues que la croyance en la souillure des morts semble avoir perdu, dès les III^e-IV^e siècles, beaucoup de sa signification.

Des morts parmi les vivants

La position des autorités laïques et ecclésiastiques aux V^e-VI^e siècles

Aux V^e-VI^e siècles, l'interdiction d'ensevelir les morts en ville est rappelée dans les grandes compilations de droit romain (cf. tableau). Le *Code Théodosien*, promulgué en 438, notifie qu'elle s'applique à la fois aux incinérations (*urnis*) et aux inhumations (*sarcophagis*) dont il fallait entièrement débarrasser la ville de Constantinople¹⁶. Publié en 506, le *Bréviaire d'Alaric* (*Lex romana wisigothorum*) indique qu'aucun corps ne pouvait être déposé dans la ville¹⁷. Enfin, le *Corpus Iuris Civilis* - œuvre juridique initiée par l'empereur Justinien - contient deux mentions de l'interdit funéraire en ville, l'une dans le *Digeste*¹⁸ et l'autre dans le *Code*¹⁹. Pour justifier la séparation des deux mondes, ces rappels invoquent invariablement la sacralité de l'espace urbain, espace des vivants²⁰. À en croire les textes de loi, la pollution induite par les cadavres était aux V^e-VI^e siècles un argument encore assez fort pour motiver le respect de l'interdit.

À la même époque, on ne relève dans le droit de l'Église qu'une seule mention de l'interdit, au 18^{ème} canon du premier concile de Braga, tenu en 561 (Espagne wisigothique). Il

-
15. Huit tombes à inhumation datées entre 429 et 617 par radiocarbone ont été mises au jour à l'Hôtel Aubaret et trois autres, difficiles à situer entre Antiquité tardive et haut Moyen Âge, ont été fouillées au parking du Calvaire (Robin 1999). La petite nécropole découverte à l'Espace Mendès-France utilisée du IV^e siècle jusqu'à la fin du Ve ou le début du VI^e siècle présentait une faible densité de tombes (Le Masne de Chermont 1987, pp. 154-168, *id.* 1990). Malgré sa proximité avec le baptistère, il reste difficile de relier cet espace funéraire au groupe épiscopal paléochrétien (Boissavit-Camus 1998, pp. 80-82).
 16. *Code Théodosien*, 9, 17, 6 : ... *Omnia quae supra terram urnis clausa vel sarcophagis corpora detinentur, extra urbem delata ponantur, ut et humanitatis instar exhibeant et relinquunt incolarum domicilio sanctitatem (...)* *Ac ne alicuius fallax et arguta sollertia ab huius se praecepti intentione subducat atque apostolorum vel martyrum sedem humanis corporibus aestimet esse concessam, ab his quoque, ita ut a reliquo civitatis, noverint se atque intellegant esse submotos...*, éd. Th. Mommsen, P. Meyer, P. Krueger, *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438)*, vol. 2, Paris, 2009.
 17. *Lex romana wisigothorum: Corpus in civitatem inferi non licet, ne funestentur sacra civitatis : et qui contra ea fecerit, extra ordinem punitur*, éd. G. Haenel, Berlin-Leipzig, 1847-1849.
 18. Ulpian, *Digesta*, 47, 12, 3, 5 : *Divus, Hadrianus rescripto poenam statuit quadraginta aurum in eos qui in civitate sepeliunt, quam fisco inferre iussit, et in magistratus eadem qui passi sunt, et locum publicari iussit et corpus transferri. Quid tanem, si lex municipalis permittat in civitate sepeliri ? Post rescripta principalia an ab hoc discessum sit, vedebimus, quia generalia sunt rescripta et oportet imperialia statuta suam vim optinere et in omni loco valere ; Corpus Iuris Civilis, I, Institutiones et Digesta*, éd. P. Krueger, Th. Mommsen, 1954, p. 837.
 19. *Code Justinien*, III, 44, 12 : *Mortuorum reliquias, ne sanctum municipiorum ius polluatur, intra civitatem condi iam pridem vetitum est ; Corpus Iuris Civilis, II, Codex Iustinianus*, éd. P. Krueger, 1959, p. 148.
 20. Dans le *Code Théodosien*, c'est la sainteté du domicile – *domicilio sanctitatem* – dont il est question ; la *Lex romana wisigothorum* évoque la *sacra civitatis* et le *Code Justinien* affirme que les restes des morts ne doivent pas polluer le *sanctum municipiorum* (cf. supra).

s'agit d'un rappel ferme à l'interdiction d'ensevelir à l'intérieur des murs de la ville²¹. Le motif de la souillure n'est pas évoqué, mais il est dit que la règle s'applique aussi aux corps des vénérables martyrs²² ; précision qui est à rapprocher de l'introduction de reliques dans les églises urbaines dès les V^e-VI^e siècles (Galinié 1996, p. 20, Picard 1998, p. 319, Beaujard 2000, p. 369 et n° 8 p. 524-530). L'Église des premiers siècles ne s'est, à l'exception de ce concile, pas préoccupée de l'introduction des morts en ville.

À côté de ces textes qui constituent un assortiment de lois chronologiquement et spatialement disparates et aux influences variables, on observe qu'au-delà du IV^e siècle, la séparation était toujours de mise entre espaces des morts et espaces des vivants. Mais peut-on toujours parler de respect de l'interdit tel qu'il avait été défini dans l'Antiquité ?

La répétition de l'interdit dans les textes normatifs a longtemps conditionné la question des sépultures urbaines d'un point de vue essentiellement juridique. Son principe, acquis par les historiens, expliquait commodément l'absence de cimetières en milieu urbain avant le Moyen Âge central, et les archéologues, adhérant à la même idée, ont pu mésestimer certaines tombes de haute époque qui se trouvaient effectivement en ville. L'étude du phénomène d'intégration ponctuelle de l'espace des vivants par les morts s'appuie donc sur des données lacunaires et une historiographie récente²³.

Des églises et des morts

Certains récits hagiographiques des V^e-VI^e siècles évoquent l'exposition temporaire de défunts dans l'*ecclesia*, avant que le mort ne rejoigne sa sépulture dans une église suburbaine²⁴. Ces expositions, qui pouvaient durer jusqu'à trois jours, témoignent à la fois d'une volonté de présenter la dépouille remarquable à la communauté des chrétiens et d'un privilège accordé au défunt. Bien qu'il s'agisse de corps peut-être déjà considérés comme saints, elles témoignent clairement d'une forme de tolérance envers la présence de cadavres parmi les vivants.

C'est aussi à cette époque que l'on situe les plus anciennes sépultures attestées au sein des groupes épiscopaux. Les premières cathédrales et leurs abords accueillent quotidiennement, outre les clercs affiliés au service divin, des fidèles de plus en plus nombreux ; il s'agissait de secteurs très fréquentés où la cohabitation entre vivants et morts ne fait aucun doute. Les tombes connues dans ces quartiers ont pu être aménagées en aire ouverte - dans des cours, des jardins, des terrains laissés libres -, ou à l'intérieur même d'édifices du groupe.

Sur un plan du groupe épiscopal de Marseille dressé en 1902, on remarque une quinzaine de sarcophages dits « en pierre de la Couronne » figurés à proximité du baptistère et de l'*ecclesia* (Guyon 1995, Guyon 2000, p. 393-394, Bouiron & Paone 2001, p. 225-234 et fig. 2, p. 227). L'information est sommaire mais permet plusieurs observations : orientés est-

21. Concile de Braga, c. 18 : ... *Nam si firmissimum hoc bribilegium usque nunc retirent civitates, ut nollo modo intra ambitus murorum cuiuslibet defuncti corpus humetur, quanto magis hoc venerabilium martyrum debet reverentia obtinere* ; éd. J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelone-Madrid, 1963.

22. Le Code Théodosien étendait déjà l'interdit aux sépultures des apôtres et des martyrs (cf. supra).

23. La question des premières sépultures pratiquées dans l'espace des vivants a diversement été abordée depuis le milieu des années 1980 ; d'abord en Italie, où est attesté un nombre de sépultures intra-urbaines plus important qu'en Gaule (C. Lambert 1996 et Cantino Wataghin 1999, qui propose des réflexions intéressantes sur le phénomène). Pour la Gaule, il faut principalement se référer aux articles de H. Galinié et J.-Fr. Reynaud (1996) et à la synthèse de G. Cantino Wataghin (1999), qui évoque des cas relevés des deux côtés des Alpes.

24. Ces récits concernent des saints évêques tels Hilaire d'Arles († 449 ; *Vita S. Hilarii*, 28-29, éd. J.-C. Giraud, *La Gaule chrétienne, vies d'Hilaire et de Césaire d'Arles*, Paris, 1997, p. 64-65), Eutrope d'Orange († ap. 470 ; *Verus, Vita S. Eutropii*, éd. P. Varin, *Bulletin du comité historique des monuments écrits de l'histoire de France*, 1, 1849) ou Gallus de Clermont († 551 ; Grégoire de Tours, *Liber vitae patrum*, VI, 7, éd. W. Arndt et B. Krusch, *MGH, SRM*, I/2, Hanovre, 1885, 685).

ouest, suivant le même axe que les édifices de culte, ils se trouvaient vraisemblablement entre 10 et 20 m au sud de l'église²⁵. Alignés sur deux rangées et très proches les uns des autres, leur représentation évoque un aménagement raisonné ayant pu s'inscrire à l'intérieur d'une aire délimitée, couverte ou non. Cette apparente disposition en *area*, ainsi que le matériau employé pour leur fabrication, se retrouvent dans d'autres sites funéraires paléochrétiens marseillais²⁶. Il s'agirait, selon J. Guyon, non pas de sarcophages en remploi, mais d'un espace funéraire établi dans l'Antiquité tardive (Guyon 2000, p. 393, *id.* 2001, p. 356).

À Aix-en-Provence, plusieurs inhumations en bâtières de tuiles sont attestées en relation avec les bâtiments du groupe épiscopal du VI^e siècle. Trois d'entre elles étaient disposées le long d'un mur orienté est-ouest, interprété comme étant le mur méridional de l'*ecclesia* ; elles seraient donc à situer à l'intérieur de l'édifice (Guild et *alii* 1988, p. 25, *id.* 1995, p. 110-112). La première était positionnée au contact du mur, à l'est de l'entrée nord du baptistère antique ; une autre se trouvait plus à l'ouest et une troisième tombe, strictement orientée comme les précédentes, était disposée un peu plus au nord, à l'extrémité est de l'actuelle nef Saint-Maximin de la cathédrale romane. Elle se trouvait probablement à l'intérieur d'une petite salle annexe (un oratoire ?) contiguë à l'église (Guild et *alii* 1988, p. 21-22). Deux autres tombes, découvertes à proximité, ont quant à elles visiblement été aménagées en espace ouvert : l'une dans un ancien quartier d'habitation à plusieurs dizaines de mètres au sud-est des édifices de culte (Fixot et *alii* 1986, p. 230), et l'autre - un immature orienté nord-sud -, à l'est de l'*ecclesia* présumée (Guild et *alii* 1995, p. 112). À l'exception peut-être de cette dernière, toutes sont postérieures à la construction des édifices chrétiens et pourraient dater, au plus tôt, de l'extrême fin du V^e siècle ou du début du VI^e siècle. En dépit de leur réunion dans le périmètre restreint du groupe épiscopal, rien ne laisse supposer que ces tombes aient appartenu à une aire funéraire cohérente ; leur installation semble au contraire avoir été indépendante l'une de l'autre.

Les églises du groupe épiscopal de Genève ont, elles aussi, accueilli des inhumations dès les V^e-VI^e siècles. La plus ancienne fut découverte au niveau du chœur de la cathédrale nord et pourrait dater de la seconde moitié du V^e siècle ou début du VI^e siècle. Sans doute dans la première moitié du VI^e siècle, le sanctuaire fut profondément remanié et une nouvelle barrière liturgique vint perturber cette tombe. Par la suite, quatre ou cinq inhumations en coffres maçonnés datées des VII^e-VIII^e siècles furent installées au même emplacement, perturbant à leur tour le nouveau chancel (Bonnet 1986, p. 111). Au sud-est de l'abside de la cathédrale nord, dans le prolongement du baptistère, l'église présentant un chevet à trois absides, érigée aux VI^e-VII^e siècles, a elle aussi reçu, vraisemblablement peu de temps après sa fondation, une sépulture en sarcophage dans la partie centrale du chœur (Bonnet & Santschi 1986).

Le statut et l'identité des défunts inhumés à l'intérieur d'églises urbaines demeurent dans la plupart des cas inconnus. Les deux sépultures mises au jour au sein du groupe épiscopal de Cologne et datées du deuxième quart du VI^e siècle ont pu être identifiées, grâce au riche mobilier qu'elles contenaient, comme celles d'une jeune femme et d'un adolescent appartenant à la plus haute aristocratie franque (Gauthier & Hellenkemper 2002, p. 49-50). Les textes des VII^e-X^e siècles évoquent quant à eux, essentiellement, des dignitaires ecclésiastiques : Maximianus, archevêque de Ravenne († 557), est le premier dont on sait qu'il bénéficia d'une sépulture intra-urbaine en Italie (Picard 1988, p. 38). Quelques *Vies* des VII^e-VIII^e siècles rapportent l'inhumation de saints évêques gaulois dans une église de la

25. La distance varie en fonction des propositions de restitution de l'édifice (Paone & Bouiron 2001, fig. 8 et 9, p. 232).

26. La fouille du quartier de la Bourse a révélé des sarcophages datés du V^e ou du VI^e siècle et taillés dans la même pierre calcaire (Rigoir 1959, pp. 2-5, Benoit 1960, Bertucchi 1974, p. 72-76) ; tandis qu'à Saint-Victor de Marseille on connaît des organisations semblables en *area* (Démians d'Archimbaud et *alii* 1995, p. 133-135).

ville ; mais bien que ces récits évoquent une sépulture primaire, il s'agit probablement, dans la plupart des cas, de translations de reliques²⁷. Pour l'époque carolingienne, les *gesta episcoporum* situent les tombes de certains évêques des diocèses du Nord-Est de la France à l'intérieur de leur cité. On peut par exemple citer le cas de l'évêque Wibaldus d'Auxerre, mort en 887, et inhumé, selon les *Gesta Pontificum Autissiodorensium*, à Saint-Clément²⁸. Cette église, fondée par l'évêque, est traditionnellement localisée sous l'actuelle église romane du même titre, c'est-à-dire à l'intérieur du rempart du Bas-Empire directement au sud de la cathédrale Saint-Étienne (Sapin 1998, p. 37). C'est à partir des IX^e-X^e siècles que ces mêmes textes situent les premières sépultures épiscopales à l'intérieur de cathédrales (Jourdain 2009).

Ailleurs dans la ville

Les églises et leurs abords ne furent certainement pas les seuls secteurs des villes où l'on enterra des morts durant l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge, et des sépultures associées à des habitations sont parfois attestées par des fouilles récentes²⁹. À Lyon, dans le quartier des Célestins situé sur la Presqu'île entre Rhône et Saône, deux inhumations d'adultes, datées sans plus de précision du haut Moyen Âge, ont été mises au jour dans un espace occupé par des bâtiments en matériaux légers et creusé de nombreuses fosses. Cette possible zone de stockage ou d'ensilage paraît, à l'époque des inhumations, avoir été régulièrement fréquentée par les vivants³⁰.

Ces quelques exemples de sépultures intra-urbaines antérieures au XI^e siècle ne reflètent sans doute que partiellement la réalité du phénomène. On peut, pour mieux en estimer l'étendue, évoquer notamment l'action de Léon VI le Sage, empereur d'Orient (886-912), qui, à la fin du IX^e siècle, ordonna l'abrogation de la loi interdisant les sépultures à l'intérieur des villes en soulignant qu'elle était, depuis longtemps, abolie par la coutume³¹. Des arguments purement événementiels - telle une contrainte en état de siège - ou éventuellement le culte des reliques, que l'on sait introduites en Gaule dans les églises urbaines dès les V^e-VI^e siècles, ne sauraient systématiquement expliquer l'installation de ces tombes en ville³². La notion de privilège ne peut en outre s'appliquer à toutes ces sépultures et doit être discutée au cas par cas.

La présence de ces morts parmi les vivants permet en outre de relativiser l'utilisation exclusive des vastes nécropoles périphériques, christianisées ou non. Les sépultures situées au cœur même ou au plus près de certains groupes épiscopaux s'avèrent contemporaines de la pratique de l'inhumation *ad sanctos* et renvoient à une image plus variée de la place des morts dans les villes de l'Antiquité tardive et du haut Moyen Âge.

27. L'auteur de la vie de saint Maxime, évêque de Riez (433-452), indique au VI^e siècle qu'il aurait été enterré dans une basilique Saint-Pierre qu'on localise *intra muros* à l'emplacement de l'actuelle église Saint-Maxime (Dynamius, *Vita S. Maximi episcopi Reiensis : ad civitatem suam munus sancti corporis detulerunt (...) tunc in basilica sancti Petri (...) quod templum deinceps invasit vocabulum Maximi nominis*, éd. S. Gennaro, Catane, 1966) ; sur cette église, voir Guyon 1986, n° 4 & 5, pp. 40-41.

28. *Gesta Pontificum Autissiodorensium*, Wibaldus [40] : ... *sancti Clementis se suffragiis committit, atque in limine domus extra aecclesiam corporis sui glebam sepeliri efflagitat (...) quem non extra, sed intra aecclesiam beati Clementis affectus cleri recondit...* ; éd. M. Sot, *Les gestes des évêques d'Auxerre*, t. 1, 2002, Paris, p. 166-167.

29. En Italie du Nord, G. Cantino Wataghin mentionne les cas de Brescia et Trente (Cantino Wataghin 1999, p. 159).

30. Arlaud et alii 2000, p. 106-116, 266. L'inhumation dans l'habitat est bien attestée à la même époque en milieu rural (Pecqueur 2005).

31. Léon VI, *Novellae, ad calcem Cod. Iust.*, LIII.

32. Les différentes interprétations avancées dans l'historiographie ont été analysées par Cantino Wataghin 1999, p. 147-150.

Conclusion

L'indigence des sources empêche de mettre clairement en évidence toutes les étapes ayant conduit à la superposition des espaces des vivants et des morts à l'époque médiévale. Y a-t'il véritablement eu une « marche des morts vers la cité des vivants » (Fontaine 1989, p. 1152) suivie de « l'entrée des morts en ville »³³, qu'illustreraient les plus anciennes sépultures urbaines ? Des exceptions à la règle, connues dès le Haut-Empire, et la difficulté de reconnaître et d'interpréter les zones de contact entre espaces des morts et des vivants incitent à rejeter toute solution de fusion linéaire des deux mondes³⁴.

Au tournant du II^e siècle, Plutarque trahissait peut-être déjà une certaine insatisfaction quant au tabou de la mort et à l'interdit funéraire *in urbe*³⁵, tandis que dans les *suburbia* du Haut-Empire, les morts semblent parfois côtoyer les vivants de près³⁶.

Dans le courant du Bas-Empire, on remarque à plusieurs niveaux un changement d'attitude par rapport aux croyances antiques sur le cadavre : quand ce ne sont pas les morts qui investissent d'anciens secteurs urbains, ce sont les vivants qui réoccupent des zones funéraires délaissées, attitude qui s'apparente dans le droit romain à une transgression du *locus religiosus*³⁷ ; des éléments de tombeaux sont aussi, par exemple, fréquemment réemployés pour la construction de certaines enceintes réduites (Hiernard 2003, p. 265-266). Parallèlement, le réajustement des nécropoles au plus près des vivants et la naissance de zones funéraires enclavées dans l'espace urbanisé témoignent de profonds changements dans la conception même de la ville.

Le maintien de l'argument sur la sacralité de l'espace urbain et sur la souillure des morts pour justifier l'interdit dans les grandes compilations juridiques des V^e-VI^e siècles doit être confronté à l'apparente multiplication des tombes urbaines à cette époque et à l'attitude des autorités ecclésiastiques. Si l'Église semble toujours considérer le cadavre comme nuisible pour le sacré - en témoignent plusieurs décisions prises lors de conciles visant à protéger les espaces et le mobilier sacrés du contact des cadavres³⁸ -, le corps mort ne constitue plus fondamentalement une source de pollution pour les vivants. Vers 380, en Orient, la prise de position du compilateur des *Constitutions Apostoliques* sur cette question traduit une nette évolution des mentalités chez les fidèles chrétiens : il affirme que contrairement à certaines croyances païennes et juives, il est possible de manipuler les cadavres sans crainte et sans avoir à s'adonner à de longues ablutions et autres rites de purification. Un peu plus loin, les évêques sont exhortés à prendre soin des défunts sans scrupule et en évitant « ces observances qui sont des sottises »³⁹. Ce changement net du rapport au corps mort est concomitant à l'essor du christianisme et du culte des saints qui a sans doute largement contribué à véhiculer une image positive de la mort auprès de la population.

33. L'expression désigne le premier chapitre des actes du colloque *Archéologie du cimetière chrétien* qui réunit quatre articles sur le sujet (Galinié & Zadora-Rio 1996).

34. Consulter par exemple Blaizot et alii 2005 qui abordent, à travers une étude de cas, de nombreuses problématiques soulevées par l'étude de la topographie funéraire urbaine à cette époque.

35. Plutarque, *Lycurgue*, 27, 1 & *Numa*, 12, 1, éd. E. Chambry, R. Flacelière, M. Juneaux, Plutarque, *Lycurgue-Numa (Vies parallèles)*, Paris, 1957.

36. Le site du Quai Arloing à Lyon a révélé une grande proximité entre morts et vivants dès le Haut-Empire avec l'installation, à la fin du I^{er} siècle ou au début II^e siècle, de tombes à moins de 20 m d'un habitat et d'un entrepôt. Ce voisinage étroit s'est prolongé jusque dans le courant du IV^e siècle (Tranoy 1995).

37. A Arles, certains mausolées de la nécropole du cirque ont été transformés en habitats dès la fin du IV^e ou le début du V^e siècle (Heijmans 2004, p. 328, 361).

38. L'interdiction d'inhumer dans les lieux de culte est souvent répétée sans grand effet (Sapin 1996) ; de même que, par exemple, l'interdiction de détourner les linges liturgiques à des fins funéraires au risque de souiller l'autel lorsqu'ils y retournaient (Concile de Clermont (535), c. 3 & 7, *Les canons des conciles mérovingiens (VI^e-VII^e siècles)*, éd. B. Basdevant et J. Gaudemet, Paris, 1989, vol. 1, p. 212-215).

39. *Constitutions apostoliques*, VI, 29, 30, 1 & 7, éd. M. Metzger, Paris, 1986.

La persistance, dans l'Antiquité tardive, d'une séparation entre espaces des morts et des vivants pourrait donc relever, plutôt que de croyances étiolées depuis plusieurs siècles déjà, d'une forme de respect coutumier du droit romain. Alors que l'installation de tombes urbaines apparaît désormais possible, l'organisation périphérique ancestrale des nécropoles, dont l'attrait s'est trouvé prolongé par l'implantation de sanctuaires chrétiens, aurait retardé « l'entrée des morts en ville ». Au milieu du VII^e siècle, Jonas de Bobbio relate dans sa *Vie* de saint Vaast d'Arras († 540) comment l'entourage du saint évêque est allé contre sa volonté en lui attribuant une sépulture dans la ville, à l'intérieur de la cathédrale. Vaast, dans un souci d'humilité et parce qu'il considérait que « personne ne devait être enterré entre les murs de la cité, parce que tout l'espace de la cité devait être celui des vivants et non celui des morts », avait choisi pour lieu de sépulture un petit oratoire situé à l'extérieur de la ville. Pendant les funérailles, les porteurs ne purent soulever le brancard funèbre et le transporter vers la ville qu'après une prière ; le bienheureux fut finalement enseveli à droite de l'autel, dans la cathédrale où il officiait de son vivant⁴⁰. Ce récit - qui est peut-être celui d'une translation de reliques - nous semble assez bien résumer, au VII^e siècle, la coexistence de comportements contradictoires au sein d'une même communauté.

Le lent processus de fusion entre espaces des morts et des vivants s'est opéré à plusieurs niveaux ; non seulement au cœur des villes, mais aussi dans les faubourgs, où des communautés de clercs se sont installées à proximité des tombes saintes qu'ils desservaient⁴¹. Les grands sanctuaires chrétiens suburbains sont peu à peu devenus des pôles d'attraction et d'organisation de l'espace urbain. Au Moyen Âge, ce sont souvent de véritables bourgs qui se sont développés sur des terrains anciennement dévolus aux morts.

Il faut attendre le XI^e siècle avant de voir de véritables cimetières s'installer à l'intérieur des villes (Reynaud 1996, pp. 27-28). Ces créations sont à relier à la fixation du maillage paroissial urbain et à la diffusion de l'idée, défendue par les autorités ecclésiastiques à partir de l'époque carolingienne, que tout chrétien - sous-entendu l'ensemble de la société - se doit de reposer au cimetière chrétien (Lauwers 2005). Dans ce contexte, le droit de sépulture, devenu une prérogative de la paroisse, s'est imposé comme un enjeu nouveau pour les cathédrales qui furent presque toujours les premières - et au départ les seules - paroisses urbaines. C'est de fait le plus souvent auprès d'elles que l'on situe les premiers cimetières urbains dont l'ouverture a engendré, aux XI^e et XII^e siècles, de nombreux conflits entre les cathédrales et les églises qui accueillaient traditionnellement les morts. Se considérant spoliés dans leur bon droit, les clergés de ces établissements n'ont d'ailleurs pas hésité à faire resurgir et utiliser l'interdit funéraire comme argument ultime pour inciter les autorités à fermer ces nouveaux cimetières⁴².

Bibliographie

Allara A., 1995, « *Corpus et cadaver*. La "gestion" d'un nouveau corps », In Hinard F., Lambert F. (éd.), *La mort au quotidien dans le monde romain*. Actes du colloque organisé par l'Université de Paris IV, Paris-Sorbonne, 7-9 octobre 1993, Paris, De Boccard, p. 69-79.

Arlaud C. (dir.), Lurol J.-M., Savay-Guerraz S., Vérot-Bourrély A. (coll.), 2000, *Lyon, les dessous de la presqu'île : Bourse, République, Célestins, Terreaux*, Lyon, Service régional de l'archéologie, 279 p. (Documents d'archéologie en Rhône-Alpes, n° 20).

40. Jonas de Bobbio, *Vie de saint Vaast*, c. 9 : *Quibus ille respondebit, saepius eum audire dicentem, quod nullus intra muros civitatis sepelire debuisset, quia omnis civitas locus debet esse vivorum, non mortuorum (...)* Tradiderunt ei sepultura qua decuit Dei servo in ecclesia ad dextro cornu altaris, ubi ipse pontificale cathedrae fungebat officio, éd. B. Krusch, *MGH, SRM*, III, 1896, p. 412-413.

41. Fasola & Focchi Nicolai 1989, p. 1195 et s. ; en Gaule, on peut citer l'exemple des monastères établis en lien avec la basilique de Saint-Martin à Tours (Pietri 1983, p. 407-416).

42. Par exemple à Dijon vers 1045 (Lauwers 2005, p. 163-166).

- Baills N., 2003, « Statut et place de l'enfant dans la société romaine », *In* Gourevitch D., Moirin A., Rouquet N. (dir.), *Maternité et petite enfance dans l'Antiquité romaine* : [Catalogue de l'exposition tenue à Bourges, 6 Novembre 2003-28 Mars 2004, Museum d'Histoire Naturelle], Bourges, Éditions de la ville de Bourges, p. 80-86.
- Baucheron F., Gabayet F., Montjoye A. de, 1998, « Le groupe épiscopal du haut Moyen Âge », *In* Baucheron F., Gabayet F., Montjoye A. de, *Autour du groupe épiscopal de Grenoble*, Lyon, Service régional de l'archéologie, p. 105-118 (Documents d'archéologie en Rhône-Alpes, n° 16).
- Beaujard B., 2000, *Le culte des saints en Gaule. Les premiers temps d'Hilaire de Poitiers à la fin du VI^e siècle*, Paris, Cerf, 613 p.
- Bedon R. (éd.), 1998, *Suburbia, les faubourgs en Gaule romaine et dans les régions voisines*. Actes du colloque annuel du Centre de recherches André Piganiol, 16 mai 1997, Limoges, PULIM, 366 p.
- Benoit F., 1960, « Informations archéologiques », *Gallia*, t. 18, p. 288-290.
- Bertucchi G., 1974, *Journal de fouille*, Aix-en-Provence (Archives de l'A.T.P. Bourse, Centre Camille Julian).
- Blaizot F., Flotté P., Baudoux J., Macabéo G., 2005, « Évolution de la topographie funéraire du faubourg occidental de Strasbourg (Bas-Rhin) dans l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge », *Revue archéologique de l'Est*, t. 54, p. 211-248.
- Boissavit-Camus B., Guyon J., Souilhac V., 1992, « Topographie chrétienne des agglomérations », *In* Maurin L. (éd.), *Villes et agglomérations urbaines antiques du Sud-Ouest de la Gaule : histoire et archéologie*. Actes du 2nd colloque Aquitania, Bordeaux, 13-15 septembre 1990, Bordeaux, Fédération Aquitania, p. 391-404.
- Boissavit-Camus B., 1998, « Poitiers », *In* Gauthier N. (éd.), *Topographie chrétienne des cités de la Gaule, des origines au milieu du VIII^e siècle, t. 10. Province ecclésiastique de Bordeaux*, Paris, De Boccard, p. 65-92.
- Bonnet C., 1986, « L'inhumation privilégiée du IV^e au VIII^e siècle en Suisse Occidentale », *In* Duval N., Picard J.-C. (éd.), *L'inhumation privilégiée du IV^e au VIII^e siècle en Occident*. Actes du colloque de Créteil, 16-18 mars 1984, Paris, De Boccard, p. 109-116.
- Bonnet C. et Santschi C., 1986, « Genève », *In* Gauthier N. et Picard J.-C. (éd.), *Topographie chrétienne des cités de la Gaule : des origines au milieu du VIII^e siècle, t. 3. Provinces ecclésiastiques de Vienne et d'Arles*, Paris, De Boccard, p. 37-48.
- Borréani M., Brun J.-P., Lecacheur P., Pasqualini M., 1989, « L'histoire de *Telo Martius* », *Bulletin de l'Académie du Var*, p. 77-99.
- Bouiron M. et Paone F., 2001, « Le groupe épiscopal de Marseille. Nouvelles données », *In* Bouiron M., Tréziny H. (éd.), *Marseille. Trames et paysages urbains de Gyptis au roi René*. Actes du colloque international d'archéologie, Marseille, 3-5 novembre 1999, Aix-en-Provence, Édisud, p. 225-234.
- Brun J.-P. (dir.), 1999, *Carte Archéologique de la Gaule, le Var, 83/2*, Paris, Académie des inscriptions et belles-lettres, 984 p.
- Cantino Wataghin G., 1999, « The ideology of urban burial », *In* Brogiolo G. P., Ward-Perkins B. (éd.), *The idea and ideal of the town between Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Leiden-Boston, Brill, p. 147-180.
- Carru D., 1992, « L'Antiquité tardive (IV^e-VII^e siècle) », *In* Bellet M.-É. (éd.), *Recherches archéologiques récentes à Vaison-la-Romaine et aux environs*, Cavaillon, Service archéologique du Vaucluse, p. 65-76.
- Chouquer G. et Favory F., 2001, *L'arpentage romain. Histoire des textes, droit, techniques*, Paris, Errance, 491 p.
- Comte F. et Galinié H., 1994, « Les lieux d'inhumation dans les quartiers canoniaux des origines au XVIII^e siècle », *In* Picard J.-C. (dir.), *Les chanoines dans la ville. Recherche sur la topographie des quartiers canoniaux en France*, Paris, De Boccard, p. 61-70.

- Démians d'Archimbaud G., Fixot M., Pelletier J.-P., Vallauray L., 1995, « Marseille. Abbaye Saint-Victor, vestiges paléochrétiens », In Duval N. (dir.), *Les premiers monuments chrétiens de France*, Paris, Picard, p. 125-141.
- Descombes F. et Gauthier N., Février P.-A. (collab.), 1986, « Vienne », In Gauthier N., Picard J.-Ch. (éd.), *Topographie chrétienne des cités de la Gaule, des origines au milieu du VIII^e siècle, t. 3. Provinces ecclésiastiques de Vienne et d'Arles*, Paris, De Boccard, p. 17-35.
- Dumont J.-C., 1995, « L'enlèvement du cadavre », In Hinard F., Lambert F. (éd.), *La mort au quotidien dans le monde romain. Actes du colloque organisé par l'Université de Paris IV, Paris-Sorbonne, 7-9 octobre 1993*, Paris, De Boccard, p. 181-187.
- Duval N., 1991, « L'*ecclesia*, espace de la communauté chrétienne dans la cité », In Ministère de la Culture et de la Communication, *Naissance des arts chrétiens. Atlas des monuments chrétiens de la Gaule*, Paris, Imprimerie nationale, p. 50-69.
- Duval N. (dir.), 1995, *Les premiers monuments chrétiens de France, t. 1. Sud-Est et Corse*, Paris, Picard, 382 p.
- Duval N., 1995, « Grenoble. Grenoble antique et le groupe épiscopal », In Duval N. (dir.), *Les premiers monuments chrétiens de France*, Paris, Picard, p. 230-232.
- Fasola U. M., Fiocchi Nicolai V., « Le necropoli durante la formazione della città cristiana », In Duval N. (éd.), *Actes du XI^e congrès international d'archéologie chrétienne, Lyon, Vienne, Grenoble, Genève, Aoste, 21-28 septembre 1986*, Rome, Paris, De Boccard, vol. 2, p. 1153-1213.
- Février P.-A., 1986, « Le monde urbain », In Février P.-A., Leyge F. (éd.), *Premiers temps chrétiens en Gaule méridionale. Antiquité tardive et haut Moyen Âge, III^e-VIII^e siècles*, Lyon, Association Lyonnaise de sauvetage des sites archéologiques médiévaux, p. 35-37.
- Fixot M., Guyon J., Pelletier J.-P., Rivet L., 1986, « Des abords du forum au palais archiépiscopal : étude du centre monumental d'Aix-en-Provence », *Bulletin monumental*, vol. 144, p. 195-290.
- Fontaine J., 1989, « Introduction au chapitre 'l'Espace des morts' », In Duval N. (éd.), *Actes du XI^e congrès international d'archéologie chrétienne, Lyon, Vienne, Grenoble, Genève, Aoste, 21-28 septembre 1986*, Rome, Paris, De Boccard, vol. 2, p. 1151-1152.
- Galinié H., Zadora-Rio É. (éd.), 1996, *Archéologie du cimetière chrétien. Actes du 2nd colloque ARCHEA, Orléans, 29 septembre-1^{er} octobre 1994, Tours, FÉRACF, 310 p.*
- Galinié H., 1996, « Le passage de la nécropole au cimetière : les habitants des villes et leurs morts, du début de la christianisation à l'an Mil », In Galinié H., Zadora-Rio É. (éd.), *Archéologie du cimetière chrétien. Actes du 2nd colloque ARCHEA (Orléans, 29 septembre-1^{er} octobre 1994), Tours, FÉRACF, p. 17-22.*
- Gauthier N., 1997, « Le paysage urbain en Gaule au VI^e siècle », In Galinié H., Gauthier N. (dir.), *Grégoire de Tours et l'espace gaulois. Actes du congrès international, Tours, 3-5 novembre 1994, Tours, p. 49-63.*
- Gauthier N., Hellenkemper H., 2002, « Cologne », In Gauthier N. (éd.), *Topographie chrétienne des cités de la Gaule, des origines au milieu du VIII^e siècle, t. 12. Province ecclésiastique de Cologne*, Paris, De Boccard, p. 25-68.
- Grimbert L., 2002, « Rodez, Place Jean Jaurès, Les Jacobins », *Annuaire des opérations de terrain en milieu urbain 2001*, Tours, p. 83.
- Guild R., Guyon J., Rivet L., Vecchione M., 1988, « Saint-Sauveur d'Aix-en-Provence. La cathédrale et le baptistère ». *Congrès archéologique de France*, t. 143, Paris, p. 17-64.
- Guild R., Guyon J. et Rivet L., 1995, « Aix-en-Provence. Groupe épiscopal Saint-Sauveur/Sainte-Marie », In Duval N. (dir.), *Les premiers monuments chrétiens de France*, Paris, Picard, p. 109-117.
- Guyon J., 1992, « Riez », In Gauthier N. (éd.), *Topographie chrétienne des cités de la Gaule, des origines au milieu du VIII^e siècle, t. 2. Provinces ecclésiastiques d'Aix et d'Embrun*, Paris, De Boccard, p. 35-42

- Guyon J., 1992, « Implantation d'évêchés et ensembles paléochrétiens dans les villes romaines. Le cas de la Gaule et de l'Italie ». *Simposi Internacional sobre les Esglésies de Sant Pere de Terrassa, Terrassa, 1991*, Terrassa, Centre d'Estudis Històrics, p. 17-37.
- Guyon J., 1995, « Marseille. Baptistère Saint-Jean », In Duval N. (dir.), *Les premiers monuments chrétiens de France*, Paris, Picard, p. 142-146.
- Guyon J., 2000, « La topographie chrétienne de Marseille », In *Romanité et cité chrétienne. Permanences et mutations, intégration et exclusion du I^{er} au VI^e siècle. Mélanges en l'honneur d'Yvette Duval*, Paris, De Boccard, p. 391-407.
- Guyon J., 2001a, « De la ville à la campagne », In Ouzoulias P., Pellecuer C., Raynaud C., Van Ossel P., Garmy P. (dir.), *Les campagnes de la Gaule à la fin de l'Antiquité*. Actes du IV^e colloque de l'Association AGER, Montpellier, 11-14 mars 1998, Antibes, APDCA, p. 569-585.
- Guyon J., 2001b, « Les cimetières de l'Antiquité tardive », In Bouiron M., Tréziny H. (éd.), *Marseille. Trames et paysages urbains de Gyptis au roi René*. Actes du colloque international d'archéologie, Marseille, 3-5 novembre 1999, Aix-en-Provence, Édisud, p. 355-364.
- Guyon J., 2006, « Émergence et affirmation d'une topographie chrétienne dans les villes de la Gaule méridionale », In Guyon J., Heijmans M. (dir.), *Antiquité tardive, haut Moyen Âge et premiers temps chrétiens en Gaule méridionale. Première partie : réseau des cités, monde urbain et monde des morts*, p. 85-110 (Gallia, archéologie de la France antique, vol. 63).
- Heijmans M., 2004, *Arles durant l'Antiquité tardive, de la duplex Arelas à l'Urbs Genesii*, Rome-Paris, De Boccard, 446 p.
- Hiernard J., 2003, « Des remplois singuliers : les *spolia* inclus dans les enceintes tardives des Trois Gaules », In Ballet P., Cordier P., Dieudonné-Glad N., *La ville et ses déchets dans le monde romain : rebuts et recyclages*. Actes du colloque de Poitiers, 19-21 octobre 2002, Montagnac, p. 259-270.
- Hinard F., Lambert F. (éd.), 1995, *La mort au quotidien dans le monde romain*. Actes du colloque organisé par l'Université de Paris IV, Paris-Sorbonne, 7-9 octobre 1993, Paris, De Boccard, 257 p.
- Hinard F., 1995, « La loi de Pouzzoles et les pompes funèbres », In Hinard F. et Lambert F. (éd.), *La mort au quotidien dans le monde romain*. Actes du colloque organisé par l'Université de Paris IV, Paris-Sorbonne, 7-9 octobre 1993, Paris, De Boccard, p. 205-212.
- Jannet-Vallat M., Duval N. (collab.), Février P.-A. (collab.), 1995, « Vienne. Basilique Saint-Pierre ; église Saint-Georges », In Duval N. (dir.), *Les premiers monuments chrétiens de France*, Paris, Picard, p. 254-266.
- Jannet-Vallat M., 1995, « Vienne. Église Notre-Dame-d'Outre-Gère », In Duval N. (dir.), *Les premiers monuments chrétiens de France*, Paris, Picard, p. 248-250.
- Jannet-Vallat M., 1996, « L'organisation spatiale des cimetières Saint-Pierre et Saint-Georges de Vienne (IV^e-XVIII^e siècle) », In Galinié H., Zadora-Rio É. (éd.), *Archéologie du cimetière chrétien*. Actes du 2nd colloque ARCHEA, Orléans, 29 septembre-1^{er} octobre 1994, Tours, FÉRACF, p. 125-137.
- Jobbé-Duval E., 2000, *Les morts malfaisants d'après le droit et les croyances populaires des Romains*, Chambéry, Exergue, [1924], 206 p.
- Jourd'heuil J.-V., 2009, « La cathédrale est-elle un lieu de sépulture de prestige pour les évêques ? Étude des sièges entre Loire et Meuse du XI^e au XV^e siècle », In Alduc-Le Bagousse A. (dir.), *Inhumations de prestige ou prestige de l'inhumation ? Expressions du pouvoir dans l'au-delà (IV^e-XV^e siècle)*. Table ronde du CRAHM, n° 4, p. 243-264.
- Lambert C., 1996, « L'entrée des morts dans les villes d'Italie du Nord », In Galinié H., Zadora-Rio É. (éd.), *Archéologie du cimetière chrétien*. Actes du 2nd colloque ARCHEA, Orléans, 29 septembre-1^{er} octobre 1994, Tours, FÉRACF p. 31-35.
- Lauwers M., 2005, *Naissance du cimetière, Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier, 393 p.

- Le Masne de Chermont N., 1987, « Les fouilles de l'ancien évêché de Poitiers (Vienne) », *Aquitania*, t. 5, p. 149-175.
- Le Masne de Chermont N., 1990, « Quartier du baptistère. Nécropole paléochrétienne », *In Romains et Barbares entre Loire et Gironde (IV^e-X^e siècle) : [Catalogue de l'exposition au Musée Sainte-Croix, Poitiers, 6 octobre 1989-28 février 1990]*, Poitiers, p. 101-102.
- Liou-Gille B., 1988, « Funérailles *in urbe* et divinisation, les funérailles de César », *In Latomus*, 201, Bruxelles, p. 288-293.
- Loustaud J.-P., 2000, *Limoges antique*, Limoges, Association des antiquités historiques du Limousin, 387 p.
- Magdelain A., 1990, « L'inauguration de l'*urbs* et de l'*imperium* », *In Magdelain A., Jus imperium auctoritas : Études de droit romain*, Rome, Paris, De Boccard, p. 209-228.
- Maurin L., Pichonneau J.-F., 1992, « Bazas », *In Garmy P., Maurin L. (dir.), Enceintes romaines d'Aquitaine : Bordeaux, Dax, Périgueux, Bazas*, Paris, Éditions de la Maison de sciences de l'homme, p. 155-165 (DAF n° 53).
- Maurin L., Souilhac V., 2004, « Bazas », *In Gauthier N., Beaujard B., Prévot Fr. (éd.), Topographie chrétienne des cités de la Gaule, des origines au milieu du VIII^e siècle, t. 13. Province ecclésiastique d'Eauze*, Paris, De Boccard, p. 115-121.
- Pecqueur L., 2005, « Les sépultures dans les habitats du haut Moyen Âge en France : état de la question », *In Arrignon C., Debiès M.-H., Galderisi C. et Palazzo É. (éd.), Cinquante années d'études médiévales. A la confluence de nos disciplines. Actes du colloque organisé à l'occasion du cinquantenaire du CESC, Poitiers, 1^{er}-4 septembre 2003*, Turnhout, Brepols, p. 511-518.
- Peyras J., 1995, « Statut des villes et territoire des cités. Le mot *urbs* et ses dérivés chez les arpenteurs romains », *In Clavel-Lévêque M., Plana-Mallart R. (éd.), Cité et territoire, I. Actes du colloque européen de Béziers, 14-16 octobre 1994*, Paris, Les Belles Lettres, p. 33-66.
- Picard J.-C., 1988, *Le souvenir des évêques : sépultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du nord, des origines au Xe siècle*, Rome, Paris, De Boccard, 819 p.
- Picard J.-C., 1990, « Les lieux de sépulture des évêques d'Auxerre », *In Sapin C. (dir.), Intellectuels et artistes dans l'Europe carolingienne, IX^e-XI^e siècle. [Catalogue d'exposition, Auxerre, Abbaye Saint-Germain, juillet-octobre 1990]*, Auxerre, Musée d'art et d'histoire, p. 156-160.
- Pichonneau J.-F., 1985, « Bazas, place de la cathédrale », *Archéologie en Aquitaine*, vol. 4, p. 32-34.
- Pietri L., 1983, *La ville de Tours du IV^e au VI^e siècle, naissance d'une cité chrétienne*, Rome, Paris, De Boccard, 853 p.
- Prieur J., 1986, *La mort dans l'Antiquité romaine*, Paris, Ouest-France, 222 p.
- Raynaud C., 2006, « Le monde des morts », *In Guyon J., Heijmans M. (dir.), Antiquité tardive, haut Moyen Âge et premiers temps chrétiens en Gaule méridionale. Première partie : réseau des cités, monde urbain et monde des morts*, p. 137-156 (*Gallia, archéologie de la France antique*, t. 63).
- Reynaud J.-F., 1996, « Les morts dans les cités épiscopales de Gaule du IV^e au XI^e siècle ». *In Galinié H. et Zadora-Rio É. (éd.), Archéologie du cimetière chrétien. Actes du 2nd colloque ARCHEA*, Orléans, 29 septembre-1^{er} octobre 1994, Tours, FÉRACF, p. 23-30.
- Rigoir J. et Y., 1959, *Bouches-du-Rhône – Marseille – Rapport de surveillance archéologique du chantier de reconstruction – Etat du 31 juillet 1959*, Aix-en-Provence (Archives du S. R. A. Provence-Alpes-Côte-d'Azur).
- Rivet L., 1992, « Un quartier artisanal d'époque romaine à Aix-en-Provence. Bilan de la fouille de sauvetage du "parking Signoret" en 1991 », *Revue archéologique de Narbonnaise*, vol. 25, p. 325-296.

- Robin K., 1999, « Poitiers, Parking du Calvaire », *Annuaire des opérations de terrain en milieu urbain 1998*, Tours, p. 92-93.
- Robin K., 2001, « Archéologie préventive à Saintes. Saintes, rue Dubonneau : fouille d'un quartier artisanal antique », *Bulletin de la Société d'archéologie et d'histoire de la Charente-Maritime*, vol. 28, p. 71-72.
- Sapin C., 1996, « Dans l'église ou hors l'église, quel choix pour l'inhumé ? », In Galinié H., Zadora-Rio É. (éd.), *Archéologie du cimetière chrétien*. Actes du 2nd colloque ARCHEA, Orléans, 29 septembre-1^{er} octobre 1994, Tours, FÉRACF, p. 65-78.
- Sapin C. (dir.), 1998, *Auxerre*. [Documents d'évaluation du patrimoine archéologique des villes de France], Paris, 192 p.
- Sireix C., Chuniaud K., 2002, « Bordeaux, cours du Chapeau Rouge », *Bilan scientifique SRA Aquitaine*, p. 63-66.
- Tranoy L., Gisclon J.-L. (collab.), 1995, « Le quai Arloing, artisanat et nécropole », In Delaval E., Bellon C., Chastel J., Plassot E., Tranoy L., *Vaise, un quartier de Lyon antique*, Lyon, Service régional de l'archéologie), p. 179-240 (Documents d'archéologie en Rhône-Alpes, n° 11).
- Tranoy L., 2000, « La mort en Gaule romaine », In Crubézy É., Lorans É., Masset C. et alii, *L'archéologie funéraire*, Paris, Errance, p. 105-154.
- Visscher F. de, 1963, *Le droit des tombeaux romains*, Milan, Giuffré, 399 p.

L'interdit funéraire *in urbe* dans le droit romain du I^{er} siècle av. J.-C. au VI^e siècle

DATE	TEXTE	TRANSMISSION	DATE
v. 451-450 av. J.-C.	<i>Loi des XII Tables</i>	Cicéron, <i>de Legibus</i> , II, 23, 58	v. 52 av. J.-C.
I ^{er} s. av. J.-C.	<i>Loi d'Urso</i> , c. 73		
117-138	<i>Constitution impériale d'Hadrien</i>	<i>Digeste</i> , 47, 12, 3, 5	530/533
v. 200	Ulpien, <i>Institutiones</i>	<i>Digeste</i> , 47, 12, 3, 5	530/533
290	<i>Constitution impériale de Dioclétien et Maximien</i>	<i>Code Justinien</i> , III, 44, 12	529/533
v. 300	<i>Sentences de Paul</i> , I, 21, 2 & 3	<i>Bréviaire d'Alaric (Lex Romana Wisigot.)</i>	506
381 (30 juin)	<i>Constitution impériale de Gratien, Valentinien et Théodose</i>	<i>Code Théodosien</i> , 9, 17, 6	438
438	<i>Code Théodosien</i> , 9, 17, 6		
506	<i>Bréviaire d'Alaric (Lex Romana Wisigothorum)</i>		
529/533	<i>Code Justinien</i> , III, 44, 12		
530/533	<i>Digeste</i> , 47, 12, 3, 5		

Les lieux de travail des pompes funèbres. Approche pragmatique des espaces de la mort dans la société française contemporaine

Julien BERNARD

ICoTEM, Université de Poitiers
jubernard86@gmail.com

Résumé : L'analyse des espaces de travail des pompes funèbres donne à voir un certain nombre de lieux par lesquels transitent les morts entre leur décès et leurs obsèques. Ce texte recense ces différents lieux afin d'approcher de façon pragmatique les espaces de la mort dans la société française contemporaine. La variété de ces lieux incite à penser une anthropologie de la mort multi-sites. Une dichotomie entre zones publiques et zones techniques ou professionnelles structure les espaces funéraires, tandis que les réseaux, le maillage de la mort dans les territoires, ainsi que l'inscription des convois dans les flux routiers s'accroissent. De façon plus générale, cet article s'interroge sur l'éparpillement et l'étrangeté des espaces de la mort dans la société occidentale contemporaine.

Mots-clés : Travail funéraire, espaces de la mort, anthropologie multi-sites, hétérotopies.

Introduction :

« La Mort, dans une société, il faut bien qu'elle soit quelque part », écrit Roland Barthes, au détour d'une réflexion sur la photographie, qu'il voit, dans *La chambre claire*, comme un « témoin général et comme naturel de 'ce qui a été' » (Barthes, 1980). La photographie suscite, selon l'auteur, une ambivalence fondamentale par rapport au temps, au souvenir, notamment au souvenir des morts, et donc au deuil ; en captant l'instant, elle semble négliger la durée, et pourtant les photos jaunissent, marquant aussi par là le vieillissement de ces instants passés. Le philosophe semble voir dans la photographie une sorte d'inscription hyperlocalisée de la mort, aux antipodes de l'intention des photographes ordinaires, celle de matérialiser quelques « bons moments ». L'ambiguïté de la photographie résiderait dans cette présence-absence du temps passé, et dans les sentiments complexes, un peu mélancoliques, qu'elle provoque à qui la regarde l'esprit chargé de souvenirs.

C'est en contre-pied de ces réflexions un peu métaphysiques que nous voudrions dans ce texte discuter de l'inscription spatiale, et donc sociale, de la mort. C'est au pied de la lettre que nous prendrons cette assertion de Barthes, qui semble tomber sous le bon sens. « La Mort, dans une société, il faut bien qu'elle soit quelque part ». Cimetières, crématoriums, morgues, salons funéraires font parties de ces lieux, où, quotidiennement, la société fait quelque chose de ses morts et donc (re)construit, reformule, parfois invente, ce « rapport social à la mort » qu'on ne peut que suggérer avec difficulté. Nous ne pouvons ignorer la subtilité ; Barthes parle de « la » mort (avec un M majuscule), non véritablement « des » morts et la Mort est dans la société comme elle est dans nos esprits et dans notre corps même. Il n'empêche qu'un ancrage empirique solide - s'appuyant sur l'observation et l'analyse des lieux funéraires - peut donner à voir le rapport à la mort qui s'y construit ; c'est en tout cas l'hypothèse de ce texte¹.

1. Cet article s'appuie sur l'analyse de données relevées pour une thèse de doctorat de sociologie par une méthode dite d'observation participante dans le milieu des entreprises de pompes funèbres. L'auteur s'est appuyé sur une immersion en tant qu'employé funéraire « porteur de cercueil » sur une durée totale d'un an pour collecter au plus près des actions réalisées par ces professionnels des informations relatives, notamment, à leurs lieux de travail.

En prenant pour objet les lieux de travail des pompes funèbres, on peut de manière presque exhaustive cerner les « espaces de la mort ». C'est dire que certains lieux où la mort survient parfois (zones naturelles inaccessibles, cadavres non retrouvés) ou dévolus à d'autres acteurs professionnels (infirmier(e)s pour la première toilette funéraire dans les établissements de soin, officiers de cultes pour certains actes rituels) font exception. Mais, entre le lieu de son décès et le lieu de sa « dernière demeure », tout mort passe normalement entre les mains des travailleurs funéraires. Ceux-ci disposent en effet, dans notre société, de la compétence, au sens juridique, de la prise en charge des défunts. Se focaliser sur les lieux d'intervention des pompes funèbres permet de cerner le parcours du défunt dans le temps intermédiaire entre sa mort et son inhumation ou crémation, et donc d'aborder les espaces de la mort dans toutes leurs dimensions. Les lieux où transite le défunt seront ainsi mis au centre de l'analyse. Néanmoins sa présence n'est pas indispensable à ce qu'une situation, une interaction prenne ou soit investie d'une signification mortuaire ; nous songeons par exemple à l'entretien funéraire, le moment où les familles rencontrent le marchand de pompes funèbres. Ce moment, crucial pour la préparation et l'organisation des obsèques, se déroule dans un lieu, généralement la boutique des pompes funèbres, parfois le domicile des familles, où le défunt n'est pas présent physiquement mais où la mort est évidemment présente.

Cet exemple fait référence à une situation où les opérateurs travaillent en *front-office*, c'est-à-dire en rapport direct, avec un « public » (pour filer une métaphore théâtrale qui convient parfois assez bien au travail des pompes funèbres), en l'occurrence les endeuillés, « clients » des pompes funèbres. Cette catégorie du *front-office*, que nous analyserons en première partie, regroupe les lieux où les pompes funèbres travaillent en interaction avec les familles ou sous ses yeux. Elle ne se comprend pas sans son pendant, les lieux de *back office*, zones techniques ou interdites au public, que nous analyserons dans une deuxième partie. Nous réserverons une troisième partie pour une analyse « multi-située » des espaces de la mort, analyse d'autant plus nécessaire que les réseaux, le maillage de la mort dans les territoires, ainsi que l'inscription des convois dans les flux routiers s'accroissent. D'ici là, nous aurons essayé de cerner de manière aussi fine que possible² les lieux de travail des pompes funèbres.

Espaces publics et lieux de travail en *front-office*

De la prise en charge des corps au jour des obsèques

Notre inventaire des lieux de travail des pompes funèbres commence par les lieux où surviennent les décès. Que ce soit à domicile, dans un établissement de soin, ou sur voie publique (où, contrairement à ce que l'on voit souvent au cinéma ou dans les téléfilms, ce ne sont pas les pompiers mais les pompes funèbres qui viennent chercher les corps), les pompes funèbres sont amenées à prendre en charge les personnes décédées. La question est alors de savoir où séjournera le défunt avant ses obsèques.

La réponse à cette question revient à la famille. Elle peut choisir de laisser le mort au domicile (ou de l'y ramener, s'il est décédé à l'hôpital). Dans ce cas, les agents de pompes funèbres installeront le corps dans une pièce tamisée, sur une table réfrigérante. Le maintien ou le retour des défunts à domicile est de plus en plus rare. 80 % des défunts meurent à l'hôpital et sont souvent orientés vers la chambre funéraire de l'hôpital. Ce phénomène de « dé-domiciliation des morts » se comprend aussi comme une conséquence de l'urbanisation, tendance lourde des sociétés modernes depuis le XIX^e siècle ; les appartements urbains sont

2. Corollaire indispensable de la méthode par observation participante, la rédaction d'un journal de terrain a permis de situer les différentes actions réalisées par les professionnels du funéraire. Les circonstanciels de lieux ont été isolés afin de faire l'inventaire de ces lieux de travail.

souvent trop petits pour accueillir le défunt. L'exiguïté et/ou la configuration des lieux rendent *de facto* certains domiciles inadaptés aux pratiques funéraires. Ils peuvent, de plus, rendre difficile la mise en scène d'un travail funéraire minutieux. « *Ne pouvant faire passer le cercueil dans le couloir, on l'a sorti par la fenêtre, laquelle donnait sur le côté opposé d'où attendaient les gens* » (Journal de terrain). Pour une mise en bière par exemple, la disposition « situationnelle » des objets et des personnes peut revêtir une importance stratégique pour que les agents se déplacent entre le cercueil disposé sur deux tréteaux et le lit réfrigéré, sur lequel repose le défunt : « *Dans l'appartement cosu mais étroit pour nous tous, quatre croque-morts et cinq membres de la famille à tourner dans vingt mètres carré, sans oublier un mort et un cercueil sur les tréteaux, ça laisse peu de place libre pour bouger à sa guise* » (Journal de terrain).

Outre qu'avec lui, en quelque sorte, le défunt fait entrer la mort à la maison, l'exiguïté des domiciles est une des raisons principales pour lesquelles le mort est souvent amené dans des chambres mortuaires. Quelques points terminologiques sont ici d'importance pour ne pas se perdre dans le vocabulaire de ces lieux, marqués par le champ lexical de la maison. Les chambres mortuaires des hôpitaux sont à la fois les « morgues » des hôpitaux regroupant les « frigos » dans lesquels sont conservés les corps, et les salons adjacents où sont présentés aux familles les corps une fois faite leur mise en bière au moment du recueillement le jour des obsèques. Le « salon » désigne donc uniquement le lieu où sont présentés les corps. Ces salons peuvent être publics ou privés. Les salons « publics » sont ceux des maisons de retraite, des cliniques, des hôpitaux ou encore des crématoriums. Les salons privés, aussi nommés « maisons funéraires », sont loués aux familles par les pompes funèbres qui en disposent. Sur le modèle du « gîte », les familles disposent d'une clé leur permettant de venir voir leur défunt quand elles veulent.

La décoration est pensée pour plaire au plus grand nombre et tenter, autant que faire se peut, d'« apaiser » les endeuillés. Un directeur d'entreprise explique : « les salons doivent être conçus comme un hôtel de luxe. La chambre funéraire permet d'avoir un endroit neutre, qui permet de recevoir ses amis (...) C'est une proposition commerciale (...) axée sur la réception et la décoration, mais derrière ça, il y a le défunt (...). Alors les endeuillés sont dans une situation de confort et leur réflexe ça va être de se dire "si nous on est bien, lui aussi est bien". » L'existence même des chambres ou salons funéraires répond, là aussi, à la tendance de « dé-domiciliation » des morts, qui s'accompagne, par ailleurs, d'une perte de vitesse de la tradition des veillées funèbres. Cette tendance montre aussi que les espaces de la mort sont de plus en plus l'affaire de professionnels.

La question du lieu de repos du corps dans le temps intermédiaire entre la mort et les obsèques est la première question à régler. De nombreuses autres surviennent ensuite, en particulier quant à l'organisation de la cérémonie. C'est au cours de « l'entretien funéraire » que celles-ci sont abordées. L'entretien se déroule généralement sur les lieux mêmes de l'entreprise de pompes funèbres. Le « magasin », « le bureau d'accueil », « le bureau du directeur », « la salle d'exposition des cercueils » figurent donc aussi dans cette catégorie de lieux de travail de *front-office*.

Dans la description qui suit, une étudiante de sociologie (Roy, 2004) exprime sa surprise face au commerce de la mort qui a tout l'air d'un commerce ordinaire : « *L'agence funéraire se présente comme un simple magasin. À l'extérieur nous voyons les articles funéraires : les fleurs, les plaques mortuaires, etc. Quand on entre, on entend faiblement une musique douce de style classique, les lumières sont un peu tamisées et beaucoup éclairent les articles funéraires. Les plaques mortuaires sont disposées simplement, certaines à nos pieds. Les fleurs artificielles n'ont apparemment pas d'ordre précis et recouvrent les murs de la pièce. Ensuite une personne nous accueille et nous invite à la suivre dans son bureau. La pièce en question est visible de tous puisque totalement vitrée... La mort n'est donc pas intime ! Les couleurs sont neutres (beige), un seul tableau orne la pièce et montre un paysage maritime*

quelconque. Trois chaises nous attendent (...). Une fois que l'orchestration des obsèques est établie, l'employé nous emmène dans une autre pièce, celle des cercueils. Là les rideaux sont tirés, la pièce est sombre et les lumières se dirigent vers l'intérieur du cercueil (...). Puis on nous invite à sortir de l'agence pour voir les monuments. Là on fait le tour, l'employé utilise des termes techniques sur la composition de la pierre, des rebords, et autres. Puis on retourne dans le bureau pour établir la facture et rectifier quelques détails (...). »

Comme dans les salons funéraires, la décoration est pensée de sorte à apparaître la plus « neutre » possible. « Il y a de la moquette... rien qui rappelle du funéraire », raconte un directeur d'agence. Dans ce souci de ménager la sensibilité des endeuillés, la salle d'exposition des cercueils est probablement le lieu qui a fait l'objet du plus de modifications ces dernières années. La lumière est projetée dans le cercueil, peut-on lire dans l'extrait précédent. Mais c'est un autre dispositif qui nous interpelle ici. D'après les opérateurs funéraires, les endeuillés, ont tendance à projeter l'image de leur défunt dans les cercueils. La vue de ces objets massifs pouvant, toujours selon ces professionnels, « choquer » les endeuillés, les cercueils sont désormais souvent présentés en un quart, intégrés aux murs. Cet aménagement de l'espace de vente, derrière l'argument de prendre soin des endeuillés, pourrait s'interpréter dans une optique commerciale ou, plus fondamentalement, comme une euphémisation de la mort.

Quoi qu'il en soit, ces trois premiers lieux, domiciles, salons funéraires, boutiques des pompes funèbres, représentent les espaces où s'incarnent la préparation et l'attente des obsèques. L'entretien funéraire fait aussi intervenir tout un volet administratif dont l'effectuation des démarches peut échoir aux pompes funèbres. Aussi peuvent-ils être en contact et se déplacer au bureau des entrées des hôpitaux, dans des mairies ou encore à la police. De son côté, le mort repose à domicile, dans une morgue ou un salon funéraire, jusqu'à ce que, le jour des obsèques, il soit placé dans le cercueil.

Les lieux du dernier hommage

Le jour des obsèques, la mise en bière peut se dérouler ou non devant les familles, selon leur volonté. Cependant, il est plus fréquent que la famille assiste à cette opération lorsque le défunt reposait à domicile. En effet, les chambres mortuaires des hôpitaux, aussi appelées « morgues », disposent d'une zone technique (voir point suivant) dans laquelle ont souvent lieu les mises en bière, avant le moment de la présentation dans un salon.

Pour les familles, le rapport au mort et les derniers moments où ils pourront voir « réellement » le défunt se déroulent dans le salon (ou à domicile) dans un temps dit « de recueillement », une fois le corps mis en bière, juste avant que le cercueil ne soit fermé. Dans environ 70 % des cas, le mort sera ensuite déplacé, en corbillard, jusqu'à un lieu de culte (dans notre expérience, à 95 % des églises, exceptionnellement des mosquées et des églises orthodoxes, mais pas, dans notre terrain à forte dominance catholique, d'autres espaces cultuels) où sera célébrée une cérémonie religieuse. À l'arrivée devant l'église, les agents funéraires, après avoir déchargé les fleurs et autres plaques funéraires, et les avoir placées devant l'autel, sortent le cercueil du caisson du corbillard, qui parfois reçoit la bénédiction du prêtre, et, suivis par la famille et l'assistance, installent le cercueil dans l'église. L'entrée du cercueil, le déroulement de la cérémonie religieuse, et la sortie du cercueil et des fleurs après la cérémonie forment autant de séquences répondant à un ordre assez strict concernant le placement des agents et de la famille, ou la disposition des objets.

La description fine de ces actions et de ces (em)placements donne à voir l'ordonnancement du rituel. L'orchestration des obsèques peut ainsi se comprendre dans le cadre d'une écologie des situations prenant en compte les mouvements et les perceptions de chacun (Bernard, 2009). Par exemple : « *En procession, les gens viennent tremper le goupillon dans le bénitier et asperger le cercueil avant de le contourner. Ils sortent ensuite*

par le côté (...). Pendant ce temps, la famille proche, assise au premier rang, doit attendre et bénir le corps en dernier » (Journal de terrain). Concernant les pompes funèbres, il est important de noter que la façon de procéder découle du positionnement des familles, notamment au moment de reprendre les fleurs : « Ça sert à rien de passer par les côtés, puisque vous œuvrez derrière la famille, puisque la scène elle est là, là vous êtes en coulisses, dans les coulisses vous faites comme vous voulez !... Puisqu'on est dans le [la métaphore du] spectacle ! Hein, on est d'accord ! / - Mais il y a l'assistance à ce niveau là... / - Mais l'assistance généralement elle est sortie ! / - Ah oui c'est vrai / - Mais même si elle est pas sortie c'est pas grave, elle verra qu'on fait ça en fonction de [l'emplacement de] la famille » (entretien avec un directeur, 53 ans). Il est par ailleurs demandé aux agents - et ces consignes sont parfois écrites - de ne pas mâcher de chewing-gum, lire des magazines, ou fumer, et surtout pas devant les endeuillés.

Sans connotation religieuse, les salles de recueillement des crématoriums, quant à elles, ne diffèrent pas fondamentalement des églises en ce qui concerne la configuration spatiale : une allée centrale, deux allées latérales et une estrade avec micro près duquel sont placés le cercueil et les fleurs, organisent l'espace. Y est honorée la mémoire du défunt avant la crémation. Après celle-ci, les cendres peuvent être disposées dans un « jardin du souvenir » ou « parc mémorial », enterrées dans leur urne sous un rosier, ou disposées dans des caves-urnes, dans des columbariums (cases) avec plaque nominative, voire dans des concessions classiques déjà acquises par la famille.

Lorsque ce n'est pas la crémation, mais au contraire l'inhumation qui est choisie, le convoi se poursuit au cimetière. Lieu évidemment central des espaces de la mort, les cimetières posent un certain nombre de questions que nous ne ferons qu'évoquer. Parmi celles-ci, se trouve le problème de l'aménagement anarchique de certains cimetières (non-alignement des tombes) ou celui du manque d'entretien. Problème inverse, certains cimetières (voir Urbain, 1989) posent question quant à leur excès d'entretien, comme si l'esthétisation de cimetières paysagers ou forestiers relevait au fond d'une façon de cacher la mort en la moulant dans le paysage. Enfin, si les cimetières français appartiennent depuis Napoléon à l'Etat, l'apparition de véritables tombes mausolées au XIX^e siècle et par voie de conséquence les différences flagrantes entre les différentes tombes, montrent que la « dernière demeure » est aussi affaire de capital économique. Ces quelques pistes de réflexion évoquées, rappelons que les cimetières posent bien d'autres questions qui dépassent notre propos, et tâchons de cerner désormais les lieux que ne peuvent visiter les familles, les lieux strictement réservés aux professionnels.

Lieux de travail en *back-office* et espaces techniques

Des lieux réservés aux professionnels

Ces lieux de travail des pompes funèbres en *back-office* de la clientèle se trouvent d'abord sur les lieux mêmes de l'entreprise. Le vestiaire des employés, le garage des véhicules, le corbillard lui-même, et surtout la salle de préparation des cercueils, sont de ceux là. Il peut être intéressant de s'arrêter un instant sur la salle de préparation des cercueils tant cette opération revêt de sens symbolique. Simple atelier, il regroupe souvent l'ensemble du stock de cercueils dont dispose l'entreprise. Ceci rappelle que l'époque où les menuisiers de village fabriquaient les cercueils au rythme des décès est révolue. Les cercueils sont désormais une industrie et les pompes funèbres sont livrées par des camions de 36 tonnes. D'autre part, cet atelier comporte un stock de capitons, petites housses molletonnées qui serviront de matelas au défunt, et de coussins assortis. Les capitons masqueront en outre les

parois intérieures et les rebords du cercueil. Cet « habillage » du cercueil montre au fond que le défunt est considéré comme une personne et non comme un cadavre ; il s'agit d'aménager un espace quelque peu confortable, ou, à tout le moins, « arrangé ».

Toujours avant la mise en bière, des soins de conservation peuvent être administrés au corps du défunt. Sans entrer dans les détails, ces soins visent à retarder l'apparition des signes de dégradation du corps. Ces soins ne sont pas faits sous les yeux de la famille. Ils représentent en effet une intrusion d'instruments et de produits dans le corps humain que les endeuillés pourraient, par empathie avec le défunt, difficilement supporter. Ces soins se pratiquent sur les lieux de l'entreprise dans le cas des maisons funéraires américaines. En France, ils se font dans les crématoriums, à domicile, ou dans les chambres mortuaires des hôpitaux.

Ces chambres mortuaires (à ne pas confondre avec les salons même si le vocabulaire de la maison est omniprésent dans ces lieux funéraires), aussi appelées « amphithéâtres des morts », sont, nous l'avons dit, les « morgues » ou « chambres froides » des hôpitaux. Depuis 1997, tout établissement de santé enregistrant plus de 200 décès par an doit nécessairement disposer d'une chambre mortuaire. Carrelées, sans décoration, elles abritent les cases réfrigérées ou « frigos » qui contiennent les défunts. Entretien quotidiennement, elles sont soumises à des règles d'hygiène drastiques. Mais leur ambiance est parfois glauque : « *La morgue est assez grande. Seize frigos sont alignés le long d'un mur. Une femme médecin passe avec des poches de sang. Il n'y a pas de lumière. Les murs sont blancs et froids* » (Journal de terrain). Les chambres mortuaires peuvent abriter des « salles de mise en bière », sortes de sas intermédiaires entre les frigos et les couloirs menant aux salons.

On peut analyser plus avant ces chambres mortuaires en insistant sur la dichotomie entre zone publique et zone professionnelle. Le travail en chambre mortuaire comprend en effet à la fois une dimension relationnelle (le contact avec les familles) et une dimension technique (le contact avec les morts). Cette dichotomie structure l'espace de travail. « *Il est explicitement stipulé que les familles ne doivent pas avoir accès à la partie technique, comme le manifestent des pancartes 'interdit au public', explique l'anthropologue J. Wolf (Wolf, 2008). Inversement, les défunts qui sont transportés à la chambre mortuaire ne doivent pas avoir à passer par la zone publique ; des couloirs souterrains sont fréquemment aménagés, et dans tous les cas, la chambre mortuaire doit nécessairement posséder une entrée qui donne directement sur la zone technique. (...) Tout est fait pour délimiter soigneusement la manière dont les corps, les professionnels et les familles sont mis en présence, pour circonscrire minutieusement, dans le temps et dans l'espace, les modalités de rencontre entre les familles et les défunts. Il faut éviter que les vivants ne soient 'accidentellement' mis au contact des morts (surtout si ce ne sont pas 'les leurs').* »

Pour clore cet inventaire, n'oublions pas de citer la salle d'enfournement des crématoriums qui est, elle aussi, interdite aux familles. La vue de l'enfournement n'est en effet pas du tout recommandée. Seuls le personnel des crématoriums est habilité à approcher ces fours dont la température en cours de fonctionnement peut avoisiner les 1000°C. Grande carcasse métallique disposant d'un plateau actionné par piston, le four brûle le corps et le cercueil en quelques heures.

De la nécessité d'aménager ces espaces

Les lieux de travail des pompes funèbres ne manquent pas, par quelques aspects que nous allons maintenant aborder, de poser une question plus générale et sociologique, celle de la « place », comprise comme la connotation d'importance donnée, faite par notre société à la mort. D'abord, nous l'avons vu, certains lieux sont, à tort ou à raison, réservés aux professionnels. C'est déjà dire qu'une partie des activités et des lieux de la mort sont soustraits à la famille. Mais plus fondamentalement, on peut s'interroger, dans une

perspective plus critique, sur le peu de cas fait aux structures funéraires dans l'aménagement des territoires.

Nous pouvons, dans cette interrogation, poursuivre le développement de Judith Wolf sur les chambres mortuaires, que nous venons d'aborder. L'anthropologue fait remarquer que la chambre mortuaire « *est un monde à part, souvent situé au fin fond de l'hôpital (parfois près des poubelles), n'apparaissant pas toujours sur les plans et dont le numéro de téléphone n'est pas donné avec la liste des autres services. Anecdote symptomatique : un grand hôpital parisien récemment construit avait tout bonnement omis, dans son architecture, l'emplacement de la chambre mortuaire ; celle-ci fut finalement intégrée au parking.* » Sa conclusion est sans appel : « *On retrouve, au sein même d'une chambre mortuaire, le même mouvement de mise à distance de la mort que celui que l'on peut lire à l'échelle d'une société qui en confie la gestion aux hôpitaux ou à l'échelle d'un hôpital vis-à-vis de sa chambre mortuaire. La mort doit être circonscrite, éloignée.* »

Nous retrouvons, pour notre part, des éléments significatifs dans notre journal de terrain. Ainsi, dans un hôpital, « *La chambre funéraire était située à côté des poubelles des cuisines* ». Et dans une maison de retraite, « *Le cercueil tenait à peine dans l'ascenseur, puis nous avons accédé au salon funéraire qui se situait au sous-sol, par les caves, où circulait le long des murs tout un tas de tuyaux* ». Les espaces de la mort ne manqueraient-ils pas, en quelque sorte, de reconnaissance sociale ?

Mais on peut aller plus loin. La dimension funéraire relève tellement du caché que - *a contrario* - l'exercice des pratiques funéraires hors des lieux circonscrits qui en sont le théâtre habituel peut se révéler gênant. On pourrait avancer, en passant et un peu rapidement, que nous avons peut-être tellement intériorisé le fait que la mort doit être éloignée, circonscrite, cachée, qu'en voir sa mise en scène hors de « ses » lieux nous rappelle un peu violemment sa banale présence. Il nous est arrivé, par exemple, de devoir travailler dans la chambre mortuaire d'un hôpital de centre-ville d'une grande ville du Sud-Ouest. Nous devions nous garer « *dans la rue, sur la place où il y a tous les bus* » (Journal de terrain) en milieu de matinée, alors que de nombreux passants circulaient. Décharger le cercueil, le porter jusqu'à une porte de l'hôpital située en haut d'un escalier, sonner, attendre qu'on nous ouvre... et faire la même opération en sens inverse (sous le regard des passants) nous avait alors semblé une manoeuvre, si l'on peut dire, « obscène » (au sens premier, ce qui est devant la scène et qui saute aux yeux) tant le maniement d'un cercueil en pleine rue, dans notre culture, sort de l'ordinaire.

Une mort qui s'éparpille

Déplacements, mobilité... les transports de corps

L'importance de la mobilité, des parcours des convois, de l'inscription de la mort dans les flux routiers, n'est pas rendue dans ce catalogue des types de lieux liés à la mort. Les morts voyagent... Alors qu'on avait jusque là confiné la mort dans des lieux spécifiques, les distances parfois grandes entre les lieux de décès, de cérémonies et d'inhumation rappellent l'importance de la mobilité dans la société occidentale contemporaine et incitent à penser à un certain éparpillement de la mort. Dans notre journal de terrain, les marques de déplacements (« *entre l'église et le cimetière* », « *arrêt d'une minute devant la maison du défunt* », « *du magasin à l'hôpital* », « *je connaissais le début du trajet mais pas vraiment la fin*... ») sont en effet omniprésentes. Mais l'éparpillement des espaces de la mort n'est pas significatif d'une meilleure cohabitation morts – vivants pour autant, ni d'une meilleure visibilité des espaces de la mort.

Les marques de déplacements contrastent avec l'idée d'immobilité qui envoie la représentation de la mort. La circulation, la vitesse, les corbillards banalisés, contrastent aussi avec le mouvement lent des « funérailles d'antan » où les corbillards étaient tirés par des chevaux. Lorsque le corbillard est « chargé », les agents le signalent symboliquement aux autres conducteurs en allumant les feux de croisement, peut-être pour expliquer leur allure modérée. Mais il arrive aussi parfois - à condition qu'ils ne soient pas suivis par la famille - que les agents fassent des excès de vitesse pour arriver à l'heure à l'église...

Plusieurs motifs peuvent amener les morts à voyager. Les déplacements des pompes funèbres peuvent concerner des opérations assez exceptionnelles, comme les exhumations. Il s'agit dans ce cas, plusieurs années après l'enterrement, de récupérer dans la fosse ou dans le caveau les éléments restants, ceci afin de les transférer dans un autre cimetière, plus proche de la famille. Il peut aussi s'agir de rapatriements internationaux. Dans ce cas, les agents se rendent dans la zone de fret des aéroports. Munis des formulaires appropriés, ils font valider leur autorisation de transport de corps, puis se rendent à l'entrepôt du prestataire de transport, pour y décharger le cercueil, préalablement renforcé de zinc afin qu'il résiste à la pression atmosphérique, et le transmettre à ce prestataire de transport. Mais le plus souvent ces déplacements concernent des opérations plus banales de transport de corps avant ou après mise en bière.

Ces transports de corps peuvent concerner le déplacement du corps de son lieu de décès vers son domicile ou vers une chambre funéraire. Ils peuvent aussi « ramener » le défunt dans son territoire, s'il est décédé loin de chez lui. Toute l'équipe de pompes funèbres peut alors partir en déplacement, ou, plus souvent, un employé part seul avec rendez-vous au lieu de destination avec une entreprise de pompes funèbres locale. Ces transports de corps peuvent alors couvrir l'ensemble du territoire national. Mais ces déplacements restent encore relativement rares. Dans le cadre des convois, les déplacements sont souvent occasionnés par l'éloignement entre le lieu de cérémonie et le lieu d'inhumation. « *Le cimetière se trouvait à l'autre bout de la ville, quelqu'un a pris sa voiture personnelle pour nous guider* » (Journal de terrain).

Les espaces de la mort en ville et en milieu rural

Un autre motif de déplacement des pompes funèbres renvoie à la variable rural / urbain. Le quotidien de travail des pompes funèbres se caractérise en effet par des flux incessants entre villes et campagnes. Ce mouvement de balancier villes – campagnes s'explique par le fait que l'activité funéraire en milieu rural est économiquement indissociable de la ville la plus proche. Les villes disposent de plus grandes chambres mortuaires, des aéroports, et parfois de véritables nécropoles (qui concentrent en un même lieu cimetière, crématorium, et chambres funéraires), bref, d'équipements nécessaires à l'activité funéraire peu ou pas présents en milieu rural.

Concrètement, les pompes funèbres peuvent donc transporter des personnes décédées dans des hôpitaux urbains vers des cimetières ruraux ou, inversement, transporter des personnes décédées à la campagne vers des crématoriums, généralement situés en périphérie des villes. En outre, du caractère plutôt urbain ou plutôt rural du lieu des prestations se dégagent quelques différences concernant les espaces visités ou investis lors des activités funéraires. Globalement, on note en milieu rural un plus fort attachement au passage à l'église, le choix de cérémonies civiles au cimetière ou au crématorium y étant donc moins fréquent. De plus, les maisons de famille étant souvent plus grandes à la campagne, les veillées au domicile, avec l'installation d'objets religieux au chevet des défunts, y sont encore pratiquées, alors que cette tradition tend à disparaître en ville. En conséquence, les salons funéraires y sont relativement moins utilisés.

La variable rural – urbain induit également des différences au niveau des pratiques. La tendance à la « personnalisation des obsèques », mot d'ordre très « urbain », y est moins poussée dans ses extravagances (des motos dans la salle de recueillement du crématorium, par exemple, pour un hommage à un motard) mais plus effective dans le discours du prêtre et dans le rapport aux pompes funèbres. Surtout, l'époque n'est pas si lointaine où les voisins, les proches, les amis du village, enterraient les morts, effectuaient les gestes réalisés aujourd'hui, avec une évidence accrue en milieu urbain, par les professionnels de la mort, et où, d'une manière générale, le travail funéraire faisait l'objet d'une division sociale du travail. « En milieu urbain, nombreuses sont les personnes à ressentir une certaine forme de « globalisation », de « standardisation » du rituel funéraire », note un rapport du Credoc sur le vécu et la perception du deuil et des obsèques (Martin & alii, 1999). « Les enterrements s'enchaînent, les cimetières sont « immenses » et « impersonnels » (...) la cérémonie est alors perçue comme un pur rituel de convention, anonyme et désacralisé ».

Enfin, la variable rural – urbain apparaît pertinente d'un point de vue socio-économique. Les zones d'influence des pompes funèbres - dont la construction n'est pas sans conflit d'intérêts aux différents points de frottement -, leur répartition, ainsi que la disposition des équipements funéraires, forment, en effet, une grille de lecture de la structuration des territoires. Pour des raisons économiques et historiques, les stratégies d'entreprise divergent. Avoir un monopole de fait, ou une grande « zone de captation » (Trompette, 2006), n'est possible qu'en milieu rural, où les pompes funèbres ont un nom connu de la population, et où on ne fait pas forcément appel au croque-mort le plus proche, mais à celui du territoire dans lequel on se sent habiter. *A contrario*, les pompes funèbres en ville sont souvent plus grandes et plus anonymes. Elles doivent « capter » une clientèle dans un espace plus restreint et plus concurrentiel via des réseaux, qui peuvent s'appuyer, par exemple, sur des communautés religieuses particulières. À la campagne, la religiosité est moins plurielle et même si la population elle-même ne peut plus être considérée comme typiquement « rurale » ou typiquement « urbaine », la population locale, les voisins ou les fréquentations du défunt qui forment une partie du public des funérailles, ne revêt par tout à fait les mêmes caractéristiques sociologiques. Elle apparaît plus homogène à la campagne, les grandes familles y étant plus nombreuses, les notables plus intégrés à la population, les interconnaissances plus fréquentes. Ainsi davantage de personnes ne connaissant pas le défunt assistent quand même aux obsèques, celles-ci semblant davantage requérir la participation de tous qu'en ville. Le territoire rural ressemblerait ainsi encore à un territoire « communautaire »...

Conclusion : Espaces de la mort et « hétérotopies »

Partant du « terrain », notre analyse incite à penser que les lieux de travail des pompes funèbres représentent à la fois une catégorie d'approche des espaces de la mort, permettant de se les représenter, et une catégorie d'analyse de ces espaces en ce qu'ils permettent de comprendre ce qui s'y passe. Les lieux n'ont pas une simple fonction décorative, au contraire. Ils sont contraignants, ils « cadrent » la disposition des personnes et des choses. Et ils sont signifiants, leur perception modifie la représentation de l'action qui s'y passe, ce qui leur confère une fonction sémiotique. Que ce soit à domicile, lieu où le mort, en quelque sorte, se personnalise en raison de la proximité de ses objets personnels, ou dans les lieux plus neutres voire seulement techniques des salons funéraires ou des chambres mortuaires, ou, pourquoi pas, le cercueil lui-même et le caisson du corbillard, les espaces par lesquels le mort transite (sans oublier les lieux de culte, le crématorium ou encore le cimetière) montrent toute la complexité du rapport social à la mort.

Tout se passe comme si les espaces de la mort traduisaient l'ambivalence fondamentale du cadavre, à la fois personne dont on se souvient et corps sans vie. En investissant les lieux funéraires de marques personnalisantes – capitons, fleurs, photos, plaques funéraires, objets souvenirs, objets religieux, etc. – on maintient le mort dans ce qu'il a d'humain, on le retient parmi nous, alors que dans le rapport technique des employés funéraires à l'égard du cadavre, dans les zones techniques en *back-office*, on ne peut éluder le fait que le travail funéraire vise à opérer la séparation vivants / morts, et que cette séparation, dans la préparation comme dans l'orchestration du rite, a partie liée avec une rationalité procédurale, et, partant, dépersonnalisante.

En d'autres termes, les espaces de la mort traduisent à leur manière l'ambivalence du rapport aux morts, à la fois parmi nous, et inéluctablement « partis ». Voilà peut-être pourquoi les espaces de la mort ressemblent à ces lieux « autres » dont parlait Michel Foucault dans un article incontournable tant pour la sociologie de l'espace que pour la géographie (Foucault [1967], 1984). Prenant l'exemple du cimetière, Foucault suggère qu'ils ne constituent plus « le vent sacré et immortel de la cité, mais « l'autre ville », où chaque famille possède sa noire demeure ». Cette « autre ville » est un exemple de ces espaces concrets qui hébergent l'imaginaire, que l'auteur appelle « hétérotopies », lieux réels où ce qui se passe semble poser question en rapport au fonctionnement habituel de la société. Les espaces de la mort - en particulier les plus « techniques » - reflètent bien cette problématique. Pourtant bien ancrés dans le social, ils en représentent un envers, comme s'ils lui tendaient, par le bas, une sorte de miroir. Le travail funéraire montre que les vivants sont en quelque sorte obligés de mettre à l'écart la mort mais qu'il leur est impossible de ne pas effectuer parallèlement un travail de symbolisation. C'est peut-être justement ce travail de symbolisation particulier dont témoignent les espaces de la mort, pris dans les paradoxes du rapport social à la mort, tantôt froidement rationnel - le mort est mort et tout un dispositif technique existe pour le prendre en charge -, tantôt chargé de souvenirs et d'émotion, l'analyse de ce dispositif n'épuisant pas la complexité des relations entre les vivants et les morts.

Bibliographie

- Barthes R., 1980, *La Chambre claire : Note sur la photographie*, Paris, Gallimard Seuil (Cahiers du cinéma Gallimard).
- Bernard J., 2009, *Croque-mort. Une anthropologie des émotions*, Paris, Métailié.
- Foucault M., 1967, « Des espaces autres, hétérotopies », *Architecture, mouvement, continuité*, n°5.
- Martin O. , Loisel J.-P. (dir.), 1999, *Le vécu et la perception du deuil et des obsèques*, Enquête réalisée par le Credoc pour le comité interfilière funéraire (CIF),
[en ligne] : www.obseques-liberte.com/menus/menu031.html.
- Roy, J., 2004, *Une mise en scène de la vie familiale. Un enterrement*, Université de Poitiers, non publié.
- Trompette P., 2006, « Une économie de la captation. Les dynamiques concurrentielles dans le secteur funéraire », *Revue française de sociologie*, n° 46/2, p. 233-264.
- Urbain J.-D., 2005, *L'archipel des morts. Cimetières et mémoires en Occident*, nouv. éd. revue et augmentée, Paris, Payot et Rivages (Petite bibliothèque Payot, 337).
- Wolf J., 2008, « De la négation à la revalorisation. Quelques enjeux de la prise en charge des émotions en chambre mortuaire », In Fernandez F., Lézé S., Marche H. (dir.), *Le langage social des émotions. Etudes sur le rapport au corps et à la santé*, Paris, Economica, Anthropos, p. 148-188.

ATELIER 3

Les espaces de la mort, des symboles territoriaux et identitaires ?

Les deux textes qui sont regroupés dans ce dernier axe nous éclairent sur une caractéristique singulière que détiennent les espaces de la mort : ces espaces semblent être également instrumentalisés par les vivants pour légitimer des positions spatiales ou plus simplement, pour légitimer leur occupation de l'espace. Cette instrumentalisation passe par la pratique du cimetière qui se trouve chez l'Autre, mais aussi par la mise en scène au travers des logiques et des stratégies identitaires qui bouleversent l'identité des territoires urbains où ils s'insèrent.

Les espaces de la mort sont ici analysés, tantôt comme vecteur de distance et de distanciation, au travers des situations de tensions communautaires, tantôt comme pouvant avoir des vertus relationnelles et ontologiques ainsi qu'une vocation heuristique participant à une spatialité qui perpétue l'unité immanente et le principe d'individualité de ces lieux de mort. Dans tous les cas, ces espaces de la mort, tels qu'abordés dans ces deux textes, sont des symboles territoriaux et identitaires, c'est-à-dire des marqueurs d'une présence étrangère, des éléments rassembleurs du référentiel communautaire qui, garants d'une continuité virtuelle et d'une structure symbolique, ancrent profondément le sens du lieu et l'identité de ses habitants en les particularisant. D'autant plus qu'il s'agit dans ces deux textes de cimetières soumis au regard de l'autre, des lieux de morts propres à une communauté, des lieux spécifiques pour des groupes minoritaires particularisés. À travers ces textes, deux questions fondamentales apparaissent alors : Quelle est la nature et la fonction de ces cimetières ? De quelle manière, ces espaces de la mort participent-ils au sens du lieu et à l'identité de ses habitants ? En d'autres termes, ces deux textes posent avec acuité la question de la nature des espaces de la mort, au sein de villes multiculturelles - parfois fragmentées - tout en interrogeant les stratégies liées à certains groupes pour légitimer leur présence face aux autres. Ces textes vont nous permettre l'analyse, en des lieux et contextes géopolitiques diamétralement opposés, de l'efficacité politique, spatiale et sociale des espaces de la mort en tant que symboles territoriaux et identitaires. Ces symboles sont à la fois vus et perçus par les auteurs comme un système fonctionnel et comme une expérience psychique en tant que le sujet est explicitement confronté, dans ces lieux, à des expériences affectives et émotionnelles. Ces deux textes, d'horizons bien différents, viennent donc nourrir cette réflexion autour des processus de légitimation spatiale. Les cimetières participent à un processus de sémiotisation de l'espace, prenant alors la fonction de géosymboles. Le premier texte traite de la spécificité des cimetières chinois aux Philippines à travers trois exemples : Manille, Cebu et Davao. Catherine Gueguen, qui a soutenu sa thèse de géographie en 2007, sur « *Les Chinois de Manille (ancrages et évolutions socio-spatiales)* » s'interroge, d'une part, sur la manière dont ces cimetières, dédiés à la communauté chinoise locale, constituent des éléments clés pour comprendre le cheminement de ce groupe dans la période contemporaine aux Philippines, et d'autre part, sur les éléments de la culture chinoise, le fengshui en particulier, qui guident les implantations et l'assemblage des cimetières chinois dans les métropoles des Philippines. Dans ce texte, les espaces de la mort - plus que des symboles territoriaux et identitaires - sont conçus comme des palimpsestes permettant de tracer et d'affiner un portrait de cette communauté chinoise hétérogène. Dans le second texte, Bénédicte Tratnejk, doctorante en géographie, s'interroge sur les manières dont les communautés serbes et albanaises de Mitrovica, ville éminemment divisée du Kosovo, inscrivent leur acrimonie et leur lutte identitaire dans les territoires via les lieux de sépultures. La guerre du Kosovo a entraîné des violences entre les communautés, particulièrement marquées dans la ville de Mitrovica. Elle a

généralisé une intense recombinaison des liens sociaux et culturels. En effet, on a affaire ici à deux territoires de l'entre-soi qui prennent place de part et d'autre de la rivière Ibar, mais qui sont bousculés par l'emplacement des cimetières qui offre un champ de reconquête inédit aux identités culturelles locales. Les lieux destinés à accueillir les morts sont devenus de véritables lieux de mémoire, dont la vocation est de montrer à « l'Autre » le poids des tensions encore existantes dans la ville ; le pont de Mitrovica devenant un point sensible, une frontière qu'il faut traverser pour atteindre les cimetières.

Ces deux textes, au-delà de l'éloignement des terrains d'étude, amènent les géographes à mieux cerner la nature et la fonction des espaces de la mort pour des communautés, soit en face à face, soit possédant un statut de minorité. Il semble que ces cimetières oscillent entre hauts-lieux et entre-lieux. Cet espace interstitiel, ce tiers espace, participe au devenir du territoire dans lequel il s'insère.

Anthony Goreau-Ponceaud

Les espaces de la mort à Mitrovica (Kosovo) : des géosymboles de la lutte identitaire

Bénédicte TRATNJEK

Doctorante en géographie

Université Paris-Sorbonne (ENeC)

Centre de sciences sociales de la défense (C2SD) – DGA/ CNRS

Résumé : Mitrovica est une ville divisée par la ligne de fractures qui sépare les aires de peuplement majoritairement serbe au Nord du Kosovo et majoritairement albanais au Sud. Cette ville est devenue un géosymbole de la division et de la haine intercommunautaires qui déchirent ce pays nouvellement indépendant. Haut-lieu de tensions, la ville de Mitrovica est régulièrement affectée par de nouvelles violences. Si le pont Ouest est le géosymbole le plus médiatisé de cet affrontement, les enjeux liés à l'identité, à la mémoire des lieux et à la lutte intercommunautaire ne s'y limitent pas. Les espaces de la mort sont souvent peu analysés dans cette perspective. Les espaces de la mort sont-ils des « espaces morts » ou des « espaces vivants » ? Comment les communautés qui s'opposent pour l'appropriation de la ville de Mitrovica inscrivent-elles leur animosité et leur lutte identitaire dans les territoires via les lieux de sépulture ?

Mots clés : Géosymbole, Mitrovica, lieux de mémoire, tensions intercommunautaires, identité.

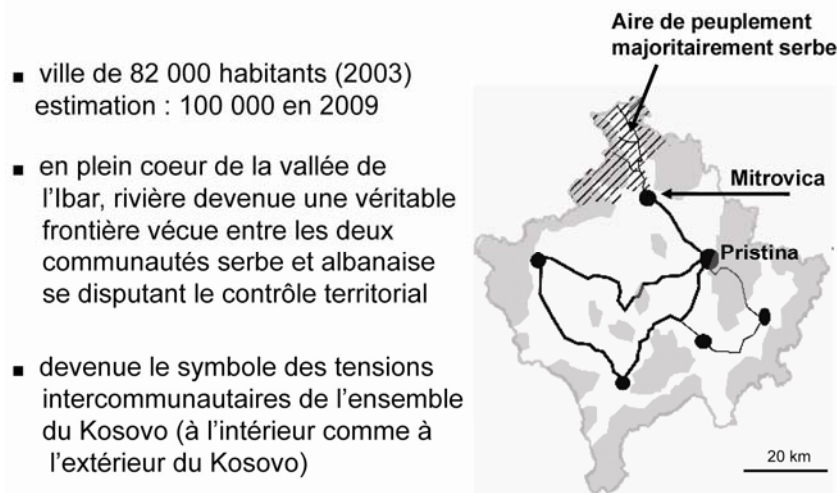
Introduction

Dans les pays européens, la place des espaces de la mort est souvent questionnée au regard de l'opportunité qu'ils offrent en termes d'espaces à aménager et de la convoitise autour de ces espaces de moins en moins fréquentés¹. Néanmoins, les convoitises et les tensions autour des espaces de la mort ne se posent pas seulement en termes d'aménagement et de conflits d'usage pour le sol, notamment face à une urbanisation galopante et une volonté de « rentabiliser » les territoires urbains. Le cas de la ville de Mitrovica, située au Nord du Kosovo, le plus récent des « Etats » européens², permet de questionner les espaces de la mort (et pas seulement la place des cimetières) dans un contexte « inverse », c'est-à-dire dans un contexte de regain de la symbolique et des pratiques spatiales autour des hauts-lieux de la mort. La ville de Mitrovica a été particulièrement médiatisée pendant la guerre du Kosovo (mars-juin 1999), et montrée comme le symbole des tensions intercommunautaires pour l'ensemble du Kosovo. Cela tient, en grande partie, de la position de la ville de Mitrovica, divisée en deux par la limite entre les aires de peuplement majoritairement serbe au Nord du Kosovo et majoritairement albanais au Sud. Dans la ville de Mitrovica, cette limite est « matérialisée » par la rivière Ibar, devenue une réelle frontière vécue entre les deux quartiers Nord et Sud, qui s'ancre dans les pratiques spatiales des différentes communautés. L'homogénéisation des quartiers Nord et Sud était déjà fortement marquée dans le contexte de la guerre : les regroupements communautaires s'organisaient autour de logiques de distanciations. Mais il existait néanmoins des micro-territoires peuplés de minorités, voire

1. Voir, notamment, SCHMITZ, Serge, « Un cimetière : un espace mort ? », *Les Cafés géographiques*, 7 novembre 2001, Bruxelles, compte-rendu par Xavier Baron.

2. Les guillemets sont utilisés sans aucun parti pris, il s'agit seulement de refléter l'incertitude quant à la position à adopter pour définir ce territoire. Si le Kosovo a auto-proclamé son indépendance le 17 février 2008, celle-ci n'est actuellement reconnue que par environ 1/3 des membres des Nations Unies (en mars 2009). Il est donc difficile de parler d'Etat concernant le Kosovo, sachant que ce statut est encore discuté sur la scène internationale et fait l'objet de très fortes contestations (bien évidemment de la part de la Serbie, mais aussi de la Russie, de l'Espagne, de la Grèce, de Chypre, de la Roumanie, la Chine, le Venezuela...).

quelques enclaves atypiques telles que « Petite Bosnie » (seul quartier du Kosovo peuplé de Serbes, Albanais et petites minorités sur l'ensemble du Kosovo) et « les Trois Tours » (trois immeubles tous identiques, dans lesquels les différentes communautés entretenaient des relations de bon voisinage, qui disparaissaient une fois le seuil de la tour franchi pour se retrouver dans l'espace public fortement communautarisé). Cette géographie de la distanciation a été très nettement accentuée pendant la guerre. Elle a laissé place à une véritable géographie de la peur³. Aujourd'hui, tout le fonctionnement de Mitrovica est dual et les deux quartiers Nord et Sud sont l'objet de revendications territoriales fortes, ainsi que de luttes identitaires qui se traduisent par l'appropriation des espaces vides ou des hauts-lieux dans la ville. Parmi ces hauts-lieux, le plus connu est incontestablement le pont de Mitrovica :



Présentation géographique de Mitrovica

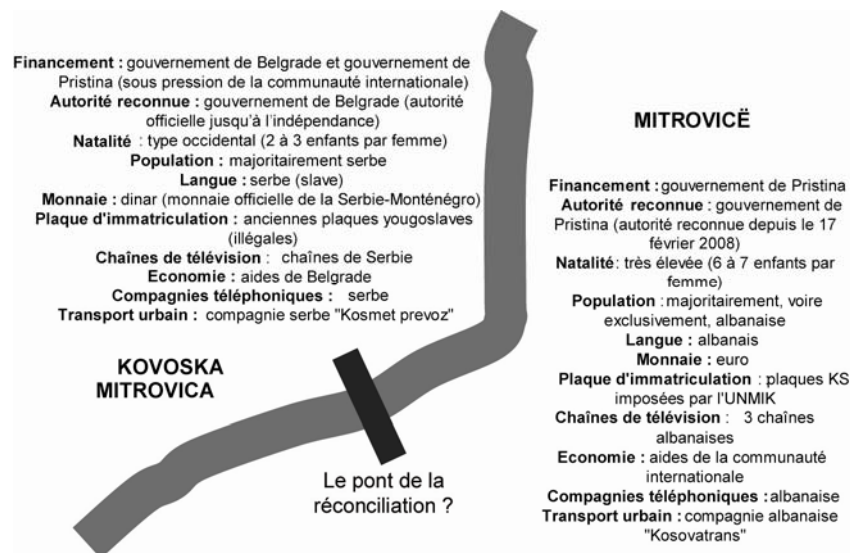
s'il existe d'autres ponts dans la ville, seul celui-ci est devenu un foyer de tensions, une sorte de symbole dans le symbole. De par sa situation centrale dans la ville, il relie les deux centres-villes serbe au Nord et albanais au Sud (dans lesquels les autorités locales, la monnaie, les moyens de transport, de télécommunication, les réseaux d'alimentation en électricité, la langue parlée... sont différents et sont érigés comme des marqueurs de différenciation et d'entre-soi choisis). Ignoré dans les pratiques spatiales des habitants⁴, le gigantesque et flamboyant pont reconstruit par la communauté internationale ne répond pas à ses attentes d'en faire un haut-lieu de la réconciliation, mais a été approprié par la population de Mitrovica comme le géosymbole de la contestation, du rejet de « l'Autre » et de la volonté de s'approprier l'ensemble de la ville de Mitrovica (et par là de signifier l'appropriation et l'appartenance du Kosovo à une communauté). Autres symboles souvent (re)présentés dans les médias : le cas des lieux de la confession, tels que l'église orthodoxe serbe Saint-Sava située en plein cœur du quartier albanais, et objet de pogroms réguliers. Les cimetières, eux, sont beaucoup moins montrés dans les médias. Pourtant, ils relèvent d'une importance toute particulière pour les habitants de la ville de Mitrovica. Celle-ci enregistre en effet les stratégies de concurrence entre les deux communautés majoritaires, ainsi que la marginalisation spatiale et sociale des petites minorités. Comme l'écrit Alexandra de Cauna à propos des cimetières de Saint-Denis de la Réunion, « certains lieux offrent un champ de reconquête inédit aux identités culturelles locales »⁵. Pourquoi les espaces de la mort ont-ils

3. Tratnjek, Bénédicte, 2006, « Le nettoyage ethnique à Mitrovica : interprétation géographique d'un double déplacement forcé », *Le Bulletin de l'Association de Géographes français*, 83^e année, n° 4, p. 433-447.

4. Tratnjek, Bénédicte, 2009, « Des ponts entre les hommes ? Les paradoxes de géosymboles dans les villes en guerre », *Les Cafés géographiques*, Rubrique Vox géographi.

5. De Cauna, Alexandra, 2005, « Les cimetières de Saint-Denis de la Réunion : un territoire de reconquête identitaire pour les communautés indiennes », *Mappemonde*, n° 77, n° 1, p. 2.

pris une telle importance dans la ville de Mitrovica, alors même que l'enterrement n'est pas une pratique généralisée au Kosovo ? En quoi sont-ils révélateurs des luttes identitaires qui se poursuivent dans la ville, bien que l'actualité médiatique semble montrer un « retour au calme » dans tout l'ensemble du Kosovo ? La profonde transformation de la signification des espaces de la mort dans la ville de Mitrovica est particulièrement démonstrative des reconfigurations sociospatiales à l'œuvre comme des tensions qui perdurent et s'inscrivent dans les territoires et les pratiques spatiales.



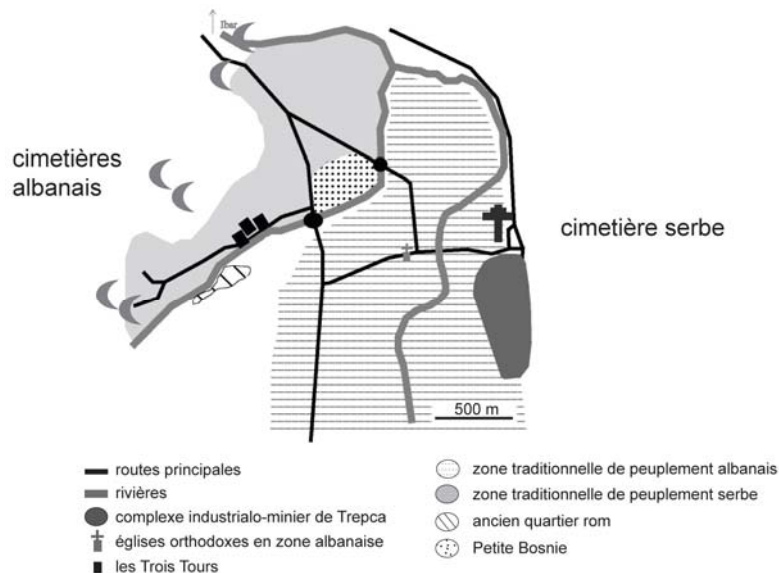
L'Ibar : une rivière-frontière entre deux Mitrovica ?

L'efficacité géographique de la guerre et la place des cimetières

Les cimetières avant la guerre : un « espace mort » ?

Avant la guerre, la pratique des cimetières et le rituel de l'enterrement étaient peu répandus dans la ville de Mitrovica, tout comme dans l'ensemble du Kosovo. Il s'agissait à la fois d'un désintérêt pour les cimetières et d'un élément de différenciation sociale. Les cimetières dans la ville étaient déjà totalement communautarisés : Serbes et Albanais ne se faisaient pas enterrer dans les mêmes cimetières, qui présentaient de forts marqueurs de différenciation religieuse. Les cimetières serbes présentaient ainsi de nombreux signes distinctifs qui signalaient l'appartenance de cette communauté à la religion orthodoxe. Les cimetières albanais, eux, présentaient de nombreux signes de la confession musulmane à laquelle appartient la plus grande majorité des Albanais du Kosovo. Néanmoins, ces cimetières mettaient davantage en avant une appartenance à une communauté ethnique, mise en valeur par des marqueurs spatiaux de la religion (telle une église orthodoxe dans le cimetière serbe situé dans le quartier sud de la ville ou des tombes présentant des signes d'appartenance à la religion musulmane dans les cimetières albanais). Cette distinction est particulièrement présente dans le cas des cimetières albanais (les Serbes sont tous orthodoxes, être serbe signifiant à la fois appartenir à l'ethnie et à l'église orthodoxe nationale) : en effet, les Albanais ne sont pas tous de confession musulmane, une partie d'entre eux est restée catholique (malgré les siècles de conversion des populations albanaises à la religion musulmane par l'Empire ottoman, qui permettaient ainsi aux Albanais convertis d'obtenir une place dans la société, mais également de ne pas subir les répercussions de leur volonté de

garder leur religion), tout particulièrement dans les montagnes du Kosovo⁶. Pourtant, les Albanais, quelle que soit leur confession, sont tous enterrés dans des cimetières communs (dans la ville de Mitrovica, ce fait est moins visible dans la mesure où la grande majorité des Albanais y est musulmane).



La répartition des populations dans la ville de Mitrovica en 1998 (estimations sur la situation d'avant la guerre)

Mais si le cimetière met en avant l'appartenance communautaire, il ne s'agissait pas, avant la guerre, d'un espace symbolique des revendications identitaires. La pratique de l'enterrement était peu répandue dans l'ensemble du Kosovo, et les cimetières étaient principalement fréquentés par des familles aisées ou de la classe moyenne supérieure. Face aux profondes difficultés économiques dans la ville de Mitrovica (et ce bien avant la guerre), l'enterrement dans un cimetière représentait un coût que de nombreuses familles ne pouvaient supporter. De ce fait, on ne retrouvait pas de grandes disparités sociospatiales, ni de logiques de discriminations à l'intérieur du cimetière, puisque celui-ci était avant tout un espace relativement homogène socialement, et totalement homogène ethniquement. Comme l'écrit Catherine Armanet, « sous la dénomination générique « lieu de sépulture », se cachent deux réalités distinctes : la sépulture des corps inhumés et celle des cendres des défunts incinérés »⁷. Dans le cas du Kosovo, et tout particulièrement dans la ville de Mitrovica, les lieux de sépultures ne regroupaient que les cimetières, lieux d'accueil des corps inhumés des familles les plus aisées, tandis que les autres morts étaient incinérés ou enterrés dans des lieux ne relevant d'aucune juridiction, ni même d'un rite de recueil des vivants en hommage aux morts. L'accessibilité aux cimetières ne relevait pas d'un enjeu prioritaire dans les pratiques spatiales des habitants de la ville de Mitrovica. De ce fait, la localisation des cimetières, dans le territoire de « l'Autre » (c'est-à-dire des cimetières albanais au Nord de la rivière Ibar et du

6. On retrouve là à la fois le rôle de refuge de la montagne et la volonté des autorités ottomanes de contrôler avant tout les plaines pour y établir des points - les villes - de surveillance de leur Empire sans entrer en conflit perpétuel avec les zones refuges.

7. Armanet, Catherine, 2008, « Le lieu de sépulture, un révélateur de l'identité territoriale ? », dans Guérin-Pace, France et Filippova, Elena (dir.), 2008, *Ces lieux qui nous habitent. Identité des territoires, territoires des identités*, Editions de l'Aube, La Tour d'Aigues, p. 69.

cimetière serbe au Sud) n'était pas un enjeu de tensions, ni même un sujet de préoccupation quelconque.

Le traitement des morts dans la guerre : des morts sans territoire ?

Cette question de la localisation des cimetières s'est posée dans la guerre du Kosovo (mars-juin 1999), avec la forte accentuation de l'entre-soi communautaire. L'efficacité géographique de la guerre ne se lit pas seulement au prisme des paysages de ruines et de destructions, mais également dans le monde « invisible » : la guerre s'inscrit dans les pratiques spatiales et dans les représentations des habitants. Ainsi, dans la ville de Mitrovica, la « géographie de la distanciation » qui maintenait les communautés dans des territoires bien déterminés et identifiés, s'est transformée en une véritable « géographie de la peur ». La rivière Ibar n'était plus seulement une limite entre deux territoires communautarisés, mais elle s'est transformée en véritable ligne de front. La guerre a fortement renforcé les logiques de regroupement communautaire et l'homogénéisation ethnique des deux quartiers Nord et Sud. De ce fait, l'accessibilité aux lieux de sépulture est devenue bien moins évidente, dans la mesure où traverser le pont de Mitrovica pour pénétrer dans le territoire de « l'Autre » était vécu comme une provocation mettant en danger les quelques téméraires qui s'y risquaient. Les cimetières ont donc pris une importance nouvelle, ou du moins transformée, en devenant des espaces inaccessibles, voire des « espaces interdits ». Les cimetières ont continué à accueillir les morts le temps de la guerre, malgré ces difficultés d'accès. Mais, ils ont également pris une grande importance symbolique, en devenant des territoires identitaires revendiqués. Les contraintes et la dangerosité, quant à leur accès, ont transformé les pratiques spatiales. Les lieux de sépulture sont alors devenus des marqueurs spatiaux d'une identité revendiquée : « l'Autre » était ainsi identifié comme s'étant approprié un territoire qui ne lui revenait pas.

Pourtant, on ne peut pas considérer un « retour » du rituel de l'enterrement dans la période de la guerre. Tout d'abord, les cimetières accueillaient, plus que jamais, les seuls corps des familles disposant de suffisamment d'argent pour payer une sépulture. De plus, l'enterrement n'était en rien une préoccupation pour les vivants qui cherchaient d'abord à survivre, d'une part aux bombardements de l'OTAN, d'autre part aux actions miliciennes. Enfin, la question de la guerre pose celle des morts « inconnus », ou tout du moins de la possibilité d'identifier les corps, voire tout simplement de les retrouver. On peut se demander quelle est la signification de l'absence d'intérêt du traitement des morts par les populations locales. Les différents témoignages des militaires français de la KFOR⁸ montrent combien le traitement des corps ne relevait pas d'une grande préoccupation pour les habitants de Mitrovica. Pour ces derniers, l'acte d'enterrer les morts était marginal et relevait avant tout d'une démonstration d'appartenance sociale. Si l'on constate dans d'autres guerres, tout particulièrement en Bosnie-Herzégovine (pays dans lequel les espaces de la mort relevaient, déjà avant la guerre, d'un lieu de commémoration identitaire, d'un acte de recueil individuel, et d'un respect partagé par la société), un attachement profond à la découverte et surtout à l'identification des corps dans une perspective d'apaisement des vivants et de commémoration des massacres, cet intérêt n'est absolument pas manifesté dans la ville de Mitrovica. Cela tient en grande partie à la place des morts dans la société d'avant-guerre, mais également à la place prégnante des problèmes sociaux et économiques qui menacent les vivants. Au-delà de l'aspect sanitaire souligné par les militaires, ce phénomène évoque également la confrontation entre deux manières de penser les morts dans l'espace, entre une population locale pour qui les morts n'ont pas de place dans les territoires du vivant, et des

8. La KFOR est la « Kosovo Force », coalition militaire menée sous l'égide de l'OTAN, dont le mandat a été institué par la résolution 1244 du Conseil de Sécurité des Nations Unies en juin 1999 (qui mit fin à la guerre du Kosovo).

militaires français qui « plaquent » leur conception de la mort, du rituel l'entourant et des territoires à lui attribuer dans une ville qu'ils s'approprient temporairement pour les besoins de sécurisation que leur dictent leur mandat.

« En fin de journée du 19 juin 1999, je suis avisé (pourquoi moi ?) de la découverte d'un nouveau cadavre dans la rivière Sitnica. [...] Je m'en approche et la position du corps me laisse perplexe (allongé sur le ventre alors que la blessure mortelle est au niveau de la poitrine). Je demande alors l'avis d'un des militaires du COS lequel me dit de prendre garde car en Bosnie il y avait eu le même genre de cas (cadavres découverts, piégés à la grenade). J'éloigne donc discrètement les civils ainsi que les militaires présents [...]. Le second cadavre, découvert dans la Sitnica, gisait dans l'eau, échoué dans les herbes hautes. [...] Il a donc été assassiné, ce qui ne semble pas choquer les deux policiers serbes arrivés entre-temps. [...] Maintenant, il faut faire évacuer le corps. Un corbillard arrive et... s'embourbe dans une décharge au moment de faire mouvement vers le corps. Il faut plus de trente minutes pour le sortir de là [...]. La morgue est un lieu sordide, certes, mais ressemble plus à une cabane de jardin. Le sol est en terre battue. Le mauvais état général des deux pièces la composant ne manque pas de me surprendre. Une odeur pestilentielle envahit les environs immédiats quand la porte (en bois, non hermétique, fermée avec un petit cadenas) s'ouvre. »

Témoignage du Capitaine Yves Flocon



La sacralisation des cimetières dans l'après-guerre : les géosymboles du rejet de « l'Autre »

On ne constate pas de changements significatifs dans la pratique du rituel de l'enterrement : aucun nouveau cimetière, par exemple, n'a été construit, obligeant ainsi les habitants de Mitrovica à se déplacer pour le territoire de « l'Autre » afin de se recueillir sur les tombes de leurs proches. Cela souligne également combien l'enterrement, en tant que rituel, n'a pas revêtu une importance nouvelle : les anciens lieux de sépulture, dans lesquels les tombes étaient déjà nombreuses avant la guerre, ont largement suffi à intégrer les nouvelles sépultures, et ce malgré le nombre de victimes du conflit armé comme de la prégnance des violences intercommunautaires. Pourtant, les lieux de sépulture sont devenus révélateurs des luttes identitaires entre les communautés, et des revendications territoriales.

La sacralisation des cimetières repose ainsi sur un double mouvement : il s'agit à la fois de signifier son attachement à la communauté et de marquer le rejet de « l'Autre ». Parmi les habitants albanais vivant au Sud de Mitrovica, nombreux sont ceux qui se rendent aujourd'hui dans les cimetières musulmans situés à l'extrême Nord de la ville, non seulement sur la tombe de proches, mais pour vénérer le cimetière tout entier. Celui-ci est ainsi devenu un lieu de commémoration, un lieu de mémoire et un lieu d'hommage aux « martyrs » de la communauté. Chez les habitants serbes, le sentiment est le même, bien que l'accès au cimetière orthodoxe situé dans les quartiers albanais, à la sortie Est de la ville, sur la route de Pristina, soit bien plus compliqué. Aujourd'hui, le cimetière est, en très grande partie, détruit : en mars 2009, on dénombrait 60 % des sépultures entièrement ou partiellement détruites. Le lieu a été l'objet de dégradations lors de toutes les violences intercommunautaires (tout particulièrement celles des 17 et 18 mars 2004, mais également, plus récemment, le 3 janvier 2009). Ces pogroms ne témoignent pas d'un irrespect pour les morts, mais bien du rejet le plus total de « l'Autre » et de ses symboles. Le cimetière est ainsi assimilé à un marqueur spatial de la présence de « l'Autre », mais également de ses (éventuelles) revendications territoriales sur des quartiers dans lesquels il ne vit plus depuis fort longtemps.

Le rituel de l'enterrement a pris également une autre signification : alors qu'il ne s'agissait que d'une démarcation sociale qui ne comportait pas d'enjeux identitaires et que les cimetières ne représentaient pas un « lieu de l'attachement » des vivants aux morts, les

espaces de la mort sont devenus des espaces fréquentés par ceux qui n'y possèdent pas de famille. Ce sont en fait des territoires de l'identité ethnique (bien plus que religieuse). Le cimetière est devenu de la sorte un marqueur spatial de l'appartenance communautaire. On voit là un processus inverse de ce qui se passe en Europe occidentale : alors que l'incinération se développe de plus en plus dans nos sociétés et que le cimetière s'intègre de moins en moins aux pratiques spatiales, les espaces de la mort du Kosovo - et tout particulièrement dans la ville de Mitrovica qui « confronte » les espaces différenciés des deux communautés luttant pour l'appropriation d'un même territoire - relèvent d'une préoccupation renouvelée et sacralisée. Pourtant, la crémation était très répandue, le rituel de la mort ne demandait pas de se référer à l'enterrement comme forme de respect. L'intérêt récent pour les lieux de la sépulture bouleverse les repères géographiques et culturels en devenant espaces de lutte identitaire.



L'urbicide dans le cimetière serbe



Signes à l'intérieur et à l'extérieur des cimetières albanais



Cette forme de sacralisation se lit dans l'importance des signes apposés sur les tombes comme marqueurs d'une identité non seulement individuelle (vis-à-vis du mort lui-même), mais également collective (vis-à-vis du cimetière comme territoire communautaire). Les tombes récentes (entendues celles de l'après-guerre) sont ornées d'une multitude de signes distinctifs : si ce fait n'est pas nouveau, ces signes se sont multipliés et rendent l'identité ethnique et religieuse (et par voie de conséquence politique) du défunt de plus en plus visible. Les sépultures albanaises du Nord de la ville sont ainsi ornées de signes religieux (le croissant musulman), mais également de drapeaux (principalement de la Turquie). Si la présence de symboles représentant des drapeaux - qui plus est d'un pays étranger - sur des tombes peut paraître étonnante, elle relève en fait d'une véritable volonté de différencier les espaces de la mort de sa propre communauté de celle de « l'Autre », de marquer une distanciation visible (voire un rejet le plus absolu de « l'Autre ») dans ce territoire approprié. La présence d'un drapeau étranger témoigne de revendications politiques fondées sur la différenciation identitaire (la Turquie étant ressentie comme le symbole de l'Islam conquérant), mais aussi de la quête identitaire d'un Kosovo qui ne s'est pas encore approprié son propre drapeau, considéré davantage comme un blason que comme le signe d'une identité nationale (même pour la population albanaise majoritaire qui a obtenu une reconnaissance partielle – mais

s'appuyant sur de grandes puissances politiques et diplomatiques). Les tombes deviennent ainsi l'objet d'un discours sur l'appartenance du lieu et sur les origines des populations.

Cimetières, pratiques spatiales et territoires du quotidien à Mitrovica

Le retour du cimetière dans les pratiques spatiales...

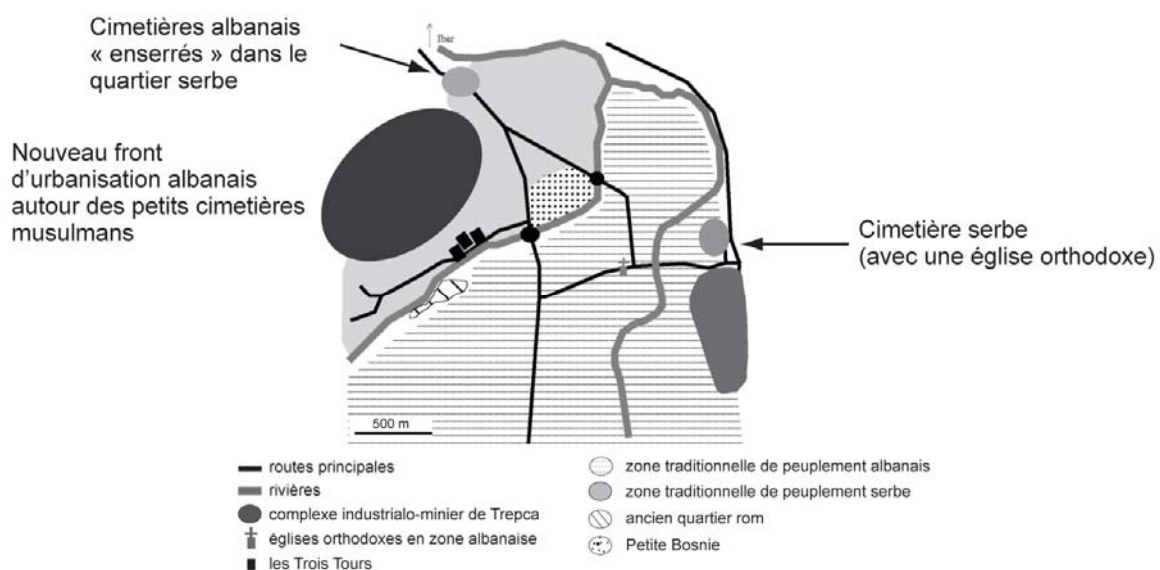
Témoignage de l'histoire du peuplement et des déplacements dans la ville de Mitrovica, la localisation des cimetières pose également la question des déplacements pour se rendre dans ce lieu de commémoration identitaire. La transformation des lieux de sépulture, d'espaces peu fréquentés en espaces visités et chargés d'une forte symbolique identitaire constitue également un changement dans les pratiques spatiales : se rendre dans le cimetière est à la fois un acte de démonstration de l'appartenance communautaire et un acte de provocation vis-à-vis de « l'Autre ». À ce titre, la situation politique explique, en grande partie, les différenciations entre les pratiques spatiales serbes et albanaises. Si les cimetières relèvent dans les deux communautés du sacré et du symbolique, les Serbes peuvent moins faire acte de démonstration de leur attachement à la communauté par la pratique du cimetière. Le cimetière serbe (tout comme l'église orthodoxe Saint-Sava située non loin de lui) est devenu un foyer de tensions dans la ville de Mitrovica. Les Serbes vivent aujourd'hui un repli total dans leurs territoires appropriés, et traversent très rarement le pont de Mitrovica pour se rendre dans les quartiers Sud de la ville. Le cimetière serbe est d'ailleurs placé sous haute surveillance. Chaque visiteur était naguère interrogé par la KFOR afin de décliner son appartenance ethnique et ses intentionnalités. Aujourd'hui, cette surveillance est moins visible. Elle a été remplacée par des contrôles de la police du Kosovo menés par des agents en civil. Toujours est-il que le cimetière revêt une importance identitaire d'autant plus forte que les Serbes ne peuvent s'y recueillir à leur gré. De plus, le nombre des tombes détruites témoigne de la haine entre les communautés et appuie les discours les plus radicaux dans la communauté serbe. Mais au final, cette inaccessibilité aux espaces de la mort leur a donné une importance d'autant plus grande dans les revendications territoriales et identitaires de la communauté serbe. La question du cimetière serbe situé dans le quartier albanais au Sud de l'Ibar est devenue un symbole de la fixation du rejet de la communauté serbe dans la communauté kosovare en construction.

La question de l'accessibilité aux cimetières ne relève pas des mêmes difficultés pour la communauté albanaise. Les cimetières musulmans sont, certes, situés au nord de la ville de Mitrovica, dans le quartier serbe, mais généralement dans les périphéries de ce quartier. Contrairement au cimetière serbe dont l'accès ne se fait que par la traversée du centre-ville albanais, certains de ses cimetières sont d'un accès plus « facile », tout au moins bien moins dangereux. C'est principalement le cas des cimetières sis au nord-ouest (les plus nombreux) de la ville. Les Albanais peuvent s'y rendre non en passant par le centre-ville serbe, mais par une passerelle (un pont qui permet le passage d'une voiture, et dont la circulation était régulée par les forces de l'OTAN aux lendemains de la guerre, et les forces de la police du Kosovo aujourd'hui). Les cimetières musulmans situés dans la périphérie nord-est de la ville de Mitrovica sont moins accessibles, mais la traversée par le centre-ville serbe peut être contournée par le nord-ouest de la ville. La fréquentation de ces espaces sacralisés et signifiés est devenue de plus en plus importante, en souvenir des victimes de la guerre et dans un contexte de resserrement communautaire. Le sentiment de provocation est fortement ressenti par les habitants serbes des quartiers où sont situés ces cimetières. Il se traduit par une multiplication de signes de l'identité serbe tout autour de ces lieux albanais. Ainsi, les marches menant à un cimetière sont taguées de multiples signes, tels que le drapeau serbe, des mots en cyrillique (l'alphabet étant un fort marqueur de différenciation et de distanciation),

des insultes, des allusions à la lutte armée... Si les cimetières musulmans ne sont pas marqués par des destructions, le rejet de « l'Autre » s'inscrit néanmoins dans la zone « floue » entre le cimetière albanais et le quartier résidentiel serbe, lequel fait l'objet d'un étalage des signes et des marqueurs spatiaux de la haine. Cette zone qui instaure une discontinuité entre deux territoires de l'identité fait d'ailleurs l'objet de fortes revendications territoriales.

L'intégration des espaces de la mort dans les recompositions territoriales

De telles revendications territoriales se traduisent non seulement dans les pratiques spatiales, mais également dans les stratégies résidentielles, entre peur et rejet de « l'Autre ». Si la peur a largement dominé les stratégies résidentielles dans la guerre et l'immédiat après-guerre (provoquant une accentuation de l'entre-soi communautaire), elle s'est récemment amoindrie, laissant place à de nouveaux déplacements et à de nouvelles dynamiques dans les logiques de peuplement. Les cimetières se retrouvent au cœur de ces stratégies résidentielles, bien plus que les églises et les mosquées, c'est-à-dire les édifices et monuments le plus souvent montrés comme des hauts-lieux de la religion, symboles de tensions entre les communautés. Il faut rappeler qu'il est excessif (voire erroné) de parler de « guerre de religions » dans le cas du Kosovo ; la religion étant avant tout un facteur manipulé dans les discours nationalistes et haineux. L'appartenance ethnique est un facteur de différenciation bien plus important dans la ville de Mitrovica. C'est ce qui explique l'absence totale de tensions entre Albanais catholiques et musulmans, ou l'inexistence « d'alliances » entre deux communautés de même confession, mais d'ethnies différentes, comme les Albanais et les Roms, pour ne citer que cet exemple. Les espaces de la mort sont donc devenus des territoires de la communauté. Depuis 2003, les Albanais se sont ainsi réappropriés des quartiers dans le nord-ouest de la ville de Mitrovica, autour des cimetières musulmans. Cette stratégie résidentielle est vécue comme une provocation et un encerclement par les populations serbes. On assiste là au processus inverse des sociétés occidentales, avec la mise en symbole des lieux de sépulture, puis leur transformation en territoires communautaires fortement appropriés. Le passage « d'espaces morts » à des « espaces de l'identité » se concrétise par ces dynamiques de repeuplement qui se sont accentuées avec l'auto-proclamation de l'indépendance. Plus que des lieux de commémoration, les cimetières musulmans sont donc devenus des marqueurs d'appartenance d'un territoire à la communauté albanaise.



La répartition des populations à Mitrovica en 2003

Les morts des petites minorités, témoins de leur marginalisation sociospatiale

Le cas des petites minorités est peu souvent évoqué dans les médias ou dans les négociations diplomatiques sur la situation de la ville de Mitrovica, voire du Kosovo en général. On peut distinguer deux « types » de petites minorités en fonction du statut hiérarchisé qui leur est accordé dans la société de Mitrovica : les Roms, et les autres. Si les Roms sont totalement marginalisés dans la ville, que ce soit spatialement (ils vivent dans un quartier à part, entouré de friches ignorées par l'urbanisation) ou socialement (impossibilité d'accéder au marché du travail, aux espaces de rencontre, aux écoles...), les autres petites minorités subissent des mises à distance et des discriminations incontestables, mais restent intégrées au tissu urbain et, dans une moindre mesure, à la société. En effet, elles ne vivent pas dans des quartiers enfermés et stigmatisés ; elles peuvent commercer avec les autres habitants, bien que leur accès à l'éducation et plus encore au marché du travail soit restreint⁹. Néanmoins, face à la mort, le cas des petites minorités est similaire à celui des Roms. Les cimetières étant totalement communautarisés, et ce même avant la guerre, les petites minorités n'ont jamais eu accès à ces lieux ; ceci pour deux raisons : d'une part leur appartenance communautaire, d'autre part leur appartenance sociale. L'efficacité géographique de la guerre ayant renforcé l'appropriation identitaire des espaces de la mort, les petites minorités ne bénéficient d'aucun lieu pour leurs morts et ne peuvent qu'utiliser des « espaces vides ». Ce phénomène est le reflet de leur place dans la société : leur marginalisation se poursuit par-delà la mort, traduisant leur impossibilité de se considérer comme propriétaire d'un quelconque territoire. Leurs morts sont donc sans territoire.



Les Roms : entre déplacements forcés et impossibilité de s'approprier des territoires

« Petite Bosnie » : le seul quartier multiethnique du Kosovo



Conclusion

Les espaces de la mort relèvent donc d'une préoccupation renouvelée dans la société kosovare, car ce sont des territoires permettant de signifier à « l'Autre » une appropriation identitaire et son rejet. Plus que des lieux pour accueillir les morts, ce sont des hauts-lieux de

9. Tratnjek, Bénédicte, 2006, « Le nettoyage ethnique à Mitrovica : interprétation géographique d'un double déplacement forcé », *Le Bulletin de l'Association de Géographes français*, 83^e année, n° 4, p. 433-447.

la lutte identitaire. Le rituel de l'enterrement n'a pas pris une importance nouvelle ; pourtant, les sociétés de pompes funèbres se sont multipliées, témoignant d'une volonté de signifier l'appartenance ethnique des territoires de la mort. Paradoxalement, les lieux de sépulture sont aujourd'hui, dans la ville de Mitrovica, et dans toute la société du Kosovo, en quête d'identité. Ce sont à la fois si l'on peut dire, des « espaces morts » et des « espaces vivants ». Espaces morts parce qu'ils sont peu fréquentés, que peu de tombes sont fleuries, que le recueillement individuel n'est pas généralisé, et que peu de morts y sont enterrés. Espaces vivants parce qu'ils sont l'objet de fortes revendications territoriales collectives et sont devenus des marqueurs spatiaux de la lutte identitaire intercommunautaire. Pouvoir accéder à ses propres espaces de la mort, ou empêcher « l'Autre » d'accéder aux siens, relève d'un important symbole : celui d'avoir « gagné » la lutte identitaire en s'étant déterminé comme l'acteur « dictant » les pratiques spatiales et le droit de propriété sur des territoires urbains des autres communautés.

Le rôle des morts dans la localisation et les actes sociaux des Chinois aux Philippines

Catherine GUEGUEN

ENeC, UMR 8185, Espaces, Nature et Culture

<http://www.enec.paris-sorbonne.fr>

Résumé : Un des espaces caractéristiques d'une présence chinoise avérée de longue date dans une ville se traduit inmanquablement par un cimetière ethniquement marqué. Dans le cas des Philippines, où les migrations de Chine continentale ont renouvelé et alimenté la communauté chinoise locale, les cimetières constituent un palimpseste d'héritages partagé entre monde chinois et hispano-philippin. Toutefois ce sont les aléas de l'histoire politique en Asie orientale qui ont modifié la gestion et la création de ces espaces mortuaires chinois contemporains. La géomancie et le culte des ancêtres sont intégrés aux pratiques des populations chinoises qui sont majoritairement chrétiennes. La réalisation de cimetières communautaires chinois outre-mer oriente désormais les repères du sacré des Sino-Philippins vers les Philippines et non plus vers la Chine continentale. Ainsi, dans les villes de Manille, Cebu et Davao, les implantations chinoises récentes dépendent de la présence du cimetière qui contribue, selon les règles de la géomancie, à générer un espace favorable pour les vivants.

Mots-clés : Chinois, Sino-Philippins, cimetières, mort, Feng-shui, Manille, Cebu, Davao.

Abstract : The cemetery is definitely one of the most visible elements in the urban area which shows the long time settlement of a community. In the case of the Philippines archipelago, the Chinese cemeteries show the multiple heritages and the different waves of migrations from Mainland China which involve a permanent evolution of the local Chinese community. Nevertheless, the contemporary fluctuations of the asian history due to the cold war and the civil war in continental China involved the most important changes in creation and management of the Chinese cemeteries. Geomancy and the cult of the ancestors are practiced by the resident Chinese community mostly Christian. The settlement of Chinese cemeteries overseas create new sacred landmarks for the Chinese-Filipinos: it confirms their orientation to the Philippines and no more to Mainland China. Yet, in cities like Manila, Cebu, Davao, the new Chinese residential units depend on the location of the cemetery which is one of the master pieces of the Chinese geomancy by organizing a propitious place for the population.

Key words : Chinese, Chinese-Filipino, cemeteries, death, Feng-shui, Manila, Cebu, Davao.

Introduction

Les actes et les lieux liés à la mort sont des éléments permettant d'organiser l'espace culturel de la communauté chinoise et le cimetière en est la pièce maîtresse. Les deux formes funéraires principales sont l'enterrement et la crémation ; lesquelles sont pratiquées indifféremment de la religion de la personne décédée. La mort dans la communauté chinoise de Manille permet de comprendre la localisation des Chinois dans l'agglomération capitale des Philippines et le cimetière anime des flux de populations intermittents au cours de l'année chrétienne, ou axée sur le calendrier lunaire. Les actes sociaux liés à la mort se diversifient et se dispersent dans la capitale philippine, tout comme dans les grandes villes du pays comme Cebu et Davao, lesquelles accueillent les groupes les plus importants de population chinoise. Le cimetière comporte des preuves de l'évolution et de l'intégration des Chinois au substrat urbain et culturel local.

L'étude des espaces dédiés aux morts de la communauté chinoise n'inclut pas seulement des éléments propres à la communauté chinoise en particulier, mais nécessite aussi la prise en compte des contextes national, international. On citera notamment celui de la

guerre froide en Asie orientale qui a vu le renforcement des migrations de populations chinoises en Asie du Sud-est (mise en place du maoïsme en Chine continentale et création de l'autre Chine : Taïwan). À l'issue de la période d'après-guerre, les réseaux associatifs chinois vont se structurer et la création voire l'aménagement du cimetière devient une préoccupation communautaire ; il constitue de ce fait un héritage.¹

En quoi les cimetières dédiés à la communauté sino-philippine locale constituent-ils des éléments clés pour comprendre le cheminement de ce groupe dans la période contemporaine aux Philippines ? À quel niveau les apports de la culture chinoise interviennent-ils dans la création de ces espaces mortuaires et comment guident-ils les implantations de la population chinoise dans les grandes villes philippines ?

On analysera la spécificité des cimetières chinois à travers trois exemples : Manille, Cebu et Davao. Ce sont les plus grandes villes philippines qui abritent respectivement 60 000, 25 000 et 10 000 sinophones selon le recensement de 2000. Outre ce décompte selon la langue maternelle, les communautés chinoises de l'archipel regrouperaient, selon les estimations les plus probables, environ 800 000 personnes revendiquant des liens avec des réseaux « chinois », qu'ils soient commerciaux ou culturels, dans l'archipel philippin. Ces réseaux représentent une part infime de la population, excepté dans l'agglomération capitale qui regrouperait la moitié de l'effectif. Les différents aspects tant sociaux que spatiaux du phénomène mortuaire dans la communauté chinoise implantée aux Philippines seront développés, puis on tentera de comprendre la gestion de ces espaces dédiés aux morts et enfin l'impact non négligeable de la localisation des morts sur celle des vivants dans les grandes villes de l'archipel philippin.

La mort dans la communauté chinoise des Philippines

Les traditions mortuaires des Chinois dans le contexte philippin

À Manille, avant que les Espagnols ne leur confient ce terrain afin d'aménager leur cimetière, les Chinois l'avaient déjà exploité dans ce but. Au début du XX^e siècle, le cimetière chinois est géré comme l'Hôpital Général des Chinois par la *Chinese Charitable Association* qui dépend de la Chambre de commerce de Manille. L'association a été chargée d'utiliser les fonds récoltés pour aménager le cimetière². J. Mallat donnait en 1846 une description sommaire des rituels mortuaires dans la communauté chinoise. Les Chinois catholiques étaient enterrés dans le cimetière commun. Les corps des bouddhistes étaient préparés, voire « embaumés », puis placés dans un cercueil avec de la nourriture, du papier, des bougies et d'autres objets. Le corps était ensuite inhumé au lieu-dit *Bancoussay*, près de l'Hôpital des lépreux, sur le sommet recouvert de pierres d'une colline. J. Mallat ajoute que dans la tradition chinoise, le deuil se signale par le blanc (pratique qu'il a observée à Macau) alors qu'à Manille, en signe de deuil, les Chinois s'habillaient de noir et portaient un foulard de soie noire autour du cou.

Aujourd'hui le paysage des tombes traduit un environnement religieux syncrétique. En effet, l'uniformité religieuse n'est pas de mise. La hauteur et les formes des caveaux sont souvent très hétérogènes voire insolites. On se demande parfois quelle est la religion de la personne inhumée. Selon les endroits du cimetière, on ne se doute pas du caractère « chinois » du lieu au vu des tombes simples, par exemple, ou bien en regardant un caveau dont la façade

1. Les différentes composantes de cette étude n'ont pu être mises en relation que par des repérages dans les cimetières ou des enquêtes menées auprès des associations chinoises. Les premiers éléments ont été rassemblés lors de mon séjour de trois ans aux Philippines (2001-2004), puis par appoint lors de missions de recherche sur les trois sites en août 2008 et février 2009.

2. Entretien août 2005.

ressemble à celle d'une église ! Le style chinois n'est remarquable que par les sinogrammes sur les caveaux, voire quelques traits caractéristiques propres à cette communauté : l'utilisation du rouge pour peindre les grilles, la couleur or, les dragons ornementaux, ou encore le toit en forme de pagode... Ce n'est seulement qu'en regardant dans le caveau où le portrait de la famille, l'autel avec les offrandes par paire et « rondes », que le caractère chinois de la sépulture se renforce. L'environnement est chrétien, d'où la présence de nombreuses croix, mais le culte des ancêtres demeure.

Le culte des ancêtres est perpétué outre-mer. Il s'agit d'une pratique commune aux bouddhistes, taoïstes et confucianistes. Traditionnellement, trois lieux de commémoration sont interdépendants dans cette pratique mémorielle. L'espace domestique et le temple peuvent accueillir les tablettes du clan. Le troisième lieu est le cimetière qui réceptionne la dépouille physique du défunt. Le culte des ancêtres est pratiqué en plus du christianisme. Il correspond à une quête de salut pour les taoïstes, d'immortalité pour les bouddhistes. Les confucianistes ne se préoccupent pas du sort des individus après leur mort. Ainsi le cimetière chinois affiche le syncrétisme religieux d'une communauté chinoise implantée de longue date sur le sol philippin. Les catholiques célèbrent l'Ascension du Christ quarante jours après sa mort. Pour les personnes d'origine chinoise, c'est la célébration du 40^{ème} jour ou *Kong Tiak* (le 49^{ème} jour après la mort d'une personne). Les familles *Chinoy*³ pratiquent les deux rituels. En parallèle, des cérémonies sont organisées par les associations. Tout est censé être sobre. Les participants suivent les sept phases rituelles de cette journée et doivent aussi éviter toute action dite superflue ou frivole, comme aller chez le coiffeur par exemple. Aux Philippines, le jour des Morts, le 1^{er} Novembre, est célébré dans toutes les familles chinoises, davantage que le *Qing Ming Jie*⁴ qui a lieu en mars ou en avril. Les Chinois suivent alors le rythme religieux des Philippines dans leur visite des cimetières. Malgré les problèmes d'embouteillages et les risques liés aux kidnappings⁵, les leaders de la communauté chinoise locale encouragent ses membres à participer à ces fêtes (Ang See, 1997, p. 166). La foule des croyants arrive de bon matin, le 1^{er} novembre, pour nettoyer la tombe ou le caveau, préparer l'autel avec les offrandes, brûler le papier-monnaie⁶, etc. Toute la famille y passera la journée ou, au moins, le déjeuner. Chaque tombe rivalise avec sa voisine. Ces monuments constituent de vraies maisons équipées de sanitaires, afin d'offrir un cadre de vie agréable aux morts ainsi qu'à leur famille lors des visites ou cérémonies. Les flux de personnes vers le cimetière sont rythmés par les cérémonies d'anniversaire du défunt. La famille retourne visiter la nouvelle tombe le troisième jour après l'enterrement. À Cebu, la famille y retourne le lendemain, la construction de la tombe peut alors commencer. Des offrandes de nourritures ont lieu le troisième ou le septième jour. Dans les trois ans qui suivent, des offrandes seront réalisées lors de la date anniversaire de la mort, lors du centième jour et pour son anniversaire. Cent jours sont consacrés au deuil. De telles pratiques servent à réaliser un environnement consensuel pour les morts et pour les vivants.

Le cimetière est aussi un lieu de mémoire commémorant les actions de Sino-philippins aux Philippines. Les rues du cimetière portent les noms de grands hommes ou « *capitaines* » de la fin de l'époque coloniale espagnole, des consuls chinois et des chefs communautaires. Il y a aussi une stèle dédiée aux martyrs de la guerre contre les Japonais, dans les années quarante.

3. Mot issu de la contraction de *Chinese* (chinois) et *Pinoy* (philippin en *tagalog*).

4. la fête des morts héritée de la Chine continentale.

5. La communauté chinoise a connu dans les années quatre-vingt dix plusieurs vagues d'enlèvements, les regroupements étaient déconseillés.

6. L'accès aux cioux est « monétarisé » à partir du X^e siècle.

Enterrements et crémations dans la communauté chinoise

Les établissements funéraires pratiquent enterrements et crémations dans la communauté chinoise. Ce service d'accompagnement des morts traduit aussi l'évolution des pratiques dans cette communauté de Manille. *La Funeraria*⁷ est l'un des établissements de pompes funèbres qui gère les enterrements et les crémations dans la communauté chinoise locale. *La Funeraria* a été établie en 1900, sur le boulevard Recto⁸. Elle compte aujourd'hui une succursale à Quezon city, créée en 1971 afin de répondre à la demande des Chinois résidant dans cette périphérie septentrionale de Binondo. *La Funeraria* met à leur disposition une salle pour les veillées mortuaires et garde le corps au maximum cinq jours (les familles souhaitent que l'enterrement se déroule sous les meilleurs auspices du calendrier lunaire). Les emplacements recherchés par les familles d'origine chinoise pour enterrer leurs morts répondent à de nouveaux besoins. Les familles veulent des espaces verdoyants, en hauteur, pour que la visite aux morts puisse être attrayante. Outre le cimetière chinois au nord de Manille, les Chinois choisissent d'enterrer leurs morts ou de déposer leurs urnes dans d'autres endroits. Ceux-ci peuvent être tout aussi coûteux que le cimetière chinois. Par exemple, les Chinois choisissent pour ce faire le cimetière *Eternal Garden* à Kaloocan city, le *Holy Cross Memorial* sur la commune de Quezon city, ou encore le *Manila Memorial Park* à Paranaque : un des plus grands cimetières de l'agglomération. Les enterrements ont aussi lieu dans les provinces voisines : à Bulacan, ou à Dasmariñas sur la commune de Cavite au sud de l'agglomération. Dans ces cimetières, un enterrement coûte 75 000 pesos⁹, tandis qu'au cimetière chinois, il est évalué à 200 000 pesos¹⁰. Dans les cimetières de la périphérie, les espaces sont plus grands et les familles ont la possibilité de choisir des mausolées plus spacieux et achètent des terrains en conséquence. L'accès est aussi un point important puisque le nombre de voitures dans le cimetière chinois est régulé, et même interdit, le plus grand jour de commémoration : le 1^{er} novembre.

Les crémations sont de plus en plus pratiquées. Auparavant, cette pratique funéraire était celle des pauvres ; aujourd'hui elle se banalise aussi dans les familles les plus aisées. Les crémations sont réalisées dans la succursale de *La Funeraria* à Quezon City. Les proches peuvent assister à la crémation à *la Funeraria* qui dispose aussi d'un bâtiment funéraire sur le boulevard Araneta où sont déposées les urnes. D'après le gérant de *la Funeraria* à Manille¹¹, sur cinquante personnes décédées qui leur sont confiées : 35 sont d'origine chinoise, 15 sont philippins. Les Chinois sont enterrés pour les deux tiers au cimetière chinois, le tiers restant dans un des autres cimetières de l'agglomération. Les temples peuvent aussi servir de lieu de sépulture. En effet, certains d'entre eux, comme le temple Hwa Chong à Malabon, disposent de grands murs pour les urnes mortuaires. Ce temple relativement récent, situé au milieu d'une zone résidentielle et industrielle, côtoie également une école chinoise. Faute de place dans les cimetières de la ville, et pour répondre aux attentes de leurs croyants, certains temples ont décidé d'accueillir des murs funéraires, devenant alors des lieux de recueillement. Les populations d'origine chinoise ne sont pas forcément enterrées dans les cimetières chinois, comme on a pu le voir avec la dispersion des sites de sépultures dans l'agglomération capitale. Néanmoins, en province, comme à General Santos dans le sud de Mindanao, un cimetière chinois a été créé dans les années 1990 pour répondre à la demande de la communauté résidente. Récents ou plus anciens, les cimetières chinois répondent à une demande associative de proximité.

7. Entretien août 2005.

8. Le boulevard Recto ceinture le quartier chinois traditionnel : Binondo, au cœur de Manille.

9. 1100 euros –conversion taux 2005.

10. Soit 2 950 euros, enquête de terrain 2008.

11. Entretien août 2005.

Extension et gestion associative des espaces mortuaires chinois

Le cimetière : d'un espace relais à un espace permanent pour les morts de la communauté chinoise sur le sol philippin.

La création des cimetières chinois est extrêmement symbolique dans une communauté chinoise immigrée, puisque les pensées des immigrants étaient jusque-là tournées vers la Mère patrie où reposaient leurs aïeux qu'ils ont longtemps espéré rejoindre. La création d'un cimetière traduit le renoncement de cette communauté de primo arrivants à se faire enterrer en Chine continentale et ces derniers vont, en se faisant enterrer ou incinérer à Manille ou ailleurs, créer un nouvel espace spirituel pour la communauté chinoise locale. Ce cimetière est désormais un repère essentiel dans l'organisation de l'espace des Chinois dans les villes.

Le lieu de repos des défunts chinois est devenu définitif après la seconde guerre mondiale. Jusqu'à cette période, les familles qui le souhaitaient avaient la possibilité de faire acheminer les urnes mortuaires sur la terre de leurs ancêtres au Fujian. Plusieurs faits contribuent à une refonte du territoire sacré et clanique de ces Chinois implantés aux Philippines. Tout d'abord, dans les années vingt, les migrants avaient pris l'habitude d'emporter avec eux les tablettes transcrivant la lignée du clan, lesquelles sont disposées au siège de l'association de clan. Ainsi les aïeux de la lignée, par ces tablettes accompagnent et accueillent les nouveaux migrants. Les aléas politiques en Asie orientale et surtout la rupture des relations diplomatiques entre la Chine maoïste et les Philippines, ne permirent plus le transport des urnes mortuaires des Philippines vers le Fujian. C'est pourquoi les communautés chinoises ont été confrontées à un problème crucial de place pour enterrer leurs morts. Le cimetière n'est alors plus considéré comme un espace relais, mais comme un espace permanent pour les défunts. La présence des tablettes de clans et des tombes entraînent une recomposition des repères culturels des Chinois vivant aux Philippines.

Le cimetière : une création et une gestion associative accentuée depuis la fin de la seconde guerre mondiale.

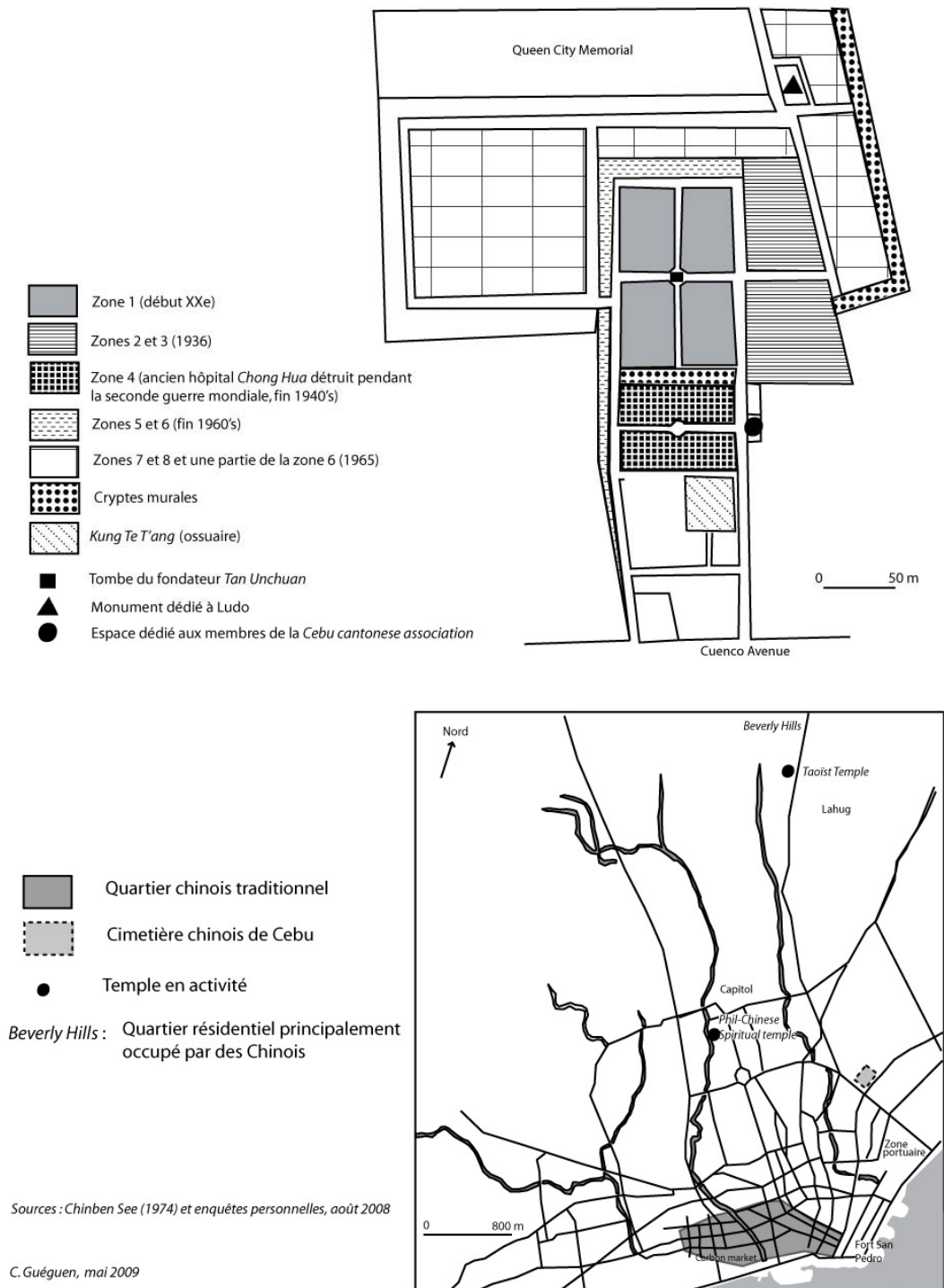
Dès leurs créations, les cimetières ont été gérés par les associations dépendant des Chambres de commerce chinoises. Ainsi, Cebu connut une implantation précoce de Chinois. Dès le XVII^e siècle, ils évoluaient dans le *parian*¹², c'est-à-dire le quartier qui leur avait été désigné par les Espagnols. Ils étaient implantés sur le domaine des Jésuites. La plus ancienne association chinoise de Cebu est la *Asociacion Benevola de Cebu*, créée en 1909 pour gérer le cimetière chinois de la ville et l'hôpital Chong Hua. La création de la Chambre de Commerce Chinoise de Cebu ne fut officialisée qu'en 1925. La population chinoise s'accrut à partir des années 1920. Le flux migratoire se composait à la fois d'hommes et de femmes venus de Chine et d'autres régions des Philippines. Les migrations internes à l'archipel furent plus importantes dans les années 1950. La communauté chinoise de Cebu se renforça aussi du fait que les Chinois implantés dans les îles voisines y envoyèrent leurs enfants en étude. Certains d'entre eux maintinrent une double résidence. Cebu compte la deuxième communauté chinoise de l'archipel (40 000 au début des années 1970).

Le cimetière chinois de Cebu fut créé en 1909 par Tan Unchuan qui collecta des fonds auprès de la communauté chinoise pour acheter un lot de 49 000 m² dans le district de Carita (Fig. 1). Un hôpital fut construit et 2 000 m² furent d'abord consacré au cimetière chinois (Zone 1). Un mur avec des cryptes fut bâti à l'extrémité ouest du cimetière afin de le séparer de l'hôpital et pour créer un plus grand espace dévolu aux tombes. Avec l'augmentation de la population chinoise résidante, le cimetière s'agrandit en 1936, avec les sections 2 et 3.

12. Le *parian* existait dans presque toutes les villes de garnison espagnoles.

L'extrémité orientale fut dédiée aux enfants. L'association, la même année, annonça pour une période de 10 ans la gratuité de l'enterrement pour tout membre de la communauté chinoise. Par la suite, libre aux familles de récupérer les ossements et de s'acquitter des frais d'emplacement, lesquels varient selon la taille du lot.

Figure 1 : Le cimetière chinois de Cebu



L'uniformité « architecturale » du cimetière fut mise à mal lors de la seconde guerre mondiale, puisque l'association cessa alors son activité de gestion. Certaines tombes furent détruites, d'autres agrandies ; de nouvelles cryptes construites sur de vieilles tombes. L'association ne reprit ses activités qu'à partir de 1947, dans le but de nettoyer le cimetière et

de construire un nouvel hôpital puisque l'ancien avait été détruit pendant la guerre. L'ancien emplacement de l'hôpital fut alors dédié aux tombes (zone 4). L'association encouragea les exhumations pour créer de nouvelles tombes, mais les voyages vers la Chine cessèrent à partir de 1949 et la pratique ancestrale du rapatriement des ossements vers la Mère Patrie devint impossible. Ainsi, les familles aisées, afin de regrouper leurs défunts, demandèrent l'attribution de lots de grande taille pour y établir des mausolées. Les familles les plus pauvres devaient se contenter des espaces interstitiels dans la partie ancienne du cimetière. Dans les années soixante, le cimetière était plein. Les demandes de lots supplémentaires pour bâtir des mausolées étaient nombreuses, d'où l'aménagement des zones 5 et 6.

À partir d'un certain moment, le manque de place pour enterrer leurs morts se fit sentir dans la communauté chinoise de Cebu. L'extension fut possible grâce au soutien financier de la famille Ludo¹³, laquelle fit don de 17 000 m² à l'association en 1965 (zones 7 et 8 et une partie de la zone 6). La nouvelle section fut nommée *Ludo Memorial Park*. Les emplacements sont parmi les plus onéreux et un mur permet d'abriter les dépouilles des plus pauvres. Dans la zone 7, l'association mettait à disposition des familles modestes des emplacements de tombes « préfabriqués ». Traditionnellement les tombes chinoises sont simples et se composent d'une simple pierre tombale. Progressivement, un auvent la couvrit et les mausolées abritèrent plusieurs tombes et furent équipés d'arrivée d'eau et de toilettes. Le fait de couvrir les tombes n'était pourtant pas une pratique funéraire chinoise (Chinben See, 1974, p. 130-148).

À Davao, deux mentions de cimetières chinois sont présentes sur les cartes de la ville. On trouve tout d'abord le « *Old chinese cemetery* » ; vétuste et dont l'enchevêtrement des tombes traduit bien la surpopulation mortuaire. Les tombes chinoises, jadis espacées, sont désormais intercalées entre des tombes philippines superposées. Le nouveau cimetière chinois se trouve sur les hauteurs de la ville, sur la route de l'aéroport. Les tombes les plus anciennes datent du début des années quatre vingt dix. L'organisation du cimetière est rationnelle, organisée selon le type de personnes inhumées (les enfants disposent d'un espace distinct), ou par rapport à la taille du lot offert à la concession. Une bonne partie du cimetière n'est pas aménagée. Un bâtiment dédié à la *Mindanao Progressive Mason Association* se trouve au cœur du cimetière et fait office de temple. Cette association présidée par Mr Ong est en charge de l'entretien et des aménagements du cimetière, tout comme de la construction récente d'un columbarium abritant les cendres des personnes incinérées (Fig. 2). L'entrée du cimetière est marquée par une porte surmontée d'un toit en forme de pagode chinoise, un élément architectural typique qui traduit l'entrée dans un espace communautaire, ici celui des morts.

Le cimetière chinois de Manille a été administré par l'Association caritative chinoise¹⁴, dès les années 1890 comme l'étaient l'hôpital et à partir de 1899 l'*Anglo-Chinese School*. La création de ce cimetière n'est pas très claire. Jean Mallat évoque sa présence dès les années 1840 sur le site de La Loma où il se trouve encore aujourd'hui. Sa fondation fut certainement due à l'exclusion des Chinois des cimetières catholiques. On ne sait pas quand, précisément, le cimetière devint un projet communautaire (Wickberg E., 2000, p. 185). Au milieu des années 1850, l'administration espagnole encouragea la réalisation d'un chemin pour y mener. La communauté proposa de le financer, mais le projet tourna court puisque des terres devaient leur être cédées. L'action communautaire autour du cimetière ne débuta véritablement qu'avec un certain Lim qui se présenta comme *Gobernadocillo*¹⁵ et promit l'achat de terres s'il était élu. Il teint sa promesse tout comme ses successeurs qui assumèrent la gestion du cimetière. Le cimetière s'étendit en 1878 quand le *Gobernadocillo* Mariano Fernando Yu Chingco acheta un terrain appartenant aux Dominicains. Cette expansion permit aussi

13. La famille Ludo bâtit sa fortune dans l'industrie agro-alimentaire, (coprah, huile de coco, maïs).

14. *Phil-Chinese Charitable association*, ou *Shanshu Gongso*.

15. *Gobernadocillo*: l'équivalent d'un maire sous les Espagnols.

la construction du temple *Chong Hock Tong* pour les commémorations. À partir de ce moment, le cimetière et le temple étaient administrés par l'Association caritative chinoise. Ainsi, vers 1880, la communauté chinoise de Manille disposait de son cimetière dont la fonction majeure était de donner une sépulture aux pauvres ou à ceux dont les moyens ne permettaient pas un rapatriement du corps vers la Mère-Patrie. La nécessité d'un hôpital se fit sentir à partir de 1879. Une collecte effectuée dans la communauté permit sa construction au sud du cimetière. Sa mission était de prodiguer des soins aux pauvres et son entretien était possible par la collecte de taxes sur les migrants chinois nouvellement arrivés, puis sur ceux qui repartaient en Chine. Un hôpital fut érigé sur le même principe dans les limites du cimetière chinois de Cebu (Fig. 3). L'espace du cimetière chinois de Manille est lui aussi planifié selon un zonage correspondant au coût de l'emplacement pour les familles (Figure 3). La charge correspond à la taille du lot. Des lots de taille identique sont regroupés ce qui confère une certaine « harmonie » paysagère dans chaque zone. Le nord du cimetière a été occupé en premier, d'autres lots l'ont été en 1965. La pression foncière « mortuaire » a été telle que de nouvelles zones ont été aménagées entraînant, par exemple, la disparition d'un parking au milieu du cimetière. La répartition des tombes est variable puisque certaines familles peuvent choisir de ne pas renouveler leur concession ; les corps étant alors transférés dans un autre cimetière, ou incinérés. Certains mausolées sont en attente d'être détruits, ce qui peut donner une impression de « friche mortuaire », d'autant plus que certains murs du cimetière, notamment à l'est, s'effondrent. À Manille, jusque dans les années soixante, le cimetière chinois était un espace totalement détaché des autres formes urbaines, on y accédait par un chemin tracé depuis le début du XIX^e siècle. Dans les années 1960, avec la très forte pression urbaine, des murs ont dû être érigés, puisque des migrants pauvres, nouvellement arrivés des zones rurales de province, avaient commencé à empiéter sur l'espace dédié aux tombes. La construction des murs a entraîné l'exhumation de corps et le déplacement des ossements, voire leur « déménagement » rendu possible puisque l'administration du cimetière conservait, depuis sa création, un registre des personnes enterrées. Certaines familles installées localement vinrent récupérer les ossements, aisément transportables puisque transformés en cendres. D'autres familles choisirent de rapatrier les restes de leurs aïeux nés en Chine, mais enterrés dans le cimetière pour les ramener au pays, afin de les disperser sur leur lieu de naissance. Ce rapatriement discret était possible avec la crémation ; les urnes transitaient avec un membre de la famille par Hong-Kong. Un crématorium fut construit dans ce but dans la partie nord du cimetière, à proximité des bâtiments administratifs.

Dans le cimetière chinois de Manille, des concessions (contrats de location pour les emplacements des tombes ou mausolées) sont établies pour 25 ans. Les familles doivent aussi subvenir aux frais de maintenance qui reviennent à 1400 pesos par m²/an¹⁶. Les « *janitors* »¹⁷ entretiennent les tombes, les allées, les jardins. Ces derniers vivent parmi les tombes dans des abris de fortune ou à l'intérieur du mausolée, ce qui donne parfois une impression de laisser-aller puisqu'ils étendent leur linge et cuisinent dans certaines parties du cimetière. Les frais de maintenance comprennent aussi le gardiennage et l'entretien de la caserne de pompiers du cimetière.

Le cimetière chinois partagé entre héritage de la Chine continentale et pratique associative des Chinois Outre-Mer

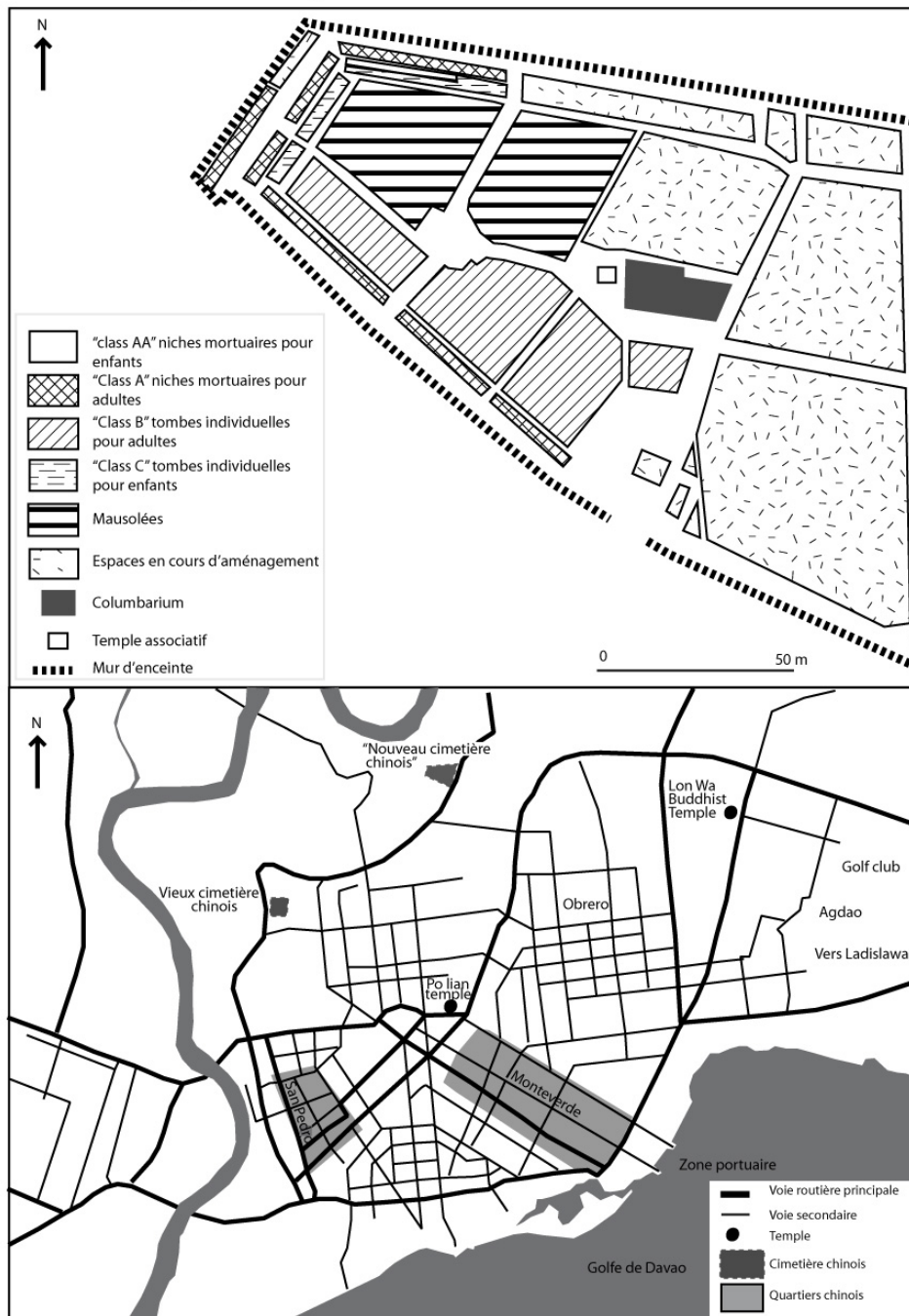
La géomancie est indépendante des pratiques religieuses. Elle n'a aucun lien avec un dieu en particulier. Cette technique héritée de la Chine continentale rurale est utilisée pour trouver un site d'implantation à un bâtiment ou une tombe. De toute évidence, tous les bâtiments et les tombes ne sont pas idéalement placés selon la géomancie. Ainsi, la

16. 20,5 euros/m²/an.

17. Personnel d'entretien.

géomancie n'est pas pratiquée par les classes modestes¹⁸. Selon ces principes, une tombe doit être placée en fonction du relief et des flux d'énergie (Feng-shui). Les pratiques funéraires doivent être réalisées selon le bon horoscope, afin d'apporter à plus ou moins long terme la prospérité aux descendants de la personne décédée. Les morts sont des vecteurs de bonne fortune selon la géomancie.

Figure 2 : L'organisation du nouveau cimetière chinois de Davao



Sources : enquêtes personnelles, août 2008

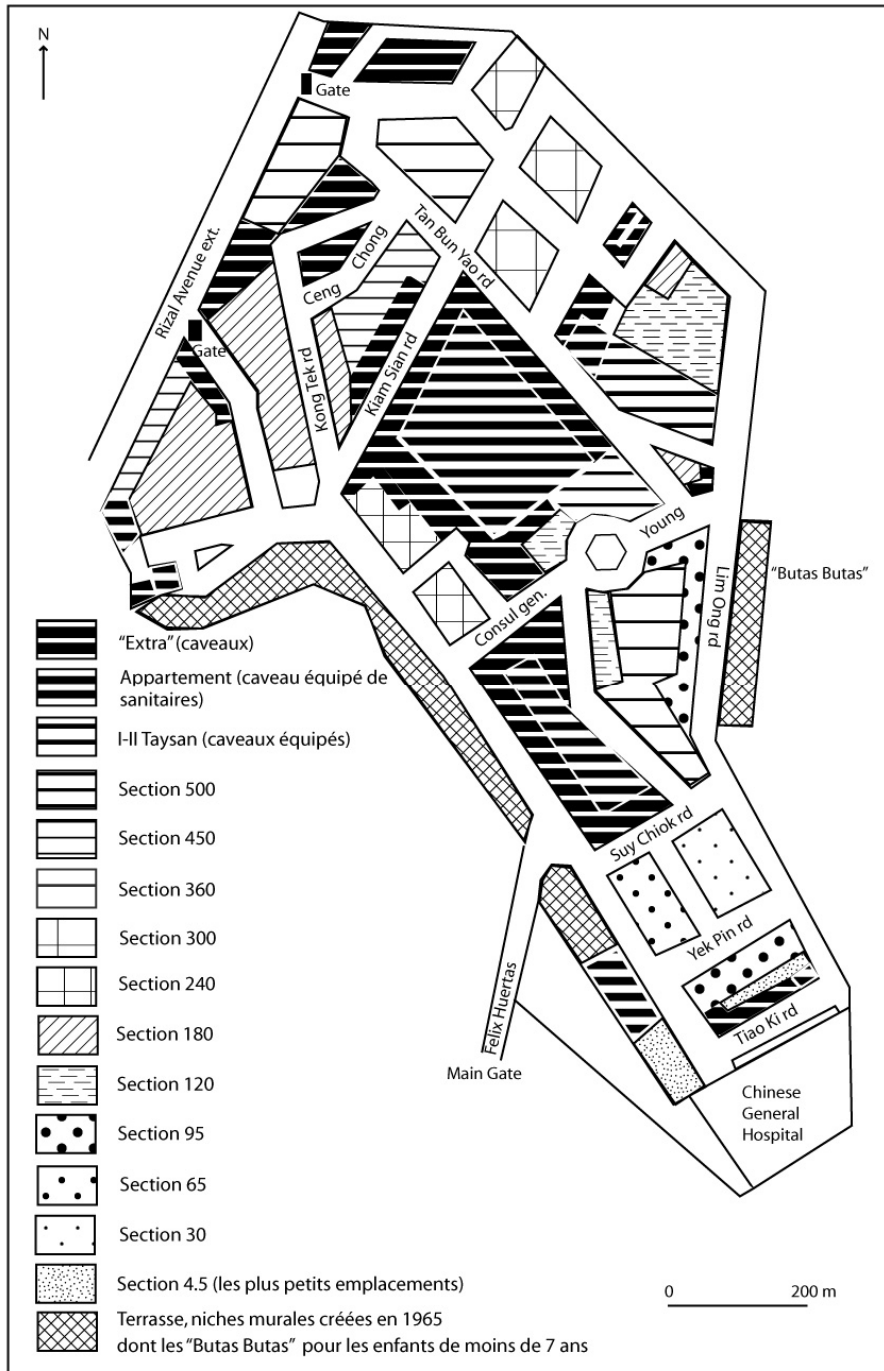
C. Guéguen, mai 2009

Freedman (1966) rapporte que dans les campagnes chinoises du Fujian, les meilleurs sites mortuaires sont accaparés par les clans influents. Dans la plupart des cas, les pauvres n'ont pas d'autre choix que de se faire enterrer les uns sur les autres, sans que rien ne montre l'emplacement d'une tombe. La quête des meilleurs emplacements peut donner lieu à de

18. Freedman M., 1966, p. 125.

nombreuses querelles. Les aménagements des uns peuvent entraver les flux bénéfiques des autres. La géomancie est alors un moyen de contrôle social. Elle influence les individus, mais aussi des communautés entières¹⁹. Dans les communautés chinoises outre-mer, la gestion associative du cimetière a entraîné un zonage prenant en considération les moyens des familles, mais aussi les indigents. Ceci permettait d'éviter les querelles d'emplacements comme en Chine continentale. Cette régulation des espaces mortuaires est une différence notable par rapport aux pratiques rapportées par Freedman dans les années soixante, date à laquelle la régulation des tombes était appliquée dans les villes où la communauté chinoise était nombreuse (Manille, Cebu, Davao).

Figure 3 : L'organisation des tombes dans le cimetière chinois de Manille



Sources : Chinese cemetery Office, enquêtes personnelles, août 2005

C. Guéguen, février 2007

19. Freedman M., 1966, p. 121.

Les aléas de l'histoire de la région, ou la taille de la communauté ont contraint à une régulation des espaces mortuaires, voire à la création d'un cimetière chinois. Ce fut le cas à General Santos, dans le sud de Mindanao, dans les années quatre-vingt-dix. Il fallut parfois en ouvrir un second, comme à Davao à la même période. Le contexte de guerre froide et l'influence de Taïwan sur la Fédération des Chambres de commerce ont renforcé l'influence du Kuomintang sur la communauté chinoise implantée aux Philippines, afin de contrecarrer l'expansion du communisme dans l'archipel philippin. Ce contrôle des communautés chinoises, effectué par l'intermédiaire des Chambres de commerce affiliées à la Fédération, s'est traduit par la multiplication d'écoles chinoises dans le pays mais aussi par celle des cimetières. Ces derniers sont donc aussi la marque évidente d'une gestion intra-communautaire.

Le cimetière participe à l'organisation territoriale intra-urbaine des chinois

Le cimetière au cœur de la maîtrise des vents et des eaux

L'import culturel de Chine continentale rurale renforce l'importance des cimetières dans la géomancie. La géomancie sert à aménager les espaces et activités des vivants. L'analyse du paysage, la présence de montagnes et des rivages constitue les bases de cette analyse. Ainsi, le *Feng-shui*, par les flux organisés à partir des éléments du relief, détermine les endroits propices aux installations humaines. Dans ce dispositif, l'emplacement du cimetière a une place primordiale puisque c'est aussi à partir de lui que vont se construire les emplacements des vivants. Plusieurs éléments sont pris en considération pour déterminer l'emplacement idéal des lieux d'habitation : les tombes des ancêtres, les tombes des voisins, la signification de la topographie des collines, ou encore l'orientation des rivières. De plus, la géomancie a un autre rôle : elle organise le paysage et permet par l'orientation des routes, la forme et la disposition des ponts, de renforcer les influences bénéfiques, mais aussi de corriger les influences néfastes quand, par manque de terre, ou d'argent, ou pour toute autre raison, on veut ou on doit installer sa maison dans un endroit mal placé. Les humains détournent le paysage d'où l'importance de la géomancie pour rendre ce lieu viable (Gentelle P., 1999, p. 115).

Le *Feng-shui* s'associe au culte des ancêtres pour trouver l'emplacement idéal pour le défunt. Les ossements sont indispensables pour la bonne fortune (la destruction d'une tombe et de ses ossements est une atteinte grave à un ennemi). Les ossements de personnes qui meurent sans descendance n'apportent rien, c'est pourquoi le fait d'adopter est si courant dans les communautés d'origine chinoise. Le culte des ancêtres n'est complémentaire qu'avec les tablettes mortuaires du clan et les ossements de la personne proche décédée. Dans Manille, les sites sociaux liés à la mort sont aussi séparés. Les sièges des associations de clans sont intégrés dans Binondo : l'espace des vivants est excentré par rapport au cimetière. Les associations de clans s'investissent dans les pratiques funéraires en collectant de l'argent et des offrandes. Parfois, l'association de clan de Manille envoie un représentant aux funérailles de Cebu (Chinben See, 1974). Avant la mise en terre du corps, une offrande est faite à Tu Ti Kong, le dieu de la Terre dont le temple se trouve dans l'enceinte du cimetière.

Le cimetière chinois de Manille est toujours géré par la Chambre de Commerce. Ce terrain situé au nord de l'agglomération de Manille, de prime abord anodin, contribua à hiérarchiser les espaces selon la géomancie traditionnelle chinoise. La géomancie chinoise repère ainsi, dans la topographie, les chenaux parcourus par le Yin et le Yang. Elle s'efforce d'en tirer profit pour choisir l'emplacement des monuments, des maisons et des tombes »²⁰.

20. Feuchtwang, 1974, Forêt, 1994, cité par Claval, 2003, p. 84.

Les nombreux *esteros*, des diverticules fluviaux en méandres, étaient des éléments topographiques idéaux puisque les flux d'énergie étaient canalisés et n'entraient ainsi pas directement dans les établissements. La toponymie retranscrit encore les liens entre les Chinois de Binondo et leur cimetière qui abritait le temple Long Hua : le premier temple bouddhiste des Philippines. En effet, les Chinois contribuèrent à aménager le district de Santa Cruz. La rue Blumentritt menant à l'hôpital chinois existait avant la guerre et s'appelait « rue Sangleyes » : la rue des Chinois, où ces derniers cultivaient des légumes. Son tracé en diagonale a été maintenu malgré la trame géométrique imposée, par la suite, dans ce quartier du nord de Manille. La rue Tayuman qui signifie « indigo », montre aussi la présence chinoise dans cette partie de Manille. En effet, Tayuman désignait un marais non loin du cimetière de La Loma, au nord du cimetière chinois. Le terrain montait vers le cimetière qui surplombait la ville, offrant ainsi une vue dégagée, nettement moins perceptible aujourd'hui. La station de *kalesa*²¹, qui allait au cimetière, s'appelait « *Paang-Bundok* » qui signifie « pied de la montagne » (Ira L.B., Medina R., 1977, p. 99-122). L'investissement des Chinois dans cette zone septentrionale de la ville et la localisation du cimetière rendent leur implantation urbaine conforme à la géomancie.

La présence du cimetière permet l'extension des espaces favorables aux Chinois

Les Chinois de Manille ont construit *ex-nihilo* leur espace, en prenant appui sur les quelques éléments spatiaux dont ils disposaient : tout d'abord un lieu d'implantation originel sur une terre marécageuse en bord de rivière, surmontée d'une zone de collines. L'octroi de cet espace pour le cimetière les conforte dans la création d'un espace de flux positifs sur l'agglomération.

Les Chinois de la capitale philippine, face à l'extension de la ville, ont étendu et recréé un espace sacré conformément aux « cadres » conseillés par la géomancie. L'emplacement du cimetière fut primordial et idéal, puisque celui-ci doit, selon l'orientation de la ville, protéger la communauté chinoise des mauvais esprits. Comme cela a été réalisé à Manille, les morts doivent être enterrés sur un versant exposé au sud, lequel doit avoir une vue sur la mer ou une rivière. « L'arrière » du cimetière, orienté « nord », doit constituer un rempart. Cette disposition idéale du cimetière chinois dans la capitale philippine a créé aux alentours un espace favorable aux vivants, en accord avec la tradition censée apporter la bonne fortune aux entrepreneurs.

Les alentours du cimetière sont favorables aux implantations chinoises. Ces traits du paysage, anodins pour le plus grand nombre, constituent des éléments essentiels du *Feng-shui* pour bâtir une maison. Ce contrôle de l'espace s'est adapté au contexte urbain de la capitale philippine. En effet, l'étalement urbain et l'agencement d'axes routiers ont créé de nouveaux éléments à prendre en considération pour l'installation des populations chinoises dans les années quatre-vingts, surtout pour celles qui décidaient de quitter Binondo afin de s'installer en périphérie. Binondo, situé au pied de la « montagne », constitue un emplacement idéal du fait de sa position géographique. Un des premiers lieux de prédilection fut la commune de San Juan, surnommée le « petit Hong-Kong ». Les promoteurs immobiliers y avaient lancé la création de villages urbains haut de gamme. San Juan est une commune vallonnée. Les résidences se trouvent dos à ces collines. La commune de Quezon city a également été privilégiée par les communautés chinoises périurbaines. En effet, la localisation de la commune par rapport aux repères sacrés traditionnels de la capitale philippine est adéquate. Ce sont en partie les règles du *Feng-shui* qui ont encouragé les Sino-philippins à s'installer dans cet espace périphérique, vacant jusqu'à il y a environ cinquante ans. Des maîtres du *Feng-shui* ou géomanciens avaient été contactés pour connaître la valeur du lieu, comme ce

21. Transport populaire en calèche.

fut le cas pour l'implantation de familles chinoises dans le village de Damar. Avec l'étalement urbain, la géomancie s'adapte, permet et incite la création d'espaces progressivement occupés par des Chinois sous la forme de lotissements résidentiels, comme c'est le cas à Quezon city, Malabon, Navotas au nord et à l'est de Manille.

L'extension de l'agglomération et la présence des grands axes de circulation aménagés dans les années quatre-vingts drainent et canalisent de grands flux d'énergie. Aux éléments traditionnels comme Binondo, la Pasig et le cimetière chinois se surimposent désormais EDSA (*Epifanio De Los Santos*) ; la ceinture routière qui contourne et traverse les communes les plus anciennement urbanisées de la Metro-Manila. Un autre axe pris en considération est celui de la *South Express Way* (Fig. 3).

Ces remarques concernant l'implantation des Chinois de Manille et leur cimetière sont aussi à prendre en considération lorsque l'on évoque les cimetières chinois de Cebu et Davao. En effet, la communauté chinoise s'est implantée récemment dans les environs du cimetière. On peut ajouter que les sites d'installation sont, comme à Manille, propices à la valorisation selon le *Feng-Shui*. Cette organisation de l'espace est commune aux trois villes citées en exemple au cours de ce développement : elles disposent d'un quartier commerçant bordant un espace fluvial ou maritime dominé par ensemble de collines ou de montagnes. Les Chinois de Cebu sont majoritairement dans le quartier résidentiel de *Beverly Hills* qui surplombe le port (Figure 1). À Davao, les populations chinoises se sont regroupées dans le quartier de *Ladislawa* et de *Insular Village*, eux aussi dominant topographiquement le site d'implantation premier de la communauté (Fig. 2).

Conclusion

Les cimetières chinois constituent des espaces banals dans toutes les villes où résident de longue date des communautés chinoises. En Asie du Sud-est et plus particulièrement aux Philippines, la géographie de ces lieux abritant les dépouilles des défunts met en avant la nécessaire connaissance de l'histoire des Philippines et celle du monde chinois, ainsi que l'évolution des flux migratoires qui en découlent. La création de cimetières dans la communauté chinoise implantée aux Philippines est un héritage de la Chine continentale, mais sa gestion associative est une adaptation de ce groupe dans le but de réguler les conflits sociaux intra-communautaires. L'héritage de la Chine rurale est bien présent avec l'influence du *Feng-shui* dont les repères s'appuient principalement sur la localisation du cimetière. Toutefois, le *Feng-shui* valorise les espaces existants. Ainsi l'emplacement du cimetière a, à Manille, à la base, été « attribué » aux Chinois par les Espagnols. Sa localisation par hasard sur une colline, associée à la localisation du quartier chinois en contrebas, sur la rive de la Pasig, a permis l'interprétation par les géomanciens d'un espace propice aux implantations chinoises. Cette valorisation de l'espace a aussi été réalisée à Cebu et à Davao. Toutefois, bien que l'aspect religieux entre peu en ligne de compte dans la préparation du corps, c'est souvent l'aspect, le particularisme communautaire chinois qui domine dans le choix du lieu de repos du défunt. Le cimetière chinois constitue une synthèse du parcours migratoire de ces populations, mais aussi un constat sur l'intégration sélective des Chinois aux Philippines.

Bibliographie

- Ang See T., 1997, *Chinese in the Philippines. Problems and perspectives*, Manila, Kaisa Para Sa Kaunlaran, vol. II, 213 p.
- Altman L., 2000, « Le Fengshui à Hong-Kong », *Géographie et cultures*, n° 34, p. 105-121
- Chinben See, 1974, *Glorification of the dead, acculturation and social change in a Philippine-Chinese Community*, Manila, s.n., p. 130-148
- Claval P., 2003, *Géographie culturelle*, Paris, Armand Colin, 287 p.
- Gentelle P., 1999, *Chine et Chinois outre-mer à l'orée du XX^e siècle*, Paris, SEDES, 312 p.
- Gueguen C., 2007, *Les Chinois de Manille. Ancrage et évolutions socio-spatiales*, Thèse de doctorat en géographie, Paris IV-Sorbonne, 392 p.
- Gueguen C., 2008, « Quelle intégration pour les Chinois de Quezon City ? » *In* Huetz de Lempis C., Sevin O., *L'Asie-Pacifique des crises et des violences*, Paris, PUPS, p. 79-92 (Collection Géographie)
- Freedman M., 1966, *Chinese Lineage and Society. Fukien and Kwantung*, London, London School of Economics, 210 p. (Monographs on social anthropology).
- Ira L.B., Medina I.R., 1977, *Streets of Manila*, Quezon city, GFC Books, 251 p.
- Lip E., 1979, *Chinese Geomancy*, Singapore, Times Books International, 123 p.
- Mallat J. (éd.), 1998, *The Philippines*, Manila, National Historical Institute, 528 p.
- Pitte J.-R., 1992, « Espaces des morts, espaces de culture », *Géographie et cultures*, n° 4, p. 113-120
- Racine J.B., 1993, *La ville entre Dieu et les hommes*, Paris, Anthropos, 354 p.
- Racine J.B., Walther O., 2003, « Géographie et religions: une approche territoriale du religieux et du sacré », *L'information géographique*, n° 3, p. 193-221.
- Too L., 1998, *Essential Feng Shui*, London, Rider Books, 192 p.
- Wickberg E., 2000, *The Chinese in Philippine life, 1850-1898*, Manila, Ateneo de Manila University Press, 272 p.