



Sans sépulture

Aurore Schmitt, Élisabeth Anstett

► To cite this version:

Aurore Schmitt, Élisabeth Anstett. Sans sépulture. Archeopress, 2023, 978-1-80327-427-0. <10.32028/9781803274263>. <halshs-04093151>

HAL Id: halshs-04093151

<https://shs.hal.science/halshs-04093151v1>

Submitted on 9 May 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 - Attribution - Non-commercial use - No Derivative Works - International License

Sans sépulture

Modalités et enjeux de la privation de
funérailles de la Préhistoire à nos jours

Dirigé par
Aurore Schmitt
Élisabeth Anstett



Sans sépulture

Modalités et enjeux de la privation de funérailles
de la Préhistoire à nos jours

Dirigé par

Aurore Schmitt

Élisabeth Anstett



ARCHAEOPRESS PUBLISHING LTD
Summertown Pavilion
18-24 Middle Way
Summertown
Oxford OX2 7LG
www.archaeopress.com

ISBN 978-1-80327-426-3
ISBN 978-1-80327-427-0 (e-Pdf)

© the individual authors and Archaeopress 2023

Ouvrage publié avec le soutien du LabEx ARCHIMEDE dans le cadre du programme “Investissements d’Avenir” :
ANR-11-LABX-0032-01

Couverture: Structure 8 du site des Martins (Vaucluse, France). Photo par André d’Anna.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

This book is available direct from Archaeopress or from our website www.archaeopress.com

Contents

Préambule : Les morts sans funérailles, un pan de recherche encore inexploré	iii
Élisabeth Anstett et Aurore Schmitt	
Des morts privés de funérailles : cadre général de réflexion	1
Bruno Boulestin	
Identifier des morts sans funérailles en contexte archéologique : des cas datés du Néolithique	22
Aurore Schmitt	
Le refus de sépultures paroissiales à Troyes aux XIV^e-XV^e siècles : la découverte d'un lieu d'inhumations de prisonniers	34
Cécile Paresys, Vincent Marchaisseau, Cédric Roms	
« Je te condamne toute vive a estre enfouye » : trois probables cas d'enfouissement vif à Orléans (XII^e et XIII^e siècle)	44
Laure Ziegler	
Des morts à évacuer : le cas des fœtus avortés et des nouveaux-nés handicapés (pays kabyè, Togo)	55
Marie Daugey	
Les refus de sépulture aux enfants non baptisés : un enjeu politique et religieux dans la France impériale ..	65
Vincent Gourdon et Nathalie Sage Pranchère	
La poubelle, le cimetière et l'état civil : Malaises et évolutions du droit français quant au traitement des embryons nés sans vie	76
Lisa Carayon	
Des morts privés de funérailles et des morts sans repos au Moyen Âge chez les Slaves orientaux.....	85
Enrique Santos Marinas	
Le meurtre du connétable d'Armagnac (12 juin 1418) : itinéraires parisiens d'un mort outragé au temps de la guerre civile	92
Myriam Gilet	
« On ne les enterrera point et ils seront comme du fumier sur la terre » (Jr 8, 2) : la privation de sépulture dans l'ancien Israël au I^{er} millénaire av. J.-C.	102
Piotr Kuberski	
Mourir en bord de mer : naufrages et inhumations des « corps noyez » sur les côtes du golfe du Lion au XVIII^e siècle	110
Léa Tavenne et Sébastien Berthaut-Clarac	
Une étude de cas ethnoarchéologique : le traitement des individus décédés de malemort dans les communautés animistes actuelles de l'île de Sumba (Indonésie)	118
Christian Jeunesse et Bruno Boulestin	
Des morts sans funérailles ni sépulture : premier bilan et perspectives	127
Aurore Schmitt et Élisabeth Anstett	

Anstett Elisabeth

CNRS, Aix-Marseille Université, EFS, UMR 7268
Anthropologie bio-culturelle, Droit, Éthique et Santé
elisabeth.anstett@univ-amu.fr

Boulestin Bruno

Univ. Bordeaux, CNRS, Ministère de la Culture, UMR
5199 PACEA
bruno.boulestin@u-bordeaux.fr

Carayon Lisa

UMR 8156, Université Sorbonne Paris Nord, Iris, CNRS,
EHES, Inserm
lisa.carayon@gmail.com

Berthaut-Clarac Sébastien

UR 7397, CRESEM, Université Perpignan
bc.sebastien@gmail.com

Daugey Marie

F.R.S.-FNRS, LASC, Université de Liège
mdaugey@hotmail.fr

Gilet Myriam

CRISES-EA 4424, Université Paul Valéry-Montpellier 3 ;
UMR 7303 TELEMMe, Aix-Marseille Université, CNRS
my.gilet@hotmail.com

Gourdon Vincent

UMR 8596 Centre Roland Mousnier, Sorbonne
Université, CNRS
vincentgourdon@orange.fr

Jeunesse Christian

UMR 7044 Archimède, Université de Strasbourg, CNRS
jeunessechr@free.fr

Kuberski Piotr

Département de Théologie, Université de Lorraine
piotr.kuberski@neuf.fr

Marchaisseau Vincent

Inrap ; ArTeHis UMR 6298, Université de Bourgogne,
CNRS, Ministère de la Culture
vincent.marchaisseau@inrap.fr

Paresys Cécile

Inrap ; CEPAM UMR 7264, CNRS, Université Côte d'Azur
cecile.paresys@inrap.fr

Roms Cédric

Inrap ; UMR 8589 LaMOP, Université Panthéon-
Sorbonne, CNRS
cedric.roms@inrap.fr

Sage Pranchère Nathalie

UMR 7219, Laboratoire SPHERE, Université Paris Cité,
CNRS
nathalie.sage-pranchere@cnrs.fr

Santos Marinas Enrique

Université Complutense de Madrid, Département de
Philologie Allemande et Slave
esantos@filol.ucm.es

Schmitt Aurore

UMR 5140 Archéologie des Sociétés Méditerranéennes,
CNRS, Université Paul Valéry Montpellier 3, Ministère
de la culture
aurore.schmitt@cnrs.fr

Tavenne Léa

UMR 5140 Archéologie des Sociétés Méditerranéennes,
CNRS, Université Paul Valéry Montpellier 3, Ministère
de la culture
leatavenne@gmail.com

Ziegler Laure

Pôle d'Archéologie de la Ville d'Orléans
laure.ziegler@orleans-metropole.fr

Préambule :

Les morts sans funérailles, un pan de recherche encore inexploré

Élisabeth Anstett et Aurore Schmitt

En contextes archéologiques, s'il est désormais admis qu'un dépôt de restes humains n'est pas systématiquement le fruit d'un traitement funéraire (Boulestin et Duday 2005), il n'y a eu, à ce jour, que peu de tentatives pour référencer de façon systématique et comparer de façon ordonnée les situations où certains individus sont intentionnellement -et non accidentellement- privés de traitement funéraire (Boulestin 2012 ; Schmitt 2022). Le morcellement, la profanation ou l'abandon des dépouilles sont certes attestés par de nombreux exemples et ont donc suscité différents travaux, mais l'absence de sépulture n'a pas encore fait l'objet d'études d'envergure en archéologie. Le fait que ce pan de recherche ait tardé à se développer est vraisemblablement dû à plusieurs causes. Outre qu'un traitement non-funéraire des dépouilles a moins de chance de produire des traces matérielles à terme exploitables par les archéologues, ce retard semble en effet aussi lié à la difficulté d'identifier les situations de privation de traitement funéraire en tant que telles à partir des seules archives du sol.

Les historiens se sont en revanche, pour leur part, intéressés depuis plusieurs décennies à des situations où certains défunts peuvent être intentionnellement privés de rites funéraires, voire de sépulture, en étudiant la complexité des représentations liées à la mort et aux morts (Vovelle 1975). La pratique de l'outrage à la dépouille, qui se traduit parfois par un véritable acharnement sur le cadavre et qui est dans la majorité des cas étroitement articulée à une privation de funérailles, est ainsi attestée depuis l'antiquité au moins (Bodiou *et al.* 2011 ; Gherchanoc et Wyler 2020). Et les travaux tels que ceux de Mathieu Vivas sur les lieux d'exécutions au Moyen âge (Vivas 2014) ont contribué à mettre évidence le fait que les dépouilles de certaines catégories d'individus stigmatisés pouvaient être structurellement privées de tout traitement funéraire. Les recherches qu'Anne Carol a consacrées au traitement de la dépouille des condamnés à mort pendant la période moderne et contemporaine (Carol 2017) ont pour leur part montré que, bien que progressivement encadrées et réglementées, les condamnations à mort ont durablement coexisté avec un principe de privation de rituel funéraire, révélant ce faisant les enjeux moraux et politiques -et non pas seulement religieux- de la gouvernance des corps morts¹. Les historiens des sciences ont quant à eux précisément documenté le rôle joué par les cadavres humains dans l'économie globale de la production du savoir médical ou scientifique² mais, ce faisant, ils ont plus souvent étudié la problématique de leur approvisionnement (Hight 2005) que celle de leur destinée ultime. Leur soustraction du champ funéraire et leur assimilation finale -peu ou prou- aux déchets hospitaliers, reste en effet peu questionnée des historiens. Et il n'existe pas encore d'approche globale et diachronique qui nous permette de comprendre le déploiement historique du principe de privation de sépulture, et les différents enjeux qui lui sont attachés.

Les anthropologues sociaux ont pour leur part -dès les travaux fondateurs d'Edward Tylor en Grande-Bretagne ou d'Arnold Van Gennep en France- plus volontiers focalisé leur attention sur les funérailles que sur les sépultures, dans la mesure où l'option de la mise en terre s'est rapidement révélée ne pas être la seule modalité de traitement des dépouilles au regard de la variété de pratiques funéraires attestées par les premiers ethnographes : crémation, immersion, exposition aux éléments, ou endocannibalisme par exemple (Metcalf et Huntington 1991). Et s'ils ont abondamment documenté la grande diversité des funérailles et les enjeux auxquels ces dernières répondaient, les anthropologues sociaux se sont moins souvent questionnés sur leur absence. La privation de traitement funéraire a certes fait l'objet d'un intérêt dans les contextes coloniaux et guerrier à travers une interrogation portée sur les logiques d'objectivation de l'ennemi et les pratiques de trophéisation des dépouilles qu'elles pouvaient générer (Harrison 2012), ou encore dans les contextes de crimes de masse à travers la mise en évidence de pratiques visant à confisquer et à dissimuler les cadavres des victimes de violence (Anstett et Dreyfus 2014), sans que la privation de traitement funéraire n'ait pour l'instant constitué dans ces contextes une véritable question de recherche à part entière. Et si la récente émergence du champ de la nécro-politique (Stepputat 2014) dans le prolongement des réflexions pionnières du philosophe Achille Mbembé (Mbembé 2006) a permis aux anthropologues de mettre

¹ Comme l'a encore montré en 2011 le traitement de la dépouille d'Oussama Ben Laden, voir l'ouvrage collectif pluridisciplinaire dirigé par la juriste Sévane Garibian (Garibian 2016).

² Voir le numéro 16 de la revue *Histoire médecine et santé* intitulé « Hygiène du cadavre », publié en 2019 sous la direction d'Anne Carol : <https://journals.openedition.org/hms/2432>

en évidence les enjeux politiques du traitement des corps morts, les questions funéraires –et plus particulièrement celle de la privation de sépulture– n’y ont pas encore véritablement émergé de façon centrale. De la même façon, si le destin non funéraire de certaines dépouilles devenues objets patrimoniaux ou objets scientifiques a été documenté et analysés par diverses études, les modalités et les enjeux culturels ou sociaux de la privation de funérailles, en tant que fait social, n’ont suscité que peu d’interrogations spécifiques (Roustan 2014). L’absence intentionnelle de rites funéraires n’a donc pas fait non plus l’objet d’une étude systématique ou comparative d’envergure dans le champ disciplinaire de l’anthropologie sociale.

Pour autant, dans un précédent et récent travail, nous avons commencé à explorer certaines configurations de privation de sépulture en nous intéressant plus particulièrement aux situations où les dépouilles ont été traitées comme des déchets (Schmitt et Anstett 2020). En associant le point de vue de plusieurs perspectives disciplinaires (archéo-anthropologie, anthropologie sociale, histoire) nous avons ainsi pu déjà montrer que le principe de disqualification qui préside à cette modalité singulière de traitement de la dépouille prend appui sur des logiques de nature très diverse (culturelles, morales, religieuses, politiques ou économiques), et plus souvent conjoncturelles (reflétant des épisodes de crises sanitaires, politiques ou sociales) que structurelles (renvoyant à des discriminations pérennes). Toutefois, toutes les configurations de privation de funérailles ne semblent pas s’apparenter à des pratiques de déchetisation, ni même relever de logiques de disqualification des dépouilles ou des individus, comme le rappelle l’exemple des corps donnés à la science. Au final, nous en savons donc encore bien peu sur ce qui conduit une société à priver ou dispenser intentionnellement un individu de traitement funéraire.

Ainsi, les modalités de la privation sont-elles toujours et partout les mêmes ? Ou bien varient-elles selon les contextes sociohistoriques, en étant singulièrement reliées aux situations de crises (guerres, épidémies, catastrophes naturelles) comme tendent à l’indiquer les recherches menées sur les pratiques de déchetisation ? Les privations de traitement funéraire relèvent-elles du registre quantitatif (renvoyant à des rituels incomplètement réalisés ou avortés) ou bien renvoient-elles à des distinctions radicales et qualitatives permettant d’opposer la pleine réalisation de funérailles à leur l’absence complète ?

Quels sont alors les enjeux qui président à la privation de traitement funéraire ? S’agit-il de raisons religieuses renvoyant à des économies rituelles singulières dont les logiques nous resteraient à comprendre ? S’agit-il d’enjeux sociaux renvoyant à des distinctions structurelles maintenues entre des catégories d’individus ou des groupes ? S’agit-il d’enjeux politiques relevant de l’application de régimes de contrôle ou de rapports de dominations spécifiques et différents selon les circonstances ou les individus ?

Plus généralement, et de façon analytique, à partir de quels éléments nous est-il possible d’identifier et de qualifier les situations de privation de rites funéraires ? Ces traitements non-funéraires des dépouilles font-ils naître des lexiques émiqes spécifiques ? Et nous obligent-ils en retour à modifier les termes que nous utilisons pour décrire les pratiques mortuaires ?

Pour répondre à ce vaste ensemble de questions, nous avons rassemblé dans ce volume³ douze contributions d’archéologues, d’anthropologues et d’historiens, fruits d’un travail collectif mené lors de plusieurs journées d’études qui se sont déroulées les 24 et 25 juin 2021 à la Faculté des sciences humaines et des sciences de l’environnement de l’Université Paul Valéry à Montpellier, et le 21 mars 2022 à la Faculté des sciences médicales et paramédicales d’Aix-Marseille Université à Marseille. Ces deux événements scientifiques qui ont pu se dérouler en présentiel malgré le contexte sanitaire, ont permis d’initier une dynamique interdisciplinaire et diachronique de réflexion, particulièrement riche et dense, sur la diversité des motivations qui conduisent à la privation intentionnelle de funérailles, mais aussi sur le cheminement intellectuel qui permet à partir de données archéologiques, historiques ou ethnographiques, d’attester de l’absence de traitement funéraire et sur les outils intellectuels et théoriques disponibles pour aborder la question de la privation de funérailles.

Ces douze chapitres s’ouvrent sur la contribution que l’archéo-anthropologue Bruno Boulestin consacre au champ lexical des funérailles mis en perspective par les situations de *malemort*. Celle-ci permet d’emblée de prendre la mesure des difficultés conceptuelles auxquelles se retrouve confrontée toute recherche conduite sur l’absence de sépulture. Dans son prolongement, le chapitre d’Aurore Schmitt éclaire la spécificité des pratiques mortuaires du Néolithique en soulignant l’intérêt voire la nécessité pour l’archéologue de maintenir un vocabulaire différent aux

³ Nous remercions très sincèrement les relecteurs qui par leur disponibilité, leur travail et leurs suggestions ont contribué à l’amélioration des versions préliminaires des contributions rassemblées dans ce volume : Marie Bérard, Aurélien Baroiller, Lola Bonnabel, Elodie Cabot, Anne Carol, Philippe Lefranc, Patrick Louvier, Hélène Ménard, Marika Moisseeff, Eugène Priadko, Guillaume Rousset, Elodie Wermuth.

stades descriptif et interprétatif, s'il souhaite procéder à une typologie des gestes mortuaires et distinguer parmi eux ceux qui relèvent véritablement d'une privation intentionnelle de sépulture.

Les deux chapitres suivants éclairent chacun à leur façon la dimension nécropolitique du système judiciaire médiéval et moderne, en analysant à partir de données principalement archéologiques et historiques la façon dont ont été traitées les dépouilles d'hommes morts en détention (Cécile Paresys et. Col) ou de femmes exécutées (Laure Ziegler), mais toujours enfouis à la marge de territoires urbains français, révélant ce faisant la conjonction de principes d'exclusions sociales et spatiales dans le traitement des dépouilles de condamnés, lorsqu'il s'agit de les priver de funérailles si ce n'est de sépulture.

À leur suite, trois chapitres centrés sur le traitement des fœtus et d'enfants nés sans vie en pays Kabyé au Togo (Marie Daugey) et en France à l'époque impériale (Vincent Gourdon et Nathalie Sage Pranchère) et contemporaine (Lisa Carayon), poursuivent la réflexion entamée sur les ségrégations statutaires et spatiales révélées par les (non)traitements funéraires, en éclairant du point de vue de l'anthropologie sociale, de l'histoire et du droit, les enjeux symboliques, religieux et politiques qui les sous-tendent. Dans chacun de ces trois contextes socioculturels, une tension maintenue au sein des pratiques funéraires entre des dynamiques de relégation et des dynamiques d'inclusion révèle en effet les grandes logiques prévalant à l'ordonnement des relations sociales entre les vivants et la part de normativité qu'elles intègrent.

Les contributions que le slaviste Enrique Santos, l'historienne Myriam Gilet et le théologien Piotr Kuberski consacrent alors à l'étude de différents contextes de crises politiques (au Moyen Âge, à l'époque moderne ou durant l'Antiquité) montrent que les systèmes de croyance –et en leur sein les systèmes funéraires– opèrent des transitions et des évolutions d'une ampleur et d'une complexité comparables à celles des systèmes politiques. Les cas d'outrage ou de sacrilège analysés par ces auteurs révèlent ainsi à la fois la part d'ordre politique attendue dans les contextes de crise et la durable coexistence (voire le resurgissement) de représentations, de pratiques et de systèmes funéraires qui demeurent en concurrence.

Les deux chapitres qui viennent clore ce volume abordent pour finir, du point de vue historique, anthropologique et archéologique, les aspects proprement économiques et logistiques des rituels religieux funéraires. Ces contributions montrent qu'en France à la période Moderne (Léa Tavenne Léa et Sébastien Berthaut-Clarac) tout autant qu'en Indonésie à la période contemporaine (Christian Jeunesse et Bruno Boulestin), les impératifs religieux et la mise en œuvre des pratiques funéraires composent inévitablement avec les contraintes matérielles et financières qui s'imposent aux groupes sociaux concernés, au point que ces derniers peuvent renoncer à la réalisation de certaines séquences rituelles y compris la mise en terre, ou durablement les différer en nous obligeant ainsi à penser la possibilité de la réversibilité de la privation de funérailles.

Ces douze contributions se clôturent par une conclusion où nous rappelons les apports de ce travail collectif pionnier à bien des égards, et ouvrons quelques perspectives de recherches futures.

Bibliographie

- Anstett, É. et J. M. Dreyfus (eds) 2014. *Destruction and human remains: Disposal and concealment in genocide and mass violence*. Manchester : Manchester University Press.
- Bodiu, L., Mehl, V. et M. Soria (eds) 2011. *Corps outragés, corps ravagés de l'Antiquité au Moyen Âge* (Vol. 21). Turnhout : Brepols.
- Boulestin, B. 2012. Champ de la discipline : concepts et mise en œuvre, in L. Bonnabel (ed.), *Archéologie de la mort en France* : 24-41. Paris : La Découverte.
- Boulestin, B. et H. Duday 2005. Ethnologie et archéologie de la mort : de l'illusion des références à l'emploi d'un vocabulaire, in C. Mordant et G. Depierre (eds) *Les pratiques funéraires à l'âge du Bronze en France* : 17-30. Sens, Paris : Société archéologique de Sens, Comité des Travaux Historiques et Scientifiques.
- Carol, A. 2017. *Au pied de l'échafaud : Une histoire sensible de l'exécution*. Paris : Belin éditeur.
- Garibian, S. (ed.) 2016. *La mort du bourreau. Réflexions interdisciplinaires sur le cadavre des criminels de masse*. Paris : Éditions Pétra.
- Gherchanoc, F et S.Wyler (eds) 2020. *Corps en morceaux. Démembrer et recomposer les corps dans l'Antiquité classique*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes.
- Harrison, S. 2012. *Dark Trophies: Hunting and the Enemy Body in Modern War*. Oxford : Berghahn Books.
- Highet, M. J. 2005. Body snatching & grave robbing: Bodies for science. *History and anthropology* 16 (4) : 415-440.
- Mbembe, A. 2006. "Nécropolitique". *Raisons politiques* 1 : 29-60.

- Metcalf, P. et R. Huntington 1991. *Celebrations of death: The anthropology of mortuary ritual*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Roustan, M. 2014. De l'adieu aux choses au retour des ancêtres. La remise par la France des têtes māori à la Nouvelle-Zélande. *Socio-anthropologie* 30 : 183-198.
- Schmitt A. et E. Anstett (eds) 2020. *Des cadavres dans nos poubelles*. Paris : éditions Petra.
- Schmitt, A. 2022. Denied funerals rites. The contribution of the archaeoethanatology approach, in C. Knüsel et E. Schotsmans (eds) *The Routledge Handbook of Archaeoethanatology* : 106-121. Abingdon : Routledge.
- Stepputat, F. (ed.) 2014. *Governing the dead: Sovereignty and the politics of dead bodies*. Manchester : Manchester University Press.
- Vivas, M. 2014. Les lieux d'exécution comme espaces d'inhumation. Traitement et devenir du cadavre des criminels (XII^e-XIV^e siècle). *Revue historique* 670 : 295-312.
- Vovelle, M. 1975. Les Attitudes devant la mort, front actuel de l'histoire des mentalités : Problèmes de méthode, approches et lectures différentes. *Archives de sciences sociales des religions* 39 : 17-29.

Des morts privés de funérailles : cadre général de réflexion

Bruno Boulestin

Les morts sont les invisibles, mais ils ne sont pas les absents.

Victor Hugo

Je n'ai pas donné son corps pour qu'il soit inhumé. Je l'ai rendu plus mort qu'il ne l'était auparavant.

Prisme d'Assurbanipal A VII 39-50

La problématique des morts privés de funérailles est relativement nouvelle en archéologie où, jusqu'à il y a très peu de temps, pratiquement tous les dépôts humains mis au jour étaient considérés comme des sépultures et où quasiment toutes les discussions autour de ces dépôts étaient conduites en termes de pratiques funéraires. Si la situation a évolué ces dernières années avec le développement d'une vision plus large, favorisé par l'essor de l'archéothanatologie (Boulestin et Duday 2005), le domaine « non funéraire » demeure malgré tout le parent pauvre de la recherche sur les comportements autour de la mort. La principale raison à cela est sans doute le manque de sensibilisation à cette thématique d'encore une grande partie des chercheurs. Mais nous en sommes également arrivés à un point où la démarche empirico-inductive n'est probablement plus suffisante pour progresser dans la compréhension fine des pratiques mortuaires mais non funéraires, et où il devient nécessaire d'édifier un cadre théorique de réflexion.

L'objectif de cette contribution est donc de proposer une approche élargie du concept de privation de funérailles, ainsi qu'un modèle général qui puisse servir de cadre interprétatif sur lequel appuyer les discussions. Le but n'est cependant pas de fournir une grille de lecture rigide et définitive, mais plutôt une ébauche à confronter aux différents cas rencontrés, de façon à mettre le modèle à l'épreuve et à l'ajuster si nécessaire. Dans une première partie, je reviendrai sur les concepts essentiels pour aborder la question de la privation de funérailles, et sur le vocabulaire associé. S'assurer que la terminologie est comprise par tous de la même manière est en effet un prérequis indispensable (Boulestin 2022). Une deuxième partie sera consacrée au développement des notions de malemort et de mauvais mort, qui sont intimement liées à celle de privation de funérailles, ce qui m'amènera à évoquer aussi plus largement l'absence de funérailles

et l'exclusion sociale. Je m'intéresserai ensuite aux devenir possibles de la dépouille, ce qui fera le pont avec l'archéologie, par laquelle je terminerai.

Concepts de base et vocabulaire afférent

Funérailles

Dans notre société actuelle, la notion de funérailles renvoie à la définition qu'en donnent les dictionnaires. Par exemple, pour *Le Grand Robert* il s'agit de l'« ensemble des cérémonies accomplies pour rendre les derniers devoirs à la dépouille de quelqu'un ». Mais dans maintes autres sociétés, les funérailles sont plus que cela, car, en tant que composantes du rite funéraire au sein duquel elles s'inscrivent, elles sont des cérémonies qui contribuent à faire passer le défunt d'un monde à un autre. C'est un aspect primordial pour la compréhension de tout ce qui va suivre, aussi mérite-t-il que l'on s'y attarde.

Avant tout, les funérailles sont donc un élément du rite funéraire, lequel est un rite de passage, comme l'a si bien montré Arnold van Gennep (Gennep 1981 : 209 sq.). L'idée que le défunt doit « passer » repose sur la croyance que la mort n'est pas la fin de tout, mais qu'il y a un après. Si cet au-delà peut prendre des formes très diverses, la croyance elle-même est pratiquement universelle. Maurice Godelier la considère comme un invariant : « nulle part la mort ne s'oppose vraiment à la vie. [...] il y a "quelque chose" qui quitte le corps [et qui] part et commence à mener une nouvelle forme d'existence » (Godelier 2014 : 16). Cette chose qui continue d'exister dans un autre monde peut porter différents noms, mais correspond à ce qui est couramment appelé « âme » ou « esprit ». Elle est invisible aux vivants, mais elle peut se manifester à eux et, dans bien des cas, avoir une vie sociale. En effet, si dans notre vision contemporaine le monde des vivants et celui des âmes sont déconnectés —

encore que cette façon de voir ne soit pas partagée par tous —, ce n'est pas le cas dans bien des sociétés, où les esprits et les vivants cohabitent et participent les uns et les autres à des degrés divers au fonctionnement de la collectivité, allant jusqu'à former un même ensemble social, cas typique des sociétés à culte des ancêtres. Il faut donc bien différencier, et c'est encore un point important, la vie et la mort physiques d'une part, la vie et la mort sociales d'autre part : les ancêtres, par exemple, sont physiquement morts, mais ont une vie sociale. *A contrario*, il est possible d'être physiquement vivant, mais « socialement mort ».

D'une manière générale, les rites funéraires suivent le schéma tripartite mis en évidence par van Gennep et commun à tous les rites de passage, avec une structuration en trois temps : rites de séparation, rites de marge et rites d'agrégation (Gennep 1981 : 14). Ces phases sont néanmoins inégalement développées d'un endroit à un autre. Par exemple, dans notre société où la mort est considérée comme un événement instantané, la phase de séparation est prédominante, ce pour quoi les définitions des dictionnaires mettent l'accent sur elle. Mais dans d'autres sociétés, il faut du temps au mort pour accomplir le voyage vers l'autre monde, et les trois phases sont alors nettement marquées. C'est d'ailleurs en général dans ces cas-là que l'on rencontre des doubles funérailles, les premières intervenant lors de la séparation et les secondes lors de l'agrégation.

Si l'on résume, les funérailles sont donc le ou les moments du rite funéraire durant lesquels ont lieu les cérémonies destinées à rendre hommage au défunt, ce pour quoi le plus souvent elles se font en sa présence et correspondent au temps de la gestion matérielle de ses restes — il existe des exceptions où cette gestion et les cérémonies sont décalées. Ne pas avoir de funérailles revient donc à ne pas recevoir les hommages des vivants, mais c'est en outre, et surtout, la marque d'un rite funéraire incomplet, amputé, voire totalement absent, ce qui a pour conséquence d'empêcher le passage du défunt dans l'autre monde.

Je compléterai ce propos par deux remarques. La première est que si l'on peut rencontrer des funérailles « dans la plus stricte intimité » et que si, à l'extrême, il peut exister des formes de rite funéraire réduites à leur plus simple expression, sans cérémonie au sens strict, les funérailles sont normalement une affaire publique, et c'est ce qui les rend socialement significatives. Autrement dit, dans la très grande majorité des cas, la mort n'est pas un événement strictement domestique, mais est vécue à l'échelle de la communauté, ce à quoi fait écho la définition que Godelier donne des funérailles : « [elles] sont le moment où les vivants se séparent (et séparent la société toute entière) de leur morts » (*sic*; Godelier 2014 : 23). Il faut donc bien faire la distinction entre chagrin privé et deuil public : le

second est le moyen social de reconnaître la perte par la société d'un de ses membres, alors que le premier n'a pas de portée sociale, il est juste la traduction d'un comportement humain universel.

La seconde remarque est qu'il faut se garder de confondre ce qui relève d'un rite funéraire, notamment les funérailles et l'éventuelle sépulture à laquelle elles conduisent, et ce qui ressortit à des pratiques post-funéraires (p. ex., commémoration, sacralisation des restes, conservation/rangement, etc.). Les individus dont les restes sont concernés par ces pratiques sont déjà passés dans l'au-delà (puisqu'ils ont antérieurement eu droit à des funérailles); dès lors, ces pratiques ont une autre finalité, quelle qu'elle soit, et n'appartiennent plus au domaine funéraire. Il est essentiel de garder cela en tête, notamment en archéologie, où nous n'avons accès qu'au dépôt final des vestiges et où il est très souvent impossible de restituer leur histoire antérieure. Pourtant, la confusion est fréquente : par exemple, Jean Leclerc (1990) étendait le temps funéraire jusqu'à la déshumanisation des restes, ce qui n'a pas de sens, tandis qu'Estella Weiss-Krejci (2013) range indifféremment dans la catégorie des *unburied dead* les individus privés de funérailles, les corps inaccessibles et les morts exposés, alors que les derniers ont en principe eu droit à un rite funéraire et les autres non.

Sépulture

Le concept de sépulture a donné lieu en France ces trois dernières décennies à de nombreuses discussions, portant en particulier sur son application en archéologie (Baray et Boulestin 2010; Boulestin 2012; Boulestin et Duday 2005; Lauwers et Zémour 2016; Leclerc 1990; Leclerc et Tarrête 1988). Je me contenterai donc de rappeler la définition que j'en ai proposée : « Lieu où sont déposés les restes d'un ou de plusieurs défunts, ce dépôt étant conçu comme définitif et intervenant dans le cadre d'une cérémonie dont la finalité est d'honorer au moins un des défunts au travers de sa dépouille. » (Boulestin 2012 : 37). L'idée essentielle est qu'il ne peut y avoir sépulture que dans le cadre d'un rite funéraire. Plus précisément, le dépôt du corps dans la sépulture prend généralement place au cours des funérailles — des secondes lorsqu'elles sont doubles —, même s'il y a quelques exceptions. Du reste, la sépulture au sens du lieu n'est que la deuxième acception dans les dictionnaires, la première renvoyant aux cérémonies accompagnant l'inhumation, c'est-à-dire aux funérailles. Et lorsque l'on parle de privation de sépulture, le terme est entendu dans cette première acception : il s'agit d'une privation de funérailles. On peut faire la même remarque que plus haut : il faut accorder un sens assez large à « cérémonie », en incluant jusqu'à des conduites privées et un rite minimal, mais dans ce cas la sépulture n'a que très peu de portée sociale. Notons également que s'il ne peut pas y avoir

de sépulture sans funérailles, l'inverse n'est pas vrai : il peut y avoir des funérailles qui ne donnent pas lieu à sépulture (p. ex., cannibalisme, funérailles célestes, crémations dispersées, etc.). Enfin, il faut souligner que les pratiques post-funéraires évoquées plus haut conduisent parfois à retirer les restes d'une personne de sa sépulture pour les déposer dans un autre lieu qui, bien sûr, n'en est pas une (et ce sont ces dépôts que l'on retrouvera en archéologie).

Si le concept de sépulture est assez clair, ce n'est pas le cas de quelques expressions particulières qui, bien qu'elles incorporent le terme, renvoient plutôt à la notion de privation, et sur lesquelles il est utile de s'arrêter. La première est celle de « sépulture infamante », ou « sépulture infâme », ou « sépulture de l'âne » qui est une réminiscence biblique, appellations que l'on doit aux ecclésiastiques médiévaux (Treffort 1996 : 161-163). D'une part, nous sommes dans le domaine de la rhétorique, qui s'accorde généralement mal avec celui des terminologies, puisque ce sont des antilogies : ce n'est pas seulement que les termes associés ont des sens incompatibles, c'est qu'ils marquent une contradiction d'idées. D'autre part, il n'est en réalité pas évident de savoir à quel(s) traitement(s) cela correspondait. Les ecclésiastiques médiévaux font parfois la distinction entre une sépulture infamante et une privation de sépulture, mais ils considèrent eux-mêmes qu'il s'agit dans les deux cas d'une forme de privation (Lauwers 1997 : 108 sq.). On peut penser que ces appellations rajoutent à la privation une dimension d'outrage, mais en définitive il vaut mieux éviter de les utiliser compte tenu de leur imprécision, un choix fait par exemple par Mathieu Vivas (2012 : note 9 p. 307). La deuxième expression est celle de « sépulture de relégation », que l'on doit à Alain Villes (1987). Si aujourd'hui elle est à peu près complètement abandonnée, elle a fait couler beaucoup d'encre chez les archéologues, en raison de son caractère vague : il semblerait que dans l'esprit de son créateur, elle renvoyait à une forme de mise à l'écart du mort, mais sans privation de funérailles¹. Quoi qu'il en soit, elle pose effectivement trop de difficultés pour être conservée. Enfin, plus récemment Isabelle Rodet-Belarbi et Isabelle Séguy ont proposé l'expression « non-sépulture » (Rodet-Belarbi et Séguy 2013, 2016). Elle n'a guère rencontré de succès, ce qui se comprend étant donné qu'elle repose sur un mélange de notions dépassées ou mal définies et ignore absolument tous les développements sur les concepts de « funéraire » et de « sépulture » de ces dernières décennies².

¹ Voir discussion dans Boulestin et Baray 2010.

² L'objet d'étude, la « non-sépulture », est caractérisé par rapport à la sépulture, laquelle est définie de manière plus que contestable : « le dépôt du corps défunt, ou de ses cendres, dans la terre crée la notion même de sépulture » (Rodet-Belarbi et Séguy 2013 : 64). On lit également l'expression « sépultures accidentelles » (*ibid.* : 67), qui est évidemment antithétique.

Mettre en terre

Avec la langue française, nous avons la chance de disposer de plusieurs termes pour désigner l'action consistant à mettre un cadavre en terre ou son résultat, mais qui ne recouvrent pas tous la même idée et dont il est important de connaître les nuances.

« Inhumér » et « inhumation » sont les plus connotés, même s'ils sont étymologiquement neutres. Tant pour le sens commun que pour les dictionnaires, ils renvoient explicitement au domaine funéraire. Pour *Le Grand Robert*, par exemple, inhumér signifie « mettre en terre (un corps humain) avec les cérémonies d'usage ». En archéologie, on donne par ailleurs à « inhumation » un sens générique même s'il n'y a pas mise en terre, par opposition à « crémation ». Le terme est également fréquemment utilisé comme alternative à « sépulture » lorsqu'un doute existe sur le caractère funéraire, mais l'on voit que c'est discutable.

« Ensevelir », qui avec un sens actif correspond au fait de « mettre (un mort) au tombeau » pour *Le Grand Robert*, renvoie tout autant que le terme précédent à l'idée d'un rite funéraire. Le verbe a également l'acception plus spécifique d'envelopper dans un linceul.

« Enterrer » est plus neutre que les termes qui précèdent (on enterre un trésor, une canalisation, etc.), mais il ne l'est pas totalement à propos d'un corps, puisque l'un de ses sens est « déposer le corps de quelqu'un dans la terre, et, par extension, dans une sépulture » (*Le Grand Robert*). Par contre, « enterrement » ne l'est plus du tout, qui fait lui aussi référence aux funérailles : « action d'enterrer (un mort), de donner une sépulture à (un mort) » et « ensemble des cérémonies qui précèdent et accompagnent l'enterrement » pour *Le Grand Robert*.

« Enfouir », enfin, est de tous les mots le plus neutre. Il a le sens générique de « mettre en terre, sous terre, après avoir creusé ou labouré le sol » (*Le Grand Robert*), avec souvent l'idée de cacher, et s'applique notamment sans aucune connotation rituelle à un cadavre ou à une charogne. « Enfouissement », qui est l'action d'enfouir ou son résultat, est tout aussi neutre.

Dans les pages qui suivent, je m'efforcerai donc de maintenir la distinction entre d'une part les termes « inhumér » et « inhumation », supposant l'idée d'une cérémonie, et d'autre part « enfouir » et « enfouissement », renvoyant à l'acte de déposer un cadavre dans la terre dans un sens large et neutre.

Malheureusement, toutes les langues n'ont pas la précision du français, et en anglais en particulier se pose un vrai problème dont il faut être conscient. En effet, les quatre verbes inhumér, ensevelir, enterrer et enfouir se traduisent dans la langue de Shakespeare

le plus communément par un seul, *to bury*, le résultat de l'action étant *burial*. S'il existe bien des synonymes, tels que *to inter/interment*, *to inhum/inhumation*, *to entomb/entombment* ou *to shroud*, dont le sens est proche d'ensevelir, ils sont toutefois moins employés, et dans tous les cas renvoient à un rite funéraire. Aussi, « enfouir » se traduit-il comme « inhumer », par *bury*, tandis que *burial* désigne à la fois la sépulture et l'enfouissement. En bref, il n'existe en anglais aucun terme neutre distinct pour qualifier le simple dépôt d'un cadavre dans la terre, sans connotation rituelle. Si ce point peut paraître anecdotique au premier abord, il ne l'est pas du tout, et il a deux conséquences importantes. D'une part, dans les sources ethnographiques en anglais il existe une ambiguïté permanente, avec souvent une réelle difficulté pour saisir ce qu'il faut entendre par *bury* ou *burial*, et ainsi faire la distinction entre un corps inhumé (avec rite) ou simplement enfoui (sans rite), ce qui constitue évidemment un obstacle primordial à la compréhension des données. D'autre part, une confusion identique touche les textes archéo-anthropologiques en langue anglaise, mais qui ne se réduit pas à un problème de mots : l'absence d'un terme adapté induit également une absence de questionnement sur les idées qu'il représente — ceci expliquant en très grande partie que les discussions sur le concept de sépulture soient essentiellement limitées à la France.

Privation

Les dictionnaires nous disent que priver quelqu'un de quelque chose, c'est lui enlever ce dont il dispose, l'empêcher de jouir d'un bien, d'un droit ou d'un avantage, lui refuser ce qu'il attend, et spécialement par châtement ou par punition. La privation désigne quant à elle à la fois l'action de priver et l'absence ou suppression elle-même. Il faut compléter ces définitions par deux remarques. La première est que l'on peut être privé d'une chose du simple fait des circonstances, par exemple privé d'électricité à la suite d'une tempête, ou de la vue après un accident. La seconde est que pour être privé de quelque chose, il faut que ce soit en principe une chose dont on devrait ou pourrait normalement bénéficier — ce qui rejoint la privation au sens du droit, c'est-à-dire la perte ou la suppression d'un avantage ou d'un droit.

Il s'ensuit que si nous voulons être précis et n'introduire aucune ambiguïté, évitant ainsi de classer à un même niveau des faits qui n'ont pas la même signification, il paraît nécessaire que nous restreignions la privation de funérailles à une privation intentionnelle, c'est-à-dire à un refus (au sens de ne pas consentir à donner, à accorder). Aussi, en pratique je parlerai globalement de « morts sans funérailles » ou « d'absence de funérailles » dans un sens générique, et je réserverai « privation/

privé de funérailles » au refus du droit à la sépulture. On en arrive ainsi à distinguer deux grandes catégories exclusives de morts, ceux avec et ceux sans funérailles. Mais l'on pressent déjà que la seconde catégorie recouvre trois ensembles sensiblement différents : l'absence non intentionnelle de funérailles, les cas où il n'y a pas de raison d'en donner, ceux où il y a des raisons de ne pas en donner, c'est-à-dire le refus ou la privation *stricto sensu*. Avant de développer ce dernier point, nous devons cependant nous arrêter sur les concepts de mauvaise mort et de mauvais morts, dont on va voir qu'ils sont intimement liés à l'absence de funérailles.

Mauvaise mort et mauvais morts

Considérations générales

La synthèse qui suit se fonde sur un dépouillement de données ethnohistoriques qui ne prétend aucunement à l'exhaustivité. Néanmoins, l'échantillon mobilisé se voulait le plus diversifié possible, afin de donner un aperçu représentatif des conceptions et des pratiques. Il s'agissait d'en montrer la variabilité, mais surtout d'en dégager des régularités transculturelles, c'est-à-dire des formes similaires qui, sans avoir une valeur universelle, se retrouvent dans une pluralité de groupes humains, organisés socialement très différemment et ne présentant pas de liens historiques évidents. L'échantillon comprend ainsi des sociétés allant de chasseurs-cueilleurs égalitaires à des États, ayant les « religions » (plus largement, les systèmes de croyances) les plus diverses, couvre un intervalle chronologique long, de l'Antiquité à l'époque contemporaine, et concerne les cinq continents. Dans la majorité des sources, la malemort et les mauvais morts ne font l'objet que de brèves mentions qui attestent leur existence et en donnent succinctement quelques caractéristiques, mais des développements plus substantiels ou spécifiques peuvent être trouvés dans Adinkrah (2020), Baptandier (2001), Bebewou (2011), Bérard (2016), Bloch et Parry (1982 : 15-18), Counts et Counts (2004), Djilla et Djilla (2006), Formoso (1998), Geest (2004), Godelier (2014), Goody (1962 : *passim*), Helms (2007), Hertz (1905-1906, spécialt 134-136), Jobbé-Duval (1923), Kabakova (2001), Karadimas (1999), Lecouteux (2001), Mašková (2015), Robin Azevedo (2007, 2011), Schlemmer (2011), Spronk (2004), Straus (1978), Thomas (1975 : 191-196), Vinogradova (1999), Vivas (2010, 2012, 2015), Winzeler (2011 : 153-160), Zhang (2008).

La mauvaise mort, ou malemort (« male » étant le féminin du vieil adjectif « mal » signifiant « mauvais »), est généralement entendue comme une mauvaise façon de mourir, avec l'idée que la fin de la vie peut survenir de bonne ou de mauvaise manière. Dans les dictionnaires et certains ouvrages, cela correspond essentiellement à une mort tragique, brutale, souvent

par meurtre ou par accident, mais c'est une vision ethnocentrée en partie réductrice, et nous verrons qu'il en existe d'autres formes. Il faut donc considérer plus largement la mauvaise mort comme une mort qui survient dans de mauvaises circonstances. Les individus touchés par la malemort font par ailleurs partie des morts qualifiés d'une manière générale de « mauvais », lesquels forment un ensemble plus large. En effet, ces mauvais morts sont tous les défunts qui par nature se conduisent mal ou sont enclins à faire le mal, en quelque sorte l'équivalent chez les morts des mauvaises personnes chez les vivants³.

La vue d'ensemble des données ethnohistoriques permet de faire d'emblée deux constatations. La première est que les notions de malemort et de mauvais mort sont extrêmement répandues. L'opposition entre bonne et mauvaise mort se retrouve jusque et y compris dans les sociétés occidentales contemporaines (voir p. ex. Baudry 2016, Bradbury 1996, Cain et McCleskey 2019, DelVecchio Good *et al.* 2004, Hintermeyer 2004 ou O'Connor 2016). Quant à l'idée de mauvais mort, elle suppose une croyance minimale en une forme d'existence après la vie, ce qui, nous l'avons vu, est le cas pratiquement partout. Ces notions ne sont toutefois pas absolument universelles : celle de mauvais mort a pratiquement disparu dans notre société qui s'est sécularisée (Milot 2000), et selon James Woodburn (1982 : 203) certains chasseurs-cueilleurs africains ne feraient pas de distinction claire entre une bonne et une mauvaise mort. Mais l'opposition n'existe pas non plus dans certaines sociétés où c'est, au contraire, la notion de bonne mort qui en quelque sorte n'a pas de sens, par exemple chez les Miraña d'Amazonie, chez qui « toute mort serait [...] une malemort » (Karadimas 1999 : 388). Nonobstant ces rares exceptions, la malemort et les mauvais morts sont suffisamment communs, dans toutes les sociétés, pour que nous puissions à la fois raisonnablement supposer leur existence dans celles du passé ancien, aux moins celles de producteurs (c.-à-d. non chasseurs-cueilleurs), et y extrapoler les éventuels traits transversaux que l'on pourra dégager, ce qui est un point important.

La seconde constatation est qu'à côté de certaines constantes, il existe une très grande variabilité. D'abord, il y a toutes sortes de malemorts, et même s'il en est de quasi incontournables, par exemple le suicide, chaque culture a ses propres critères de bonne et de mauvaise mort, qui dépendent des différentes croyances. Aussi, telles circonstances du décès peuvent être bonnes ici, mais pas là, et vice-versa. Les Tupinamba en constituent une bonne illustration : contrairement

à ce qui est majoritairement le cas ailleurs, chez eux la meilleure des morts était d'être mangé au loin par ses ennemis, la pire de mourir chez soi, dans son hamac (Viveiros de Castro 1992 : 273)⁴. Cette variabilité s'exprime également au cours du temps au sein d'une même société. Par exemple, dans le cas des suicidés ou des condamnés à mort, l'attitude envers le mort et le traitement de son cadavre ont évolué au cours Moyen Âge (Treffort 1996 : 157). Par ailleurs, c'est également la proportion entre bonnes morts et mauvaises morts qui varie d'une culture à une autre. À l'extrême, il peut n'y avoir quasiment pas de bonne mort, comme chez les Kaliai de Nouvelle-Bretagne occidentale, où la bonne mort (mort tranquille d'une personne âgée) est rare (Counts et Counts 2004).

Qui sont les mauvais morts ?

Les mauvais morts sont de toutes sortes. Il y a un siècle, Émile Jobbé-Duval (1923 : 554 sq.) en avait déjà établi une classification en neuf catégories pour le monde romain, qui malgré son ancienneté n'a pas été supplantée et reste pertinente. On peut la généraliser, à la fois en la complétant et en la simplifiant pour la réduire à quatre groupes principaux : 1) les individus touchés par la malemort ; 2) ceux qui n'ont pas eu de funérailles alors qu'ils auraient pu en recevoir ; 3) ceux qui avaient une identité déviante au cours de leur existence, c'est-à-dire dont la façon de vivre ou les actes n'étaient pas conformes aux normes de la société ; 4) les morts troublés dans leur repos. En première approche, cela renvoie à trois grandes façons de devenir un mauvais mort : cela peut être déterminé par le mode de vie, accidentel ou infligé.

Les individus touchés par la malemort

Les mauvaises morts peuvent elles-mêmes faire l'objet d'un classement simple, certains cas pouvant se ranger dans différentes catégories selon la dimension que l'on met en avant.

Le premier type est celui de la mort violente/brutale, tragique, horrible, qui correspond à la *saevus finis* (fin cruelle) de Jobbé-Duval. La forme la plus classique en est le suicide, quintessence de la mauvaise mort dans de nombreuses cultures, et qui associe plusieurs dimensions négatives, puisqu'il entraîne une mort à la fois violente et prématurée et qu'il fait du suicidé un déviant en tant qu'il est son propre meurtrier — ce à quoi se rajoute dans l'Occident chrétien le fait que la désespérance est un péché capital. Mais il existe de nombreuses autres conditions de décès régulièrement considérées comme de mauvaises morts et qui rentrent

³ D'une manière générale, la plupart des défunts sont potentiellement dangereux pour les vivants et sont susceptibles d'avoir envers eux des conduites délétères. Mais les mauvais morts sont les plus redoutables, car ils sont fondamentalement malfaisants.

⁴ Un point rapporté par plusieurs voyageurs du XVI^e et du début du XVII^e siècle (Yves d'Évreux, Pêro de Magalhães Gândavo, André Thevet...), car il n'avait évidemment pas manqué de les interpeller.

dans cette classe. On relève pêle-mêle et de façon non exhaustive : la mort par supplice, la noyade, la mort par morsure de serpent ou d'animaux en général, celle par homicide, celle par accident (de chasse, de pêche, chutes, etc.), celle due au feu ou à la foudre, la mort au combat, etc.

Le deuxième type est la mort prématurée, qui correspond à l'*immaturus finis* de Jobbé-Duval. Elle concerne très classiquement les enfants en bas âge (sur lesquels je reviendrai plus loin), mais aussi les personnes qui meurent sans descendance, notamment dans certaines sociétés à culte des ancêtres, où il faut assurer une continuité généalogique (un mort sans descendance ne pourra être l'ancêtre de personne). Plus largement, la bonne mort est souvent considérée comme une mort après une longue vie, et est prématurée, et donc mauvaise, celle qui survient trop tôt dans l'existence.

Le troisième type regroupe toutes les autres morts considérées comme anormales. Là encore, il existe de nombreux cas de figure, et on peut citer le fait de mourir enceinte ou en couches pour une femme, la mort de longue maladie (lèpre, tuberculose, syphilis, sida, épilepsie, anthrax, variole, éléphantiasis, etc.), mais aussi quand elles ne sont pas diagnostiquées par la médecine moderne et sont identifiées uniquement par des symptômes comme de graves maux de tête ou des toux continues, les décès inopinés (soudains, inattendus, imprévisibles), la mort supposée par imprécation ou sorcellerie, la mort honteuse (par exemple, dans l'ancien Israël, pour un homme être tué par une femme ; Spronk 2004), etc.

Les morts à qui l'on n'a pas pu donner de funérailles

Il s'agit de ceux qui auraient pu recevoir des funérailles, pour qui il n'y avait pas de motif de refus, mais à qui l'on n'a pas pu en donner pour une raison ou une autre. L'absence de funérailles est donc non désirée. Ce groupe correspond aux *insepulti* de Jobbé-Duval, Godelier (2014 : 24) parlant à leur propos de « manquement au rite », de « morts qui n'ont pas été correctement, c'est-à-dire rituellement, bien traités » (*sic*). D'une manière générale, ce sont tous les morts dont on n'a pas pu récupérer les corps, soit qu'ils sont perdus (disparus en mer par exemple) soit qu'ils sont irrécupérables (inaccessibles, décédés au loin...). Mais il peut s'agir aussi de ceux dont les corps ont été mutilés, souvent par les ennemis, la mutilation du cadavre étant dans maints endroits une bonne façon d'empêcher l'adversaire de donner des funérailles à ses morts, leur infligeant par là une punition supplémentaire. Notons cependant que tous les défunts dont le corps n'a pas pu être récupéré ne deviennent pas de mauvais morts : dans certaines sociétés, il existe des rites particuliers qui vont permettre de « récupérer » leur âme et ainsi de les intégrer dans la communauté des bons morts.

Il faut par contre prendre garde à ne pas classer dans ce groupe les cas où les funérailles sont décalées pour des raisons matérielles, essentiellement financières, parfois de plusieurs années. Les défunts concernés restent alors provisoirement sans funérailles parce qu'on ne peut pas leur en donner, mais il ne s'agit alors assurément pas d'un refus (c. Weiss-Krejci 2013 : 287), et ils ne sont pas considérés comme de mauvais morts, même s'ils sont entre deux mondes, n'étant plus vivants et pas encore dans l'au-delà.

Les individus déviants de leur vivant

Ce sont tous les individus qui déjà au cours de leur existence étaient dangereux, mal intégrés ou trop singularisés, leur comportement s'écartant de la norme sociale admise par le groupe et leur identité étant considérée de fait comme déviante. On compte parmi eux les malfaiteurs d'un genre ou d'un autre, les criminels, les sorciers, les hérétiques, les sacrilèges, les fous, les parias, les traîtres, etc.

Les morts troublés dans leur repos

Selon Jobbé-Duval (1923 : 563), figurent aussi parmi les morts malfaisants ceux qui ont reçu des funérailles, mais dont le repos a ensuite été troublé par une violation de sépulture. Dans le cas du monde romain, cela semble renvoyer à ce qu'en droit la violation fait perdre à la sépulture sa qualité de *locus religiosus* (Hincker 2021) : on peut penser qu'elle rend ainsi le défunt *insepulti*. Ailleurs, la profanation des sépultures d'ennemis est une façon répandue de les punir dans l'au-delà, mais il conviendrait de vérifier au cas par cas si cela les transforme également en mauvais morts.

Idées et croyances transversales

Cette profusion et cette variabilité apparentes des raisons qui font que l'on peut mal mourir, ou plus largement être un mauvais mort, dissimulent quelques idées et croyances qui sont sinon universelles, du moins extrêmement communes à travers le monde, partagées par de nombreuses sociétés.

Une idée générale : la malemort est une rupture de l'ordre des choses

S'il ne fallait retenir qu'une seule conception commune à la plupart des cultures à propos de la malemort, ce serait celle que cette dernière résulte ou crée du désordre. Il faut mourir au bon endroit, au bon moment, de la bonne manière et en ayant rempli ses devoirs durant sa vie. Louis-Vincent Thomas le rappelle : « La bonne mort reste celle qui s'accomplit selon les normes prévues par la tradition : conditions de lieu [...]; de temps [...]; de manière », ce qu'il résume par la formule « mourir en règle avec les dieux, les ancêtres et les

hommes » (Thomas 1975 : 192). Si ces conditions ne sont pas remplies, il s'agit d'un désordre et, *a contrario*, c'est un désordre qui peut faire qu'elles ne le soient pas. Soulignons que cette conception permet d'expliquer des cas en apparence paradoxaux, comme celui de la mauvaise mort chez les Tupinamba, évoqué plus haut. Car dans cette société, on fait la guerre et on mange ses ennemis parce que l'inimitié perpétuelle est nécessaire au bon fonctionnement du monde, à la pérennité du cosmos. La vengeance est dans l'ordre des choses, elle a un caractère nécessaire et circulaire, et mourir chez soi, dans son hamac, revient à perturber cet ordre : « *Without death in foreign hands, the perpetuum mobile of revenge would be paralyzed* » (Viveiros de Castro 1992 : 273)⁵.

Si l'on va un peu plus loin dans le détail, cette idée générale mêle trois éléments. Le premier est l'anormalité que constitue une mort inattendue, imprévue, inexpliquée. Le deuxième est l'incomplétude, avec le sentiment d'inachèvement, de mourir avant terme, avant que le temps imparti par le destin ne soit épuisé ou avant d'avoir pu régler ses affaires (« mourir en règle » selon l'expression de Thomas); l'absence de funérailles est une autre forme d'incomplétude : le rite absent ou incomplet ne permet pas de passer dans le monde des morts. Le troisième élément est l'absence de contrôle, la bonne mort étant celle qui suggère une certaine maîtrise de l'arbitraire, la mauvaise mort démontrant la perte de cette maîtrise (Bloch et Parry 1982 : 15).

Les causes primaires de la malemort et les raisons générales d'être un mauvais mort

Pour diverses qu'elles soient là encore, les croyances à propos des causes d'une mauvaise mort et les raisons qui font que l'on est un mauvais mort se ramènent à deux origines principales : l'individu a commis une faute et/ou il est victime d'une intervention extérieure.

Dans le premier cas, d'une manière générale ce ne sont alors pas les circonstances du décès qui conduisent à être un mauvais mort, mais une faute commise au cours de l'existence, la personne, en voulant nuire, s'étant transformée en puissance dangereuse, fabriquant ainsi « sa propre malemort » (Baptandier 2001 : 10). Il peut s'agir d'une faute ponctuelle, comme un meurtre, mais bien souvent c'est parce que l'individu avait de son vivant une identité déviante, qu'il était mal intégré ou trop singularisé, voire considéré comme dangereux,

qu'il est devenu un mauvais mort. En quelque sorte, ce statut était programmé par son mode de vie, la différence ou la marginalité se maintenant dans la mort. Par exemple, dans l'Occident médiéval le mauvais mort était un mauvais chrétien, et pour être un bon mort il fallait avoir vécu selon les préceptes de l'Église et avoir reçu les derniers sacrements après s'être confessé (Vivas 2015). Ou en Inde, les mauvais morts étaient de mauvais vivants, mal nés, ayant hérité d'un mauvais karma (Tarabout 2001). Ou encore, chez les Slaves sont de mauvais morts ceux qui ont été en contact avec les mauvais esprits durant leur vie, comme les sorciers, sorcières ou gens avec « deux âmes » (Vinogradova 1999).

L'idée d'une intervention extérieure renvoie quant à elle à l'absence de contrôle : en ayant été atteint par un tiers, on a perdu la maîtrise de son existence. Cette idée est étroitement liée à la précédente, puisque l'intervention peut être consécutive à une faute que l'on a soi-même commise. Les interventions les plus manifestes sont celles où des vivants en tuent d'autres. Mais celles-là ne représentent que la partie émergée de l'iceberg. Des vivants peuvent également intervenir sur des morts, en profanant leur sépulture ou leurs restes. Surtout, dans un très grand nombre de sociétés la malemort renvoie aussi à des causes préternaturelles, avec la croyance que le mort a été tué soit par magie ou sorcellerie, par un vivant voulant lui nuire, soit par une puissance surnaturelle. Au demeurant, dans ces sociétés une mort inattendue ou inexpliquée est par nature suspecte, et elle conduit très souvent à une recherche du coupable — d'où, aussi, l'absence ou la quasi-absence de bonne mort dans certains endroits, là où tout décès est nécessairement provoqué.

Pour illustrer ces différents points, parmi une multitude de cas on peut citer celui des Akan du Ghana, chez qui le mauvais mort est supposé lié à des événements funestes dans la communauté et la mauvaise mort est souvent présumée résulter d'un châtement divin, d'imprécation ou de sorcellerie. Dans les deux dernières situations, le lignage doit enquêter (par divination) pour trouver le coupable avant de pouvoir transporter le mort et procéder au rituel mortuaire, enquête qui peut durer des années (Adinkrah 2020). Selon L.-V. Thomas, d'une manière générale en Afrique subsaharienne la malemort découle toujours de l'intrusion d'un agent extérieur, qu'elle soit due à la sorcellerie ou à des ancêtres, esprits ou génies cherchant à se venger d'un outrage. Elle est alors révélatrice du courroux de ces entités et frappe les individus ayant commis une faute grave (Thomas 1975 : 192-193). Sur d'autres continents, à Selaru, île appartenant à l'archipel indonésien des Tanimbar, la malemort trouve toujours son origine dans une faute, une transgression, les ancêtres de la victime tuant instantanément le coupable (Pauwels 2001 :

⁵ Notons incidemment que cette conception de la vengeance est assez générale en Amérique du Sud, et est même un trait caractéristique au moins en Amazonie et dans le Gran Chaco. Par exemple, à propos des Guayaki, P. Clastres nous dit : « La "vengeance", c'est, dans la pensée des Guayaki, le contrepoids des choses, le rétablissement d'un équilibre provisoirement rompu, la garantie que l'ordre du monde ne subira pas de changement. » (Clastres 1972 : 178); ou chez les Shuar, A.C. Taylor note que « la vengeance est, dans tous les sens du terme, le moteur de l'histoire » (Taylor 1997).

24-25), tandis que chez les Kaliai (Nouvelle-Bretagne occidentale), il y a systématiquement une culpabilité humaine pour la mort, ce qui conduit à rechercher le coupable, puis à une compensation ou une revanche (la mort irrésolue étant la pire des mauvaises morts); même en cas de suicide, le suicidé n'est jamais tenu responsable de sa mort, qui est toujours réputée causée par un humain (par sorcellerie ou abus physique ou moral) et considérée comme homicide (Counts et Counts 2004).

Une composante centrale dans le concept de mauvais morts : l'exclusion

Si l'on cherche un trait commun à tous les mauvais morts, ce qui apparaît à la fois comme un invariant et comme un élément fondamental est que ce sont des exclus. Le mauvais mort n'est en effet ni vivant ni mort, « ni vivant, puisqu'on l'a tué, ni mort, puisque privé de funérailles », nous dit Jean-Pierre Vernant à propos du cadavre outragé (Vernant 1982 : 69). Il n'appartient plus au monde des vivants sans cependant pouvoir complètement le quitter pour accomplir son trajet vers l'autre monde, car il ne peut pas passer dans le monde des morts : il est « exclu de la mort en même temps que déchu de la condition humaine » (*ibid.* : 68). Van Gennep écrit encore que les mauvais morts « sont destinés à une existence lamentable, sans pouvoir jamais pénétrer dans le monde des morts, ni s'agréger à la société qui s'y est constituée », parlant à leur propos de « morts sans feu ni lieu » (Gennep 1981 : 229-230), c'est-à-dire sans domicile, sans attache. Selon les croyances, ils n'auront pas le statut d'ancêtre, pas d'accès à l'au-delà, ou ne se réincarneront pas. Cette exclusion à la fois du monde des vivants et de celui des morts emporte aussi une idée qui peut paraître paradoxale, voire contradictoire, celle de mort totale. Mais c'est simplement qu'en refusant d'accorder le passage au défunt, on le supprime socialement après qu'il est mort physiquement.

Une conséquence essentielle : la dangerosité

Si, comme je l'ai rappelé plus haut, la plupart des défunts sont potentiellement dangereux, ce sont les mauvais morts qui le sont le plus et, surtout, ils le sont par nature. Van Gennep (*ibid.*) les décrit ainsi : « Ce sont les morts les plus dangereux; ils voudraient se réagréger au monde des vivants, et ne le pouvant, se conduisent à son égard comme des étrangers hostiles. Ils manquent des moyens de subsistance que les autres morts trouvent dans leur monde, et par suite doivent s'en procurer aux dépens des vivants. En outre [ils] éprouvent souvent un âpre désir de vengeance ». Il ne semble exister aucune exception : étant bloqués dans leur évolution à mi-chemin entre deux mondes, partout les mauvais morts sont des morts malveillants. Ils errent et reviennent hanter les vivants pour leur demander

justice ou les tourmenter afin de se venger. Ce sont des morts dangereux, animés de mauvais sentiments, dont il faut se protéger ou qu'il faut neutraliser par des rituels particuliers. Cette « errance vengeresse », souvent « irréductible et éternelle » (Pauwels 2001 : 28), se rencontre dans tous les types de sociétés, des chasseurs-cueilleurs nomades jusqu'aux États, avec des adaptations en fonction des mythologies. Ainsi, chez les Ngaatjatjarra, Aborigènes du désert de l'Ouest australien, les mauvais esprits (*mamu*), mi-hommes, mi-ancêtres qui résultent d'une séparation inachevée du corps et de l'esprit ancestral après le décès, ne peuvent pas véritablement quitter la communauté des hommes et s'y vengent en dévorant les enfants la nuit (Doussset 2014 : 402). Alors qu'en Chine ancienne les rancunes *post mortem* sont à l'image des croyances et coutumes locales, particulièrement imprégnées de la bureaucratie chinoise, et les défunts intentent de véritables procès d'outre-tombe contre les vivants, instruits par des juges infernaux (Mollier 2001 : 88-90). Il faut d'autre part spécifier que les mauvais morts ne sont pas seulement dangereux pour les vivants, mais aussi pour les autres morts, qu'ils peuvent « contaminer », une croyance que l'on retrouve jusque dans l'Occident chrétien (Vivas 2010 : 198).

Attitudes générales envers les mauvais morts

Ce sont les deux fondements précédents, l'exclusion et la dangerosité, qui vont en grande partie dicter les attitudes des vivants envers les mauvais morts, lesquelles reflètent de fait le rapport social qui existe entre les uns et les autres. À ces deux éléments se rajoute parfois une dimension outrageuse supplémentaire, souvent assimilée à l'exclusion, mais qu'il convient de distinguer. Un point important doit déjà être stipulé : les attitudes peuvent changer au cours du temps, dans un sens, avec la réhabilitation d'un mauvais mort, ou dans l'autre, lorsque pour une quelconque raison on veut sanctionner un bon mort *a posteriori* (cf. Jeunesse et Boulestin ce volume). En archéologie, on ne pourra éventuellement accéder qu'à l'attitude finale, sans pouvoir restituer ce qu'il s'est passé antérieurement.

Attitudes résultant de l'exclusion

En tant qu'exclu, le mauvais mort est un mort « avec lequel les vivants ne veulent *a priori* plus avoir de relation » (Pauwels 2001 : 29) et qui, en outre, ne doit pas non plus en avoir avec les bons morts. Toutes les attitudes vont donc viser à l'écarter, ou à perpétuer un rejet qui existait déjà du vivant de la personne. Cette mise à l'écart est double, sociale et physique. La mise à l'écart sociale consiste avant tout à empêcher le défunt d'acquiescer le statut de mort et d'entrer dans une nouvelle forme d'existence, ce qui est réalisé soit en le privant de tout rite funéraire soit en accomplissant un

rite abrégé ou superficiel⁶. *A contrario*, si l'absence de rite est non intentionnelle, l'exclusion n'est plus une cause de cette absence, mais en devient une conséquence. Cette attitude est résumée par un aphorisme populaire akan que l'on pourrait étendre à la majorité des mauvais morts : « *Si vous mourez d'une mauvaise mort, nous vous donnons une mauvaise sépulture* » (Adinkrah 2020). Dans le cas des Akan, entre autres pratiques le corps d'un mauvais mort n'est ainsi ni lavé ni veillé et il n'y a pas d'adieu au défunt. Les dépenses en temps, en énergie et en ressource sont minimales (beaucoup de suicidés sont enterrés sans cercueil, par exemple), et il n'y a ni funérailles ni deuil public, au mieux des rituels privés (l'une des principales raisons avancées étant que le mort n'a pas à être honoré). Enfin, tous les efforts sont faits pour effacer le mauvais mort de la mémoire de la lignée, il ne peut devenir ancêtre et on ne donnera pas son nom à un nouveau-né (*ibid.*). Ce dernier point est d'ailleurs commun à la plupart des sociétés à ancêtres : le mauvais mort ne pouvant lui-même en devenir un, il est sorti de la généalogie. D'une manière générale, on trouve fréquemment des pratiques similaires qui, à des degrés divers, visent à écarter socialement les mauvais morts des morts ordinaires, avec des formes d'enfouissement qui distinguent radicalement les premiers des seconds, mais aussi des vivants. Un autre aspect de cette désocialisation qu'il faut souligner est l'anonymisation : les fosses où sont enfouis les mauvais morts ne sont souvent pas signalées, et leur nom n'est généralement pas mentionné, des règles que l'on retrouvait il y a encore quelques décennies en France dans les carrés des suppliciés où étaient amenés les cadavres des condamnés à mort exécutés (Danjou 1935). La finalité de cette anonymisation est simple : le mauvais mort doit être oublié, rayé de la mémoire publique.

La mise à l'écart sociale s'accompagne généralement d'une mise à l'écart physique, tant par rapport aux vivants qu'aux bons morts. Cela se traduit par l'exclusion du cimetière ou de la sépulture collective (voir Jeunesse et Boulestin dans ce volume). L'un et l'autre étant les lieux où reposent les restes matériels des défunts de la communauté, en exclure les mauvais morts c'est affirmer un peu plus leur mise à l'écart de cette communauté. Mais c'est aussi une façon de se protéger de la souillure par des individus polluants (et du danger qu'ils représentent ; cf. *infra*). Le rejet du corps peut se faire à plus ou moins grande distance : simplement à l'écart du cimetière et de la terre consacrée dans le monde chrétien médiéval (Vivas 2015) ; dans une terre négligée n'appartenant à aucun village ou un marécage chez les Slaves (Vinogradova 1999) ; hors du territoire

de l'Attique à Athènes (Bérard 2016 ; Helmis 2007 ; Platon écrit pour les suicidés « dans les endroits déserts et sans nom sur les bordures des douze districts » [Lois, IX, 873d]). Le corps doit parfois être enfoui isolément, à l'écart de tout autre mort, quel qu'il soit. C'est aussi le cas pour la Grèce ancienne, ou au Moyen-Âge où un argument avancé était « afin que l'on ne croit (*sic*) pas de par le nombre qu'il s'agisse d'un cimetière sacré » (Geoffroy de Saint-Brice cité dans Vivas 2015 : 195). Mais les mauvais morts peuvent aussi être regroupés entre eux dans des « cimetières » particuliers qui leur sont exclusivement réservés, comme chez les Akan (Adinkrah 2020) ou à Selaru (Pauwels 2001 : 28)⁷.

Attitudes résultant de la dangerosité

Si les mauvais morts n'ont pas de funérailles ou sont même parfois totalement privés de rite funéraire, il peut exister des pratiques, qui prennent la forme de rituels spéciaux ou d'actions magiques, qui ont pour but de protéger les vivants de ces morts dangereux, par exemple chez les Slaves (Vinogradova 1999). D'une manière générale, il s'agit d'empêcher ces morts de revenir, avec parfois l'idée de les « tuer ». Beaucoup de ces actions symboliques ne laissent pas de trace, mais j'évoquerai plus loin, en abordant le devenir de la dépouille, certaines coutumes que l'on peut identifier en archéologie. Par ailleurs, comme cela a été évoqué ci-dessus, l'exclusion des cimetières avec mise à l'écart physique a également pour but de protéger les défunts ordinaires et en partie les vivants du danger que représentent les mauvais morts (sans séparation spatiale, ces derniers peuvent contaminer les bons morts et les transformer à leur tour en mauvais morts, et attirer le malheur sur les vivants).

Outrage

Une attitude outrageuse vient parfois en plus des deux précédentes. Il s'agit non seulement de mettre le mort à l'écart de la société et de s'en protéger, mais qui plus est de le couvrir d'infamie, de lui infliger un châtiment — sur le principe que la mort n'éteint pas la peine —, d'assouvir une vengeance ou de faire un exemple, toutes motivations qui peuvent exister indépendamment ou s'entremêler.

Cette dimension outrageuse se traduit d'abord par des traitements particuliers du cadavre : corps jeté, traité comme un déchet au lieu d'être enterré, ou livré aux charognards, tel celui de Jézabel⁸, ce qui conduit

⁶ Pour des raisons exposées plus haut, en pratique il n'est pas toujours facile de distinguer dans les sources, notamment celles en langue anglaise, ce qui est rite dégradé et ce qui est privation totale de rite.

⁷ À Selaru, la dépouille d'un guerrier est enterrée dans le cimetière des malemorts, mais autrefois elle était déposée dans un endroit particulier réservé aux morts de guerre (Pauwels 2001 : 43).

⁸ « Dans la propriété d'Izréel les chiens mangeront la chair de Jézabel, et le cadavre de Jézabel deviendra du fumier en plein champ, dans la propriété d'Izréel, en sorte qu'on ne pourra dire : ceci est Jézabel. » (2 Rois 9: 36-37 ; trad. œcuménique).

notamment à ce qu'il ne soit plus localisable par le groupe social auquel il appartient (c'était sans doute l'idée de la « sépulture de l'âne » des Carolingiens); corps mutilé, comme le cadavre des suicidés autrefois décapité et aujourd'hui fouetté chez les Akan (Adinkrah 2020) ou, toujours pour les suicidés, main ayant commis l'acte meurtrier coupée et enfouie à part dans l'Athènes antique (Helmis 2007 : 266); etc.⁹ Outre ces traitements physiques, il peut y avoir des procès intentés contre le mort, comme en Grèce antique (Helmis 2007 : 264-265) ou même en France jusqu'au XVIII^e siècle (Bregeault 1879), et des malédictions peuvent lui être jetées, comme au Moyen Âge, toujours en France (Lauwers 1997 : 108 sq.).

Retour aux morts sans funérailles : les exclus

De ce long détour par les mauvais morts émerge une idée centrale : ce sont des exclus de la société, des morts qui ont rompu ou avec lesquels l'on désire rompre les relations sociales. Ils sont exclus de la société des morts au même titre qu'ils étaient auparavant ou deviennent après leur décès exclus de la société des vivants, de sorte que l'on peut dire qu'ils sont à la fois physiquement et socialement morts — en tout cas lorsque cette exclusion est définitive, puisqu'elle peut être temporaire. On peut remarquer en outre que l'exclusion renvoie généralement à une dimension fondamentale de la société : de la communauté chrétienne dans l'Occident médiéval, de la citoyenneté en Grèce ancienne, ou de la parenté en Afrique ou en Asie. Une autre caractéristique des mauvais morts est qu'ils n'ont pas de funérailles, soit qu'on les en prive parce que l'on veut les exclure soit, *a contrario*, que l'exclusion résulte de l'impossibilité d'en donner. Reste une question : les mauvais morts saturent-ils tous les cas d'absence de funérailles ? Autrement dit, y a-t-il des morts sans funérailles qui ne sont pas considérés comme de mauvais morts ? Pour y répondre, il faut d'abord nous pencher sur la classification des exclus.

Classification générale des exclus

Il y a deux manières d'être exclu d'un groupe social : la première est de ne jamais y avoir été admis, la seconde est d'en être chassé après lui avoir appartenu.

Les étrangers au groupe

Les étrangers au groupe sont ceux qui n'y ont jamais été admis, et l'on peut en identifier deux sortes : les étrangers par nature et ceux qui n'ont pas encore été admis.

- Les étrangers par nature :

Ce sont d'abord tous les ennemis, dont ceux qui sont captifs (la non-appartenance au groupe étant dans ce cas le fondement même de l'inimitié; Tajfel et Turner 1979). Ce sont ensuite les esclaves, dont Alain Testart (2001 : 25) fait des exclus par définition, ou en tout cas une partie d'entre eux. C'est encore la majorité des sacrifiés, qui appartiennent pour l'essentiel à l'une ou l'autre des catégories précédentes, puis sont donnés aux dieux. Enfin, on peut sans doute ajouter une partie des *rubbish men*, susceptibles d'être considérés comme n'appartenant pas à la société¹⁰.

- Ceux qui n'ont pas encore été admis :

Il s'agit des enfants en très bas âge, mais à ce propos il y a un éclaircissement important à apporter (cf. *infra*).

Quelle que soit leur nature, au même titre que les autres exclus, ces morts étrangers au groupe n'ont en principe pas droit à des funérailles. Cela n'a en soi rien d'étonnant et est même cohérent. Pour autant, ils ne sont normalement pas considérés comme de mauvais morts, même s'ils peuvent être dangereux — comme tout défunt —, si on peut vouloir les « achever », ou si on peut les outrager. C'est là encore logique : n'étant pas membres de la société, lui étant extérieurs, ils ne peuvent se conduire socialement mal au regard des normes internes au groupe.

Le cas des enfants est à la fois particulier et intéressant de ce point de vue. Sans doute sous l'influence d'Arnold van Gennep, qui classait indistinctement dans les mauvais morts les enfants non baptisés, non dénommés ou non initiés (Gennep 1981 : 229), il y a une tendance à tous les considérer comme tels. Or, il faut distinguer deux cas de figure, qui concernent d'une part les tout-petits et d'autre part les enfants plus âgés. Les premiers, qui comptent les nouveau-nés et une partie au moins des nourrissons, n'ont pas le statut de personne dans la plupart des sociétés traditionnelles, et leur dépouille est parfois même regardée comme un vulgaire déchet, pour la bonne raison que n'étant pas encore intégrés au groupe social, ils sont considérés comme lui étant étrangers. Ainsi en va-t-il, par exemple, chez les Lusi-Kaliai, où les enfants ne sont pas vus comme des êtres humains avant de pouvoir raconter leur rêve et donc ne requièrent pas de rite funéraire (Counts et Counts 2004 : 891), ou chez les Lodagaa, chez qui un enfant de moins de trois ou quatre mois est traité comme quantité négligeable et un enfant non sevré n'est pas considéré comme un être humain (Goody 1962 : 149). On pourrait multiplier les illustrations, car c'est

⁹ Pour la période historique, on trouvera d'autres exemples dans Bodiou et al. 2011 ou Gonthier 1998 : 131.

¹⁰ L'expression *rubbish men* est difficilement traduisible en français, car elle renvoie à une catégorie assez hétéroclite de personnes dont le trait commun est qu'elles sont méprisées par la communauté.

presque un invariant, qui d'ailleurs avait déjà été très bien identifié par Robert Hertz (1905-1906 : 132 sq.). Ainsi écrivait-il dans son article fondateur sur la représentation collective de la mort : « Et en effet *les enfants n'étant pas encore rentrés dans la société visible, il n'y a pas lieu de les en exclure* péniblement et lentement » . Comme ils n'ont pas été vraiment séparés du monde des esprits, ils y retournent directement, presque sans qu'il soit besoin de mettre en action les énergies sacrées, sans qu'une période de transition pénible paraisse nécessaire. *La mort d'un nouveau-né, à la limite, est un phénomène infrasocial* ; la société, n'ayant encore rien mis d'elle-même dans l'enfant, ne se sent pas atteinte par sa disparition et reste indifférente. » (ibid. : 133-134, je souligne). Une précision s'impose cependant : pour ces très jeunes immatures, l'absence de deuil et de cérémonie publics n'interdit pas que les parents pleurent l'enfant et prennent soin de sa dépouille à l'échelle domestique. Il faut le répéter, il est nécessaire de bien faire la distinction entre chagrin privé et deuil public.

En ce qui concerne les enfants plus vieux, les choses sont différentes, puisqu'il s'agit cette fois d'individus qui ont été intégrés à la société. Dès lors, leur décès prématuré, violent ou dans toute autre circonstance considérée comme anormale fera d'eux de mauvais morts au même titre que les adultes. La différence de perception, et donc de traitement entre ces immatures et les très jeunes enfants est en principe partout marquée. Les Akan, par exemple, jetaient autrefois les nouveau-nés décédés aux ordures, tandis que les enfants morts plus vieux recevaient un traitement non conventionnel de mauvais mort. Mais l'on peut également évoquer le cas des enfants morts non baptisés dans la tradition catholique : ils sont classiquement regardés comme de mauvais morts, mais Nathalie Baills-Talbi et Véronique Dasen (2008) ont argumenté de façon convaincante qu'il fallait distinguer les tout-petits et les enfants plus âgés, seuls les seconds rentrant dans cette catégorie.

Les membres rejetés du groupe

Ils sont de trois sortes. Une première catégorie comprend les membres qui de leur vivant se sont mis en marge de la société par leur conduite ou leurs actes (criminels, sorciers, parias, hérétiques, excommuniés, etc.). Une deuxième catégorie correspond à ceux touchés par la *malemort*. Une troisième catégorie regroupe les membres qui n'ayant pas été correctement inhumés se trouvent exclus de fait de la société des morts. Il peut s'agir de funérailles incomplètes pour une raison quelconque, d'une absence accidentelle du corps, perdu ou irrécupérable (accident, catastrophe naturelle, disparition en mer, décès au loin, etc.), d'une absence provoquée du corps, soit abandonné par obligation (retraite d'un champ de bataille, par exemple), soit

dissimulé par un criminel (la dissimulation étant alors un acte neutre au seul profit du coupable), soit retenu par un ennemi (un acte cette fois négatif, généralement motivé par la haine ou le désir de vengeance).

Tous ces membres rejetés du groupe sont ceux qui feront de mauvais morts.

Exclusion et absence de funérailles

Au terme des différents développements qui précèdent, nous en arrivons à la conclusion suivante : *tous les morts sans funérailles sont des exclus du monde des morts, voire plus spécifiquement du groupe social que ces derniers constituent et qui prolonge celui des vivants*. Cependant, dans le détail il faut distinguer trois situations (Figure 1) :

- Aux étrangers à la société des vivants, qui ne lui appartiennent pas et ne lui ont jamais appartenu, il n'y a tout simplement pas lieu de donner des funérailles (il n'y a aucune raison de les faire passer dans le groupe social des morts)¹¹. Ce n'est donc pas qu'on leur refuse les honneurs auxquels ils auraient pu avoir droit en tant que membres de la société, et par conséquent ce n'est pas une privation de funérailles *stricto sensu*. Pour distinguer cette situation, je propose de la qualifier de *non-fondement de funérailles*. Ces morts étrangers ne rentrent pas dans la catégorie des mauvais morts.
- À certains individus, les funérailles vont être refusées par suite d'une volonté de les exclure du groupe social des morts : on leur interdit ainsi de passer dans l'autre monde. Parmi ceux-là, il y a d'une part ceux qui avaient déjà été rejetés de la société des vivants antérieurement à leur décès, en raison de leur mode de vie ou de leurs actions, réelles ou supposées, pour qui l'exclusion ne fait qu'être prolongée dans l'au-delà, et d'autre part ceux pour qui ce sont les conditions du décès (*malemort*) qui conduisent au rejet. À ces individus, qui ont donc été membres de la société des vivants à un moment donné, on ne *veut pas* donner de funérailles, et il s'agit donc d'une *privation de funérailles* au sens strict.
- Pour d'autres individus membres de la société des vivants, c'est au contraire l'impossibilité de leur donner des funérailles qui va conduire au rejet : n'ayant pas bénéficié des cérémonies nécessaires, ils ne peuvent rejoindre le monde des morts. À ceux-là, on ne *peut pas* donner de funérailles, et ce n'est donc pas non plus une privation à proprement parler : il s'agit d'un *empêchement de funérailles*.

¹¹ Cela étant, il existe des exceptions où des ennemis tués peuvent être incorporés dans le groupe social et recevoir des funérailles. Par exemple, à Selaru la tête prise à l'ennemi fait l'objet de gestes rituels qui transforment ce dernier en un « frère » (Pauwels 2001). Ce phénomène ne semble toutefois concerner que les têtes chassées et, peut-être, certaines têtes-trophées, et il demanderait une analyse poussée particulière.

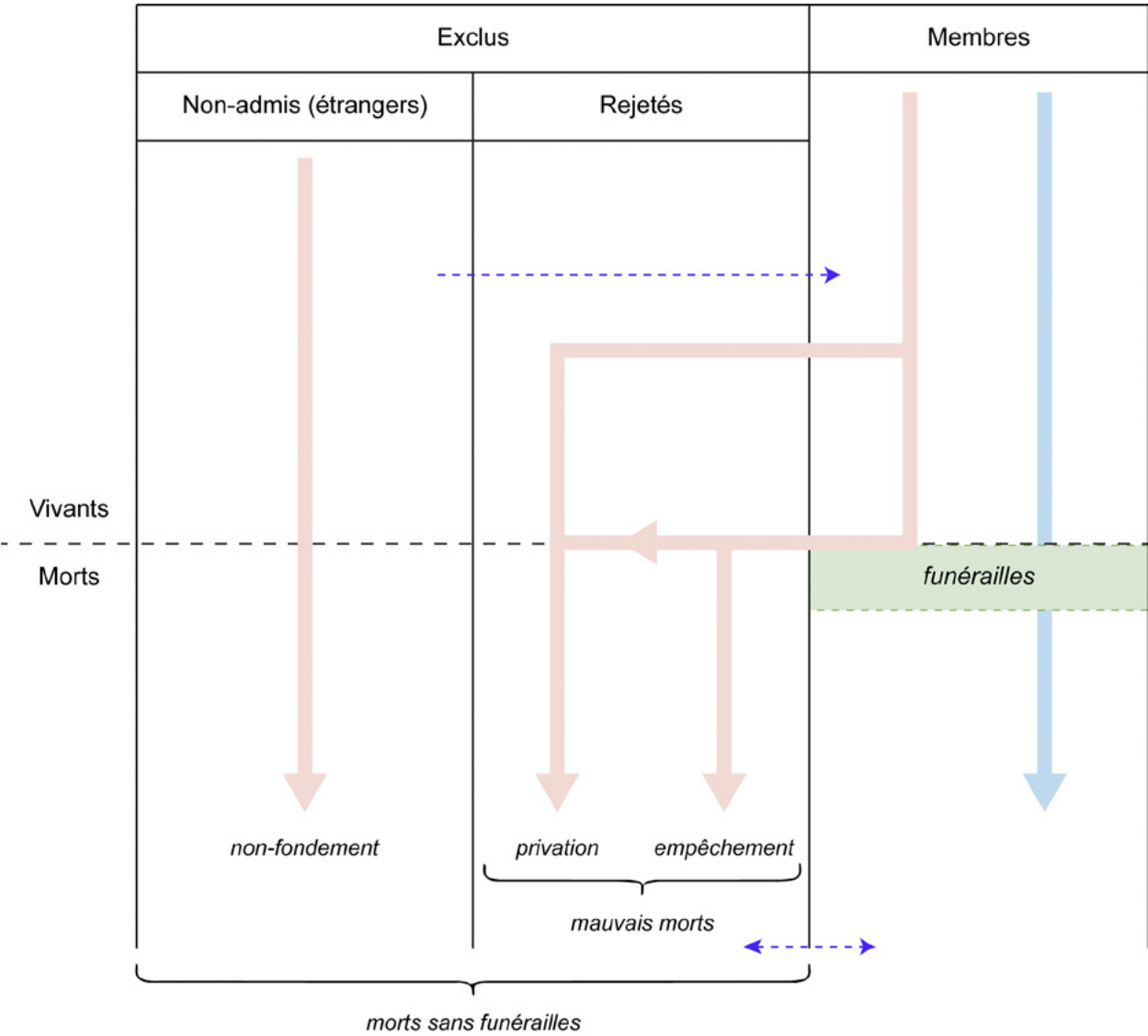


Figure 1. Correspondance entre exclusion/appartenance à un ensemble social et absence/présence de funérailles. Les flèches bleues pointillées indiquent les passages possibles d’une catégorie à une autre. DAO : Bruno Boulestin

Tous ces défunts qui ont fait partie de la société des vivants à un moment de leur vie sont généralement considérés comme de mauvais morts.

Rappelons pour finir que l’on peut passer également de la catégorie des exclus à celle des membres, soit après la mort (cf. Jeunesse et Boulestin dans ce volume) soit avant, par exemple quand un ennemi est adopté, qu’un esclave est affranchi, ou tout simplement qu’un très jeune enfant atteint la maturité nécessaire.

Le cas particulier des morts d’accompagnement

Je ne m’étendrai pas ici sur la pratique des morts d’accompagnement, dont A. Testart (2004a et b) a montré l’importance et l’universalité, et analysé le

sens social, mais elle soulève une question particulière en lien avec le sujet qui nous préoccupe. Dans cette pratique, c’est le mort principal qui est honoré, et c’est à lui seulement que les funérailles sont destinées. Dit autrement, les accompagnants, qui ne sont que des acteurs secondaires du rite funéraire, n’ont théoriquement pas de funérailles. En outre, s’ils sont déposés avec le mort principal, ils sont bien dans une sépulture, mais pas dans leur sépulture. Lorsque les accompagnants sont des dépendants, captifs ou esclaves, ces morts sans funérailles sont des étrangers, c’est-à-dire que l’on se trouve dans la situation de non-fondement de funérailles. Mais qu’en est-il lorsqu’ils sont des serviteurs royaux, amis, compagnons ou suivants, donc des membres du groupe social ? Comment classer cette éventualité ? Ce n’est pas que l’on refuse

les funérailles à ces personnes, et il ne s'agit donc pas de privation. Il faudrait plutôt considérer que c'est une forme d'empêchement de funérailles, leur fidélité à leur maître ne permettant pas qu'ils aient leurs propres cérémonies¹². Néanmoins, rien n'est certain, d'autant que les accompagnants appartenant au groupe social posent un autre problème : bien qu'ayant été tués ou s'étant suicidés, ils ne semblent pas être considérés comme de mauvais morts, et en tout cas ne sont pas traités comme tels. En définitive, le cas de ces défunts est difficile à catégoriser, l'ethnohistoire n'apportant en outre aucun élément de réponse aux précédents questionnements.

Devenir de la dépouille : la gamme des possibles

C'est le devenir du corps qui va au premier chef intéresser les archéologues, puisque c'est seulement à ce dernier et à son contexte matériel qu'ils peuvent avoir directement accès. Afin de déterminer quand il est nécessaire de suspecter une absence de funérailles lors d'une découverte archéologique, je vais évoquer le destin possible du cadavre dans les trois possibilités d'exclusion qui ont été identifiées.

Empêchement de funérailles

Si l'on met de côté les cas où les funérailles ont été empêchées suite à la mutilation du cadavre par un ennemi, qu'il faut plus volontiers rattacher à la privation (voir *infra*), l'empêchement résulte de l'absence du corps. Cette absence peut être accidentelle ou provoquée.

L'absence accidentelle est consécutive à un événement fortuit, une catastrophe, un décès au loin, ou à toute autre circonstance faisant que le corps du défunt est perdu ou irrécupérable pour le groupe. Néanmoins, il peut être enfoui, soit sans cérémonie par un tiers en cas de décès au loin soit naturellement, et retrouvé par les archéologues. On peut citer comme exemples de la seconde possibilité les corps de Pompéi, celui d'Ötzi, ou celui, moins médiatisé, d'une femme de l'âge du Fer probablement noyée, retrouvé à Lattes (Hérault ; Duda 2005 : 177-178)¹³. Dans ces cas, il n'y a aucune intentionnalité et le dépôt n'a bien évidemment aucun sens social.

Lorsque l'absence est provoquée, c'est-à-dire qu'elle ne résulte pas du hasard, le corps peut être abandonné

en surface (retraite d'un champ de bataille), et sauf circonstance exceptionnelle, comme à Nataruk au Kenya (Mirazón Lahr *et al.* 2016), il ne sera probablement jamais retrouvé. Mais il peut également être jeté ou dissimulé, par un ennemi ou un criminel, et enfoui, auquel cas il est susceptible d'être découvert lors de fouilles archéologiques, comme l'illustre sans doute le cas du jeune Carolingien, déposé sous un ressaut de paroi dans une faille, les mains liées dans le dos, au Trou qui Fume à La Rochette (Charente ; Boulestin 2012 : 28). Contrairement aux cas accidentels, là il y a bien un acte intentionnel, mais aucunement destiné à honorer le défunt.

Non-fondement de funérailles

Pour les étrangers au groupe, l'attitude envers le cadavre est bien souvent plutôt neutre. Il s'agit avant tout la plupart du temps de se débarrasser d'un déchet négligeable — Louis Vincent Thomas (1980 : 98-100) parlait de « cadavre-déchet » —, et le corps est traité comme tel. Là encore, c'est un acte au profit des vivants et non du mort. En pratique, les façons de procéder sont multiples, qui rendront plus ou moins possible de retrouver les vestiges humains : la dépouille peut être abandonnée en surface, donnée en pâture à des animaux, jetée dans une forêt, dans une structure en creux abandonnée, dans une cavité naturelle, enfouie à la va-vite, etc. Bien que leur signification soit toujours débattue (Baray et Boulestin 2010 ; Delattre *et al.* 2018), une partie au moins des dépôts humains dans les silos désaffectés de l'âge du Fer pourrait témoigner de telles pratiques, ainsi qu'une part des restes humains erratiques retrouvés dans les habitats de toutes les périodes. Dans certaines circonstances, on peut également rencontrer des dépôts plus structurés, mais elles ne concernent pratiquement que les sacrifices de fondation, lesquels ne sont vraiment clairement identifiés archéologiquement qu'en Mésoamérique (Cabrera Castro 1993 ; Sugiyama 2005 ; Sugiyama et López Luján 2007).

Dans certains cas, l'attitude peut s'éloigner de la neutralité, dans un sens ou un autre. Pour un ennemi, elle peut devenir complètement négative, et les traitements précédents peuvent prendre une dimension outrageuse, qui peut aussi se traduire par des interventions supplémentaires sur le corps, telles que des mutilations diverses, mais aussi, après les funérailles, par la profanation des tombes, une explication possible à certaines observations que l'on interprète comme des « vidanges ».

À l'inverse, pour les très jeunes immatures qui n'ont pas encore été admis comme membres de la société, nous avons vu que l'absence de cérémonie publique n'interdisait pas que les parents prennent soin du corps

¹² *Mutatis mutandis*, au moins lorsque l'accompagnement est volontaire, on pourrait rapprocher ce cas de celui, strictement contemporain, du don du corps à la science : ce don repose sur une décision personnelle, il s'agit d'une sorte d'alternative au choix (libre) du mode de sépulture (Gleize 2016), et c'est en définitive le défunt lui-même qui empêche ses proches de lui donner des funérailles.

¹³ En ce qui concerne Ötzi, certains ont prétendu qu'il pouvait s'agir d'une sépulture (Vanzetti *et al.* 2010), proposition sans aucun fondement sérieux et rejetée par la communauté scientifique.

à l'échelle domestique. Les inhumations de nouveaux dans les habitations, que l'on rencontre à toutes les époques, n'illustrent ainsi vraisemblablement que le chagrin des proches, ce qui leur confère une portée sociale limitée. Plus encore, la présence de ces tout-petits dans des cimetières montre qu'ils ont parfois pu bénéficier d'une cérémonie dépassant la sphère privée. Pour ces individus, on peut donc rencontrer des conduites opposées : dans certains cas ils sont tout simplement jetés, mais dans d'autres on les enterre avec soin.

Privation de funérailles

La privation correspond donc au refus des funérailles, lorsque l'on ne veut pas en donner. On doit aussi classer dans cette catégorie les cas où le corps est mutilé par un ennemi, ce qui revient à une privation indirecte : ce n'est pas que l'on refuse les funérailles, puisqu'il n'y a pas de raison d'en donner, c'est que l'on fait en sorte qu'elles soient refusées par les membres du groupe auquel le défunt appartient, en transformant ce dernier en mauvais mort. En pratique, dans le cadre de la privation il existe une grande variété de traitements, sans distinction particulière entre les individus décédés de malemort et ceux mis à l'écart car déjà déviants de leur vivant. On peut néanmoins classer les traductions matérielles de ces traitements selon qu'elles renvoient plutôt à l'exclusion, à la dangerosité ou à l'outrage.

Exclusion

L'exclusion recouvre elle-même deux aspects : la désocialisation et la mise à l'écart physique. La mise à l'écart sociale se traduit dans les faits par un appauvrissement du rite normal, le mort n'ayant pas droit à une inhumation convenable, ou par l'absence de tout rite, les deux options n'étant pas toujours différenciables dans les sources ethnohistoriques. Mais c'est un aspect qui est systématiquement difficile à établir archéologiquement, un point capital sur lequel je reviendrai dans ma dernière partie. Il faut donc surtout être attentif à certaines données de terrain évocatrices de pratiques largement partagées qui sont la traduction matérielle d'un manque d'attention ou de respect envers le mort : enfouissement expéditif, dépôt en pleine terre là où l'on a habituellement des cercueils, position inhabituelle, absence de structure ou dépôt dans une structure qui n'a normalement pas une vocation funéraire, absence de mobilier. Des observations allant dans un sens ou dans l'autre doivent alerter et déclencher une discussion. L'anonymisation est un autre élément de la désocialisation, mais l'absence de marqueur de tombe identifié est évidemment difficile à interpréter en archéologie, aussi l'argument est surtout valable dans l'autre sens : la mise en évidence d'un dispositif de signalisation ne plaide guère en faveur d'une exclusion.

Le principal indice d'une mise à l'écart physique est la fosse isolée, contenant un ou des individus enfouis en dehors d'un cimetière — lorsqu'ils existent — et à l'écart d'un habitat. Mais on a vu que l'on pouvait aussi regrouper les mauvais morts, et tout rassemblement de fosses n'est pas nécessairement un cimetière de bons défunts. La distinction est là encore difficile à établir, et pour la faire il faut s'appuyer sur les éléments précédemment évoqués. Un rassemblement de morts dans un lieu *a priori* incongru doit également alerter. On pensera ici en particulier aux Slaves qui jettent leurs mauvais morts dans les marécages (Vinogradova 1999), une explication aux fameux *bog people*, ou au moins à une bonne partie d'entre eux, bien plus crédible que celle du sacrifice, largement privilégiée par les auteurs anglais et d'Europe du Nord (p. ex., Coles et Coles 1989 ; Glob 1969 ; Green 2000 : 80-84 ; Sanden 1996)¹⁴.

Dangerosité

Beaucoup de rituels et d'actions magiques destinés à se protéger des mauvais morts ne laissent pas de trace matérielle, mais on relève certaines coutumes ayant pour but de rendre le défunt physiquement incapable de bouger ou de l'empêcher de revenir, et dont on peut retrouver des témoins archéologiques. On peut citer, par exemple, le fait de mettre une faux ou une faucille dans le cou du mort nuisible, de placer dans la fosse des instruments métalliques tranchants, de transpercer le corps avec un pieu, de le clouer, de mettre une pierre au-dessus de lui ou de la fosse, de répandre des charbons ardents ou faire un feu sur cette dernière. Certains de ces gestes sont d'ailleurs à la fois attestés ethnographiquement et archéologiquement, comme la faucille chez les Slaves (Vinogradova 1999 pour l'ethnographie ; les soi-disant « tombes de vampires » polonaises pour l'archéologie, Betsinger et Scott 2014, 2020).

Au chapitre de la dangerosité, il faut signaler une autre pratique. Chez les Akan, les restes des mauvais morts passent pour être porteurs de pouvoirs utilisables pour faire de la sorcellerie, et les fosses où ils sont enfouis sont couramment pillées pour récupérer des fragments de cadavre (Adinkrah 2020). Cela montre que les reprises d'ossements ne concernent pas seulement les sépultures, et que les vestiges récupérés ne sont pas nécessairement des reliques.

Outrage

L'outrage fait à un mauvais mort ne se distingue guère de celui fait à un ennemi, puisque l'objectif est le même, punir ou déshonorer. On retrouve ainsi les mêmes

¹⁴ On notera que, *a contrario*, l'école allemande privilégiait auparavant l'explication par les mauvais morts (Stuve 1967).

conduites dans un cas comme dans l'autre : corps jeté et non enfoui, déposé sur le ventre, décapité, mutilé, etc.

Les morts sans funérailles en archéologie : entre méconnaissance et indécidabilité

En archéologie, la recherche sur les morts sans funérailles se heurte à deux grandes difficultés. La première, et la principale dans le sens où c'est celle qui d'emblée restreint l'étude de cette catégorie de morts, est tout simplement sa méconnaissance. Au niveau suivant, une fois admis qu'une part des défunts n'ont pas bénéficié d'un rite funéraire, le problème devient celui de leur identification et de leur classement.

Des morts trop méconnus

On a pu voir que la privation de funérailles, et plus largement l'exclusion du monde des morts, sont des phénomènes sinon universels au moins extrêmement répandus, et il n'y a strictement aucune raison de croire qu'il en allait différemment dans les sociétés du passé. Alors, pourquoi trouve-t-on si peu de morts sans funérailles en archéologie ? La réponse facile serait de dire que compte tenu des traitements qu'on leur réserve, il est naturel d'en rencontrer peu, en tout cas bien moins que de morts correctement inhumés dans des cimetières. Ce n'est très certainement pas faux, mais la raison majeure, à mon sens, est tout simplement la méconnaissance, ou dans le meilleur des cas la sous-estimation des pratiques autour de la mort qui ne sont pas funéraires. En d'autres termes, si l'on ne retrouve pas, ou que très peu, de morts sans funérailles, c'est tout simplement, comme le dit l'aphorisme, qu'on ne trouve que ce que l'on cherche et qu'on ne cherche que ce que l'on connaît. Je ne m'étendrai pas sur des aspects historiques et épistémologiques qui ont déjà été exposés par ailleurs (Boulestin 2012 ; Zemour 2016), mais en peu de mots cette méconnaissance et cette sous-estimation des pratiques non funéraires viennent de ce que jusqu'à il y a peu on qualifiait trop généreusement de « sépulture » pratiquement tout assemblage de vestiges humains que l'on retrouvait, sans réfléchir au concept derrière le terme. Si la situation a sensiblement évolué au cours des trois dernières décennies, suite à une série de travaux et de discussions ayant débuté avec la première définition donnée par Jean Leclerc et Jacques Tarrête (cf. première partie), les nouvelles conceptions qui en découlent sont aujourd'hui encore loin d'avoir diffusé dans l'ensemble de la communauté des archéologues. L'absence de funérailles reste bien moins souvent évoquée qu'elle ne le devrait. Quant à la mauvaise mort et aux mauvais morts, il n'en est pratiquement jamais question.

Hors des frontières de la France, le constat est légèrement différent. À première vue, l'archéologie des

exclus y semble plus développée, qui a donné lieu à de nombreuses publications sur les « sépultures anormales » (*sepolture anormale*) en Italie (Belcastro et Ortalli 2010), les « inhumations irrégulières » ou « spéciales » (*Irreguläre Bestattungen* ou *Sonderbestattungen*) en Allemagne (Müller-Scheeßel 2013), mais, surtout, sur les « inhumations déviantes » (*deviant burials*), dites aussi parfois « atypiques » (*atypical*) ou « non normatives » (*non-normative*) chez les Anglo-Saxons (Betsinger et al. 2020 ; Murphy 2008 ; Reynolds 2009). On peut relever que cette archéologie est particulièrement active en Pologne, où les « tombes de vampires » sont nombreuses, ce à quoi n'est pas étrangère la persistance encore aujourd'hui dans le monde slave de nombreuses croyances populaires (Betsinger et Scott 2014, 2020 ; Gardela 2014, 2015a, 2020 ; Gardela et Kajkowski 2013 ; Gregoricka et al. 2014). Cependant, les arbres ne doivent pas cacher la forêt et il faut apporter quelques réserves. D'une part, à l'échelle internationale il n'y a finalement que très peu de chercheurs qui ont intégré la problématique des exclus dans leur réflexion. D'autre part, la grande majorité des travaux portent sur les périodes historiques, et dès que l'on aborde la Protohistoire ou la Préhistoire, leur nombre se réduit considérablement, particulièrement en Europe (l'ouvrage publié sous la direction de Nils Müller-Scheeßel restant une exception). Enfin, et ce n'est pas la moindre des remarques, cette recherche étrangère reste très empirique et il lui manque un cadre théorique général. Les notions de mauvaise mort et de mauvais morts, notamment, si elles ne sont pas totalement absentes des interprétations, restent très à la marge, l'accent étant mis sur les individus déviants, comme l'indique l'appellation *deviant burial*, d'ailleurs doublement ambiguë (cf. première partie), ou celle de *non-normative burial*, critiquable à bien des égards (Boulestin 2016).

De la difficulté de décider

On ne le répètera jamais assez en archéologie, les relations entre les conduites, leurs motivations et leurs résultats matériels sont rarement univoques. Un même traitement du corps peut renvoyer à des attitudes opposées, songeons seulement au cannibalisme, et l'immense variété des pratiques funéraires montre qu'une même attitude peut conduire à des traitements complètement différents. Quand l'on considère les possibles devenir de la dépouille envisagés plus haut, il est manifeste qu'il existe un large chevauchement des traitements entre les différentes catégories d'exclus. Plus encore, certains de ces traitements peuvent très bien se rencontrer pour des morts ayant bénéficié de funérailles. De ce fait, il est difficile de décider non seulement entre différents types d'exclusion, mais parfois aussi, tout simplement, entre exclusion ou non. Prenons quelques exemples.

L'enfouissement en procubitus, c'est-à-dire sur le ventre, passe pour être une position infamante, ou à tout le moins négative. C'est probablement vrai dans une majorité de cas si l'on se fie aux témoignages ethnohistoriques, mais c'est loin d'être une règle et le procubitus peut tout à fait se révéler positif. Pépin le Bref fut par exemple inhumé face contre terre sous le porche de l'abbaye de Saint-Denis en signe de prosternation (Dierkens 1996). C'est pourquoi cette position doit être discutée, et elle a d'ailleurs fait l'objet d'un intérêt particulier ces dernières années (Alterauge *et al.* 2020 ; Gardeła 2015b ; Moilanen 2018).

La découverte de traces de violence sur un squelette est évidemment évocatrice d'exclusion : on peut penser soit à un mort au combat, soit à un ennemi outragé, soit à un individu rejeté que l'on a privé de sépulture et également outragé, soit à un mauvais mort contre lequel on aurait voulu se protéger. Il est déjà difficile de se prononcer entre ces différentes catégories d'exclus, mais en théorie il n'est même pas possible d'affirmer d'emblée l'exclusion, puisque certaines pratiques funéraires s'accompagnent d'une découpe du cadavre, voire de sa mutilation (p. ex., Rostain 2014 : 227 *sq.*). Cela sans compter que des attitudes opposées peuvent se succéder : ainsi Hector est-il honoré par des funérailles après que son cadavre a été outragé par Achille. La présence de traces de violence ne permet donc pas à elle seule d'infirmier la sépulture.

Un cadavre en position désordonnée, qui paraît avoir été jeté, peut être interprété comme un cadavre-déchet, qui renvoie à une pratique totalement neutre,

mais aussi comme celui d'un mort, étranger ou non, que l'on a voulu outrager, ce qui a une dimension négative. Et un enfouissement dans une simple fosse, sans mobilier, peut correspondre à un cadavre-déchet rapidement mis en terre, à de la dissimulation, à une privation, mais encore à une sépulture minimale, car au sein du rite positif il y a toute une gamme entre la sépulture idéale et celle réduite à sa plus simple expression.

En définitive, ce que montrent tous ces exemples, c'est ce qu'avait déjà énoncé Jean Leclerc (1990) : « reconnaître une sépulture, ce n'est jamais une simple constatation ; ce ne peut être qu'une interprétation des vestiges ». La raison principale à cela est qu'il n'y a pas de frontière nette entre sépulture et absence de sépulture, mais une échelle continue qui va de la très bonne manière de traiter un mort jusqu'à la très mauvaise manière de le faire, avec entre ces deux extrêmes des traitements plus ou moins honorables ou déshonorants qui sont fonction d'une hiérarchie de valeur qui dépend de chaque société. En archéologie, il n'y a en général pas de difficulté à qualifier les extrêmes — par exemple, une tombe à char ou, à l'inverse, un corps désordonné dans une fosse, d'évidence jeté, permettant d'éliminer une intentionnalité positive —, mais il existe toute une zone intermédiaire au sein de laquelle il est difficile de décider au cas par cas entre bon rite, absence de rite et mauvais rite (Figure 2).

En pratique, il faut probablement privilégier une approche interprétative en deux temps, le premier pour essayer de distinguer ce qui est funéraire et ce

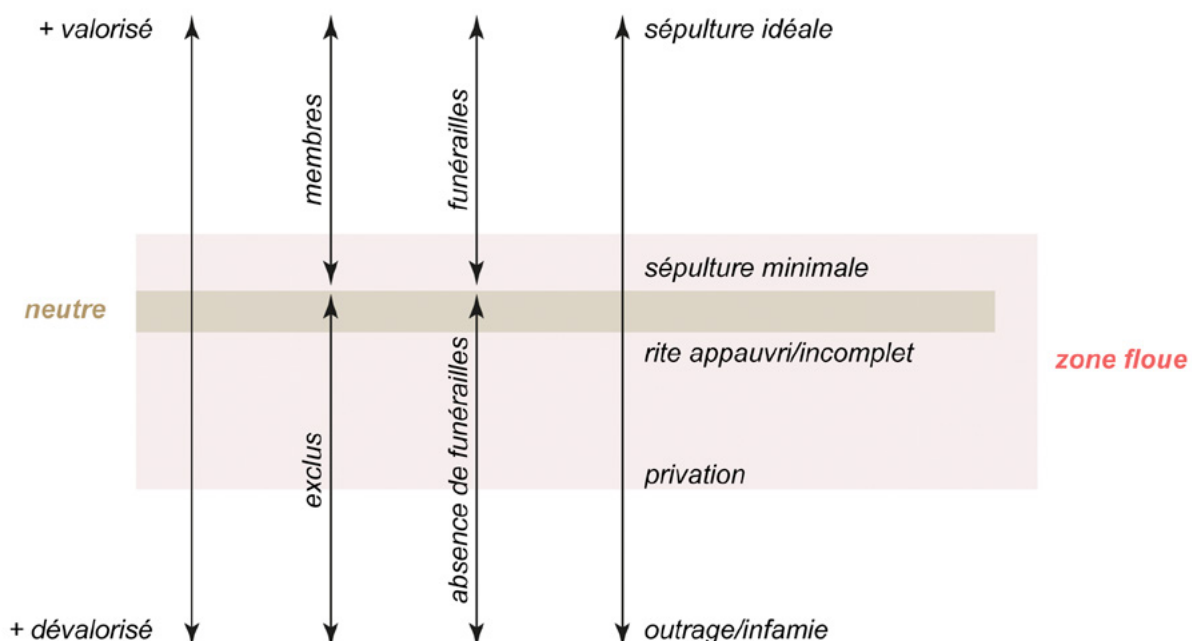


Figure 2. Échelles de valeurs des traitements des morts et zone floue archéologique. DAO : Bruno Boulestin

qui ne l'est pas, le second pour tenter de déterminer à quel type d'exclusion peut correspondre un dépôt apparemment non funéraire. Pour le premier temps, le contexte est souvent décisif, par exemple une inhumation dans un cimetière avéré, encore qu'il existe des dépôts atypiques dans d'authentiques cimetières, qui méritent discussion. Sinon, il faut s'appuyer pour l'interprétation sur le type de la structure qui contient le mort, l'emplacement de ce dernier en son sein, sa position, la présence ou non de mobiliers associés et leur nature, l'agencement de l'ensemble et l'adéquation entre le contenant et le contenu, etc. Mais aucun critère ne peut être considéré comme absolu : chacun à une valeur indicative, mais c'est la conjonction de plusieurs allant dans le même sens qui apporte présomption forte ou assurance (Boulestin 2012). Pour le second temps, les mêmes critères interviennent dans la réflexion, mais en l'état actuel des données, dans la plupart des cas on ne voit guère comment se prononcer, et il faut s'en tenir à l'indécidabilité. Ce n'est donc qu'en développant l'étude de ces morts sans funérailles que l'on peut espérer dégager de nouveaux modèles sur lesquels s'appuyer pour progresser dans les interprétations.

Conclusion

Du point de vue de l'anthropologie sociale, le phénomène que constitue l'absence de funérailles est important à la fois quantitativement, du fait du grand nombre d'individus et de sociétés qu'il concerne, et par ce qu'il révèle du fonctionnement de ces dernières. Dans le détail, on peut distinguer trois catégories de morts sans funérailles : ceux à qui il n'y a pas lieu d'en donner, ceux à qui on ne peut pas en donner, et ceux à qui on ne veut pas en donner, ce qui correspond à la privation au sens strict. Les individus appartenant aux deux dernières catégories ont à un moment été membres du groupe social et en ont été rejetés, et ce sont de mauvais morts, tandis que ceux appartenant à la première catégorie sont les étrangers au groupe, n'y ayant jamais été admis, et ne sont en principe pas considérés comme tels. L'absence de funérailles est donc caractérisée par un élément central et constant qui est l'exclusion sociale. Dans les sources, il n'est toutefois pas toujours facile de distinguer quand les exclus sont réellement et totalement privés de rite et quand ils bénéficient d'un rite incomplet, d'un mauvais enterrement. Dans tous les cas, cependant, ils ont un traitement qui les distingue des bons morts, avec un lieu et un mode d'enfouissement particuliers. Peuvent se rajouter à cela, d'une part des pratiques ayant pour but de se protéger de morts considérés comme dangereux et polluants, d'autre part des procédures spéciales ne laissant pas de trace archéologique ou des traitements outrageux du cadavre en vue de déshonorer le défunt, le châtier, en faire un exemple, ou se venger de lui.

Du point de vue de l'archéologie, on retiendra essentiellement deux points. Le premier est que les notions de privation de funérailles, de malemort, de mauvais mort, ou plus généralement l'exclusion du monde des morts renvoient à des croyances et à des conduites sociales extrêmement répandues, et peut-être même universelles. C'est donc avec une très grande confiance que l'on peut extrapoler l'existence de croyances et de conduites comparables dans les sociétés du passé étudiées par l'archéologie, au moins celles postérieures au Mésolithique. Dès lors, pourquoi les archéologues font-ils si peu de cas de ces morts qui n'ont pas eu de funérailles, de ces exclus ? Et pourquoi n'en identifient-ils que si peu ? L'explication principale tient à ce que les pratiques autour de la mort n'appartenant pas au domaine funéraire ont très longtemps été méconnues par les chercheurs, et le restent encore en partie, faute notamment à une réflexion insuffisante sur les concepts de sépulture ou de funéraire. Le second point est qu'en archéologie il y a des limites évidentes aux interprétations, dues à la variabilité des traitements des morts et à ce que des traitements aux traductions matérielles identiques peuvent renvoyer à des motivations différentes, voire opposées. Il y a donc de nombreux cas où il est difficile de décider entre présence et absence de funérailles, et dans la seconde éventualité il l'est encore plus de déterminer à quelle catégorie d'exclu cela correspond : bien souvent, c'est indécidable.

Après de longues décennies durant lesquelles l'archéologie dite funéraire s'est consacrée presque exclusivement aux sépultures, il est temps aujourd'hui que l'archéothanatologie qui lui a succédé s'empare de ces morts qui n'ont bénéficié d'aucun rite ou qui ont été les acteurs d'un rite qui ne leur était pas destiné. Ils constituent sans contredit un véritable sujet de recherche, mais dont le développement passe en premier lieu par la sortie du paradigme « tout funéraire » et par la complétion d'un cadre théorique qui n'est pour l'instant qu'à l'état d'ébauche.

Remerciements

Je remercie les différents relecteurs de ce texte, qui tous ont contribué à un degré ou à un autre à en améliorer tant le fond que la forme. Ma reconnaissance va en particulier à l'un d'entre eux, anonyme mais qui j'espère se reconnaîtra, pour la pertinence de ses commentaires qui m'ont amené à préciser certains points.

Bibliographie

Adinkrah, M. 2020. "If you die a bad death, we give you a bad burial:" Mortuary practices and "bad death" among the Akan in Ghana. *Death Studies* : DOI: 10.1080/07481187.2020.1762264

- Alterauge, A., Meier, T., Jungklaus, B., Milella, M. et S. Lösch 2020. Between belief and fear - Reinterpreting prone burials during the Middle Ages and early modern period in German-speaking Europe. *PLoS ONE* 15(8): e0238439. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0238439>.
- Baills-Talbi, N. et V. Dasen. 2008. Rites funéraires et pratiques magiques, in F. Gusi, S. Muriel et C. Olària (eds) *Nasciturus, infans, puerulus vobis mater terra. La muerte en la infancia* : 595-618. Castelló de la Plana : Diputació de Castelló, Servei d'Investigacions Arqueològiques i Prehistòriques (Sèrie de prehistòria i arqueologia).
- Baptandier, B. (ed.) 2001. *De la malemort en quelques pays d'Asie*. Paris : Karthala.
- Baray, L. et B. Boulestin (eds) 2010. *Morts anormaux et sépultures bizarres. Les dépôts humains en fosses circulaires et en silos du Néolithique à l'âge du Fer*. Dijon : Éditions universitaires de Dijon.
- Baudry, P. 2016. La bonne mort ?, in D. Bohler (ed.) *Le Bon Passage*. Bordeaux : Presses universitaires de Bordeaux.
- Bebewou, A. A. 2011. Modes et pratiques funéraires des Ouatchi du Togo, du XVIII^e siècle à nos jours. Mémoire de maîtrise en histoire, université de Lomé.
- Belcastro, M. G. et J. Ortalli (eds), 2010. *Sepoltura anomala. Indagini archeologiche e antropologiche dall'epoca classica al Medioevo in Emilia Romagna*. Borgo S. Lorenzo : Edizioni All'Insegna del Giglio (Quaderni di Archeologia dell'Emilia Romagna 28).
- Bérard, R.-M. 2016. De la relégation à la nécropole : appréhender et qualifier les espaces funéraires dans le monde grec antique, in A. Bourrouilh, P.-M. Paris et N. Haidar Vela (eds.) *Appréhension et qualification des espaces au sein du site archéologique* : 161-176. Paris : Éditions de la Sorbonne.
- Betsinger, T. K. et A. B. Scott 2014. Governing from the Grave: Vampire Burials and Social Order in Post-medieval Poland. *Cambridge Archaeological Journal* 24(3) : 467-476.
- Betsinger, T. K. et A. B. Scott 2020. Does Health Define Deviancy? Non-Normative Burials in Post-Medieval Poland, in T. K. Betsinger, A. B. Scott et A. Tsaliki (eds) *The Odd, the Unusual, and the Strange. Bioarchaeological Explorations of Atypical Burials* : 276-291. Gainesville : University of Florida Press.
- Betsinger, T. K., Scott, A. B. et A. Tsaliki (eds) 2020. *The Odd, the Unusual, and the Strange. Bioarchaeological Explorations of Atypical Burials*. Gainesville : University of Florida Press.
- Bloch, M. et J. Parry 1982. *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Bodiou, L., Mehl, V. et M. Soria (eds) 2011. *Corps outragés, corps ravagés de l'Antiquité au Moyen Âge*. Turnhout : Brepols.
- Boulestin, B. 2012. Champ de la discipline : concepts et mise en œuvre, in L. Bonnabel (ed.) *Archéologie de la mort en France* : 24-39. Paris : La Découverte.
- Boulestin, B. 2016. Norme funéraire : illusions et vérités, in M. Lauwers et A. Zemour (eds), *Qu'est-ce qu'une sépulture ? Humanités et systèmes funéraires de la Préhistoire à nos jours* : 363-377. Antibes : Éditions APDCA.
- Boulestin, B. 2022. A Tale of two worlds: Terminologies in archaeoethanatology, in C. J. Knüsel et E. M. J. Schotsmans (eds) *The Routledge Handbook of Archaeoethanatology. Bioarchaeology of Mortuary Behaviour* : 42-54. Abingdon : Routledge.
- Boulestin, B. et L. Baray 2010. Problématique des dépôts humains dans les structures d'habitat désaffectées : introduction à la table ronde, in L. Baray et B. Boulestin (eds) *Morts anormaux et sépultures bizarres. Les dépôts humains en fosses circulaires et en silos du Néolithique à l'âge du Fer* : 13-27. Dijon : Éditions universitaires de Dijon.
- Boulestin, B. et H. Duday 2005. Ethnologie et archéologie de la mort : de l'illusion des références à l'emploi d'un vocabulaire, in C. Mordant et G. Depierre (eds) *Les pratiques funéraires à l'âge du Bronze en France* : 17-35. Paris et Sens : Éditions du CTHS et Société archéologique de Sens.
- Bradbury, M. 1996. Representations of 'Good' and 'Bad' Death among Deathworkers and the Bereaved, in G. Howarth et P. C. Jupp (eds) *Contemporary Issues in the Sociology of Death, Dying and Disposal* : 84-95. London : Palgrave Macmillan.
- Bregeault, J. 1879. Procès contre les cadavres dans l'ancien droit. *Nouvelle revue historique de droit français et étranger* 3^e année : 619-644.
- Cabrera Castro, R. 1993. Human Sacrifice at the Temple of the Feathered Serpent, in K. Berrin et E. Pasztory (eds) *Teotihuacan. Art from the City of the Gods* : 101-107. New York et Sans Francisco : Thames and Hudson et The Fine Arts Museums of San Francisco.
- Cain, C. L. et S. McCleskey 2019. Expanded definitions of the 'good death'? Race, ethnicity and medical aid in dying. *Sociology of Health & Illness* 41(6) : 1175-1191.
- Clastres, P. 1972. *Chronique des Indiens Guayaki*. Paris : Plon (Terre humaine Poche).
- Coles B. et J. Coles 1989. *People of the Wetlands. Bogs, Bodies and Lake-Dwellers*. London : Guild Publishing.
- Counts, D. A. et D. Counts 2004. The good, the bad, and the unresolved death in Kaliai. *Social Science & Medicine* 58 : 887-897.
- Danjou, H. 1935. Visite aux carrés maudits. *Détective* 367 : 7.
- Delattre, V., Auxiette, G. et E. Pinard 2018. *Quand le défunt échappe à la nécropole. Pratiques rituelles et comportements déviants du Second âge du Fer dans le Bassin parisien*. Dijon : Éditions universitaires de Dijon (suppl. à la *Revue archéologique de l'Est* n° 46).
- DelVecchio Good, M. J., Gadmer, N. M., Ruopp, P., Lakoma, M., Sullivan, A. M., Redinbaugh, E., Arnold, R. M. et S. D. Block 2004. Narrative nuances on good and bad deaths: internists' tales from high-technology work places. *Social Science & Medicine* 58(5) : 939-953.

- Dierkens, A. 1996. La Mort, les funérailles et la tombe du roi Pépin le Bref (768). *Médiévales* 31 [La mort des grands. Hommage à Jean Devisse] : 37-51.
- Djilla, F. et M. Djilla 2006. *La mort et les rites funéraires en milieu Jo, peuple « samogho » du Mali et du Burkina Faso*. Sikasso : Société internationale de linguistique.
- Dousset, L. 2014. La mort chez les Ngaatjatjarra (Australie), in M. Godelier (ed.) *La mort et ses au-delà* : 387-410. Paris : CNRS.
- Duday, H. 2005. L'archéothanatologie ou l'archéologie de la mort, in O. Dutour, J.-J. Hublin et B. Vandermeersch (eds) *Objets et méthodes en paléanthropologie* : 153-207. Paris : CTHS.
- Formoso, B. 1998. Bad Death and Malevolent Spirits among the Tai Peoples. *Anthropos* 93(1/3) : 3-17.
- Gardela, L. 2014. Death in the Margin. The Landscape Context of Viking-Age 'Deviant Burials', in W. Bedynsky et I. Povedák (eds) *Landscape as a factor in creating identity* : 63-76. Warsaw : "Dance House" Society.
- Gardela, L. 2015a. Vampire Burials in Medieval Poland. An Overview of Past Controversies and Recent Reevaluations. *Lund Archaeological Review* 21 : 107-126.
- Gardela, L. 2015b. Face Down: The Phenomenon of Prone Burial in Early Medieval Poland. *Analecta Archaeologica Ressoiviensia* 10 [Rituals in the Past] : 99-122.
- Gardela, L. 2020. Atypical Burials in Early Medieval Poland, in T. K. Betsinger, A. B. Scott et A. Tsaliki (eds) *The Odd, the Unusual, and the Strange. Bioarchaeological Explorations of Atypical Burials* : 246-275. Gainesville : University of Florida Press.
- Gardela, L. et K. Kąkowski 2013. Vampires, criminals or slaves? Reinterpreting 'deviant burials' in early medieval Poland. *World Archaeology* 45(5) : 780-796.
- Geest, S. van der 2004. Dying peacefully: considering good death and bad death in Kwahu-Tafo, Ghana. *Social Science & Medicine* 58 : 899-911.
- Gennep, A. van 1981 [1909]. *Les rites de passage*. Paris : A. et J. Picard.
- Gleize, B. 2016. Le don de corps à la science. Aspects juridiques. *Études sur la mort* 149 : 117-128.
- Glob, P. V. 1969. *The Bog People*. London : Faber and Faber.
- Godelier, M. 2014. *La mort et ses au-delà*. Paris : CNRS.
- Gonthier, N. 1998. *Le châtement du crime au Moyen Âge*. Rennes : Presses universitaires de Rennes.
- Goody, J. 1962. *Death, Property and the Ancestors. A Study of the Mortuary Customs of the Lodagaa of West Africa*. Londre : Tavistock Publications.
- Green, M. 2000. *Les Druides*. Paris : Éditions Errance.
- Gregoricka, L. A., Betsinger, T. K., Scott, A. B. et M. Polcyn 2014. Apotropaic Practices and the Undead: A Biogeochemical Assessment of Deviant Burials in Post-Medieval Poland. *PLoS ONE* 9(11): e113564. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0113564>.
- Helmis, A. 2007. La privation de sépulture dans l'antiquité grecque, in E. Cantarella (ed.) *Symposion 2005. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Salerno, 14.-18. September 2005)* : 259-268. Wien : Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Akten der Gesellschaft für griechische und hellenistische Rechtsgeschichte 19).
- Hertz, R. 1904-1905. Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort. *L'Année sociologique* 10^e année : 48-137.
- Hincker, V. 2021. Le tombeau, le mort et son corps. Une coïncidence topologique instituée et protégée en droit dans le monde romain. *Kentron* 36 : 251-278.
- Hintermeyer, P. 2004. Les critères du bien mourir. *Gérontologie et société* 27 : 73-97.
- Jobbé-Duval, É. 1923. Les morts malfaisants *Larvae, Lemures*, d'après le droit et les croyances populaires des Romains. *Revue historique de droit français et étranger* 4^e série (2^e année) : 344-384, 554-596.
- Kabakova, G. 2001. La circulation des morts en Poles'e. *Cahiers slaves* 3 [La mort et ses représentations (Monde slave et Europe du Nord)] : 133-145.
- Karadimas, D. 1999. L'impossible quête d'un *kalos thanatos* chez les Miraña d'Amazonie colombienne. *Journal de la société des américanistes* 85 : 387-398.
- Lauwers, M. 1997. *La Mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge*. Paris : Beauchesne.
- Lauwers, M. et A. Zémour (eds) 2016. *Qu'est-ce qu'une sépulture ? Humanités et systèmes funéraires de la Préhistoire à nos jours*. Antibes : Éditions APDCA.
- Leclerc, J. 1990. La notion de sépulture. *Bulletins et mémoires de la Société d'anthropologie de Paris* 2(34) : 13-18.
- Leclerc, J. et J. Tarrête 1988. Sépulture, in A. Leroi-Gourhan (ed.) *Dictionnaire de la Préhistoire* : 963-964. Paris : Presses universitaires de France.
- Lecouteux, C. 2001. Typologie de quelques morts malfaisants. *Cahiers slaves* 3 [La mort et ses représentations (Monde slave et Europe du Nord)] : 227-244.
- Mašková, P. 2015. Faux cimetières : les lieux d'inhumation des exclus dans les pays de la couronne de Bohême à l'époque moderne, in C. Treffort (ed.) *Le cimetière au village dans l'Europe médiévale et moderne* : 207-220. Toulouse : Presses universitaires du Midi.
- Milot, M. 2000. Religions et sociétés... après le désenchantement du monde. *Cahiers de recherche sociologique* 33 : 5-17.
- Mirazón Lahr, M., Rivera, F., Power, R. K., Mounier, A., Copsey, B. et al. 2016. Inter-Group Violence among Early Holocene Hunter-Gatherers of West Turkana, Kenya. *Nature* 529 : 394-398.
- Moilanen, U. 2018. Facing the Earth for Eternity? Prone Burials in Early Medieval and Medieval Finland (c. AD 900-1300). *Archaeological Review from Cambridge* 33(2) [The Others - Deviants, Outcasts and Outsiders in Archaeology] : 19-36.
- Mollier, C. 2001. De l'inconvénient d'être mortel pour les taoïstes de la Haute Pureté, in B. Bapandier (ed.)

- De la malemort en quelques pays d'Asie* : 79-105. Paris : Karthala.
- Müller-Schneeßel, N. (ed.) 2013. *„Irreguläre“ Bestattungen in der Urgeschichte: Norm, Ritual, Strafe ...?* Bonn : Dr. Rudolf Habelt GmbH.
- Murphy, E. M. (ed.) 2008. *Deviant Burial in the Archaeological Record*. Oxford : Oxbow Books (Studies in funerary archaeology 2).
- O'Connor, S. J. 2016. *The Social Construction of Good and Bad Deaths in Hospice Settings*. Canterbury : Canterbury Christ Church University.
- Pauwels, S. 2001. Larmes des malmorts et sang des guerriers. Éléments de la fertilité à Hursu (archipel de Tanimbar, Indonésie orientale), in B. Baptandier (ed.) *De la malemort en quelques pays d'Asie* : 23-48. Paris : Karthala.
- Reynolds, A. 2009. *Anglo-Saxon Deviant Burial Customs*. Oxford : Oxford University Press.
- Robin Azevedo, V. 2007. La malemort dans les Andes sud péruviennes : entre récits de revenants et deuil suspendu. *Bulletin of Death and Life Studies* 3 : 133-148.
- Robin Azevedo, V. 2011. Malemort et récits d'âmes en peine dans les Andes péruviennes, in C. Heymann et M. Suárez (eds) *Pérégrinations d'un intellectuel latino-américain : Hommage à Rodolfo de Roux* : 169-177. Toulouse : Presses universitaires du Midi.
- Rodet-Belarbi, I. et I. Séguéy 2013. Des humains traités comme des chiens. La « non sépulture ». Périodes historiques, France. *Techniques & Culture* 60 : 60-73.
- Rodet-Belarbi, I. et I. Séguéy 2016. Qu'est-ce qu'une non-sépulture en périodes historiques (Antiquité, Moyen Âge, Époque moderne) ?, in M. Lauwers et A. Zémour (eds), *Qu'est-ce qu'une sépulture ? Humanités et systèmes funéraires de la Préhistoire à nos jours* : 211-224. Antibes : Éditions APDCA.
- Rostain, S. 2014. La mort amérindienne en Amazonie, in B. Grunberg (ed.) *Les Indiens des Petites Antilles. Des premiers peuplements aux débuts de la colonisation européenne* : 221-254. Paris : L'Harmattan (Cahiers d'histoire de l'Amérique coloniale 5).
- Sanden, W. van der 1996. *Through Nature to Eternity. The bog bodies of northwest Europe*. Amsterdam : Batavian Lion International.
- Schlemmer, G. 2011. La politique des morts. Ancêtres, mauvais morts et modalités d'actions chez les Kulung Rai, une population de l'Himalaya, in A. Bouchy et M. Ikezawa (eds) *La mort collective et le politique. Constructions mémorielles et ritualisations* : 295-303. Tokyo : Institut des Sciences humaines et sociales de l'université de Tokyo.
- Spronk, K. 2004. Good death and bad death in ancient Israel according to biblical lore. *Social Science & Medicine* 58 : 987-995.
- Straus, S. 1978. The Meaning of Death in Northern Cheyenne Culture. *Plains Anthropologist* 23(79) : 1-6.
- Struve, K. W. 1967. Die Moorleiche von Dätgen. Ein Diskussionsbeitrag zur Strafpferthese. *Offa* 24 : 33-76.
- Sugiyama, S. 2005. *Human Sacrifice, Militarism, and Rulership. Materialization of State Ideology at the Feathered Serpent Pyramid, Teotihuacan*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Sugiyama, S. et L. López Luján 2007. Dedicatory burial/offering complexes at the Moon Pyramid, Teotihuacan. A preliminary report of 1998-2004 explorations. *Ancient Mesoamerica* 18 : 127-146.
- Tajfel, H. et Turner, J. C. 1979. An integrative theory of intergroup conflict, in S. Worchel et W. Austin (eds), *The social psychology of intergroup relations* : 33-48. Monterey : Brooks/Cole.
- Tarabout, G. 2001. Ancêtres et revenants. La construction sociale de la malemort en Inde, in B. Baptandier (ed.) *De la malemort en quelques pays d'Asie* : 165-199. Paris : Karthala.
- Taylor, A.-C. 1997. L'oubli des morts et la mémoire des meurtres. Expériences de l'histoire chez les Jivaro. *Terrain* 29 : 16-27.
- Testart, A. 2001. *L'Esclave, la dette et le pouvoir*. Paris : Éditions Errance.
- Testart, A. 2004a. *Les morts d'accompagnement. La servitude volontaire I*. Paris : Éditions Errance.
- Testart, A. 2004b. *L'origine de l'État. La servitude volontaire II*. Paris : Éditions Errance.
- Thomas, L.-V. 1975. *Anthropologie de la mort*. Paris : Payot.
- Thomas, L.-V. 1980. *Le cadavre. De la biologie à l'anthropologie*. Bruxelles : Éditions Complexe.
- Treffort, C. 1996. *L'Église carolingienne et la mort*. Lyon : Presses universitaires de Lyon.
- Vanzetti, A., Vidale, M., Gallinaro, M., Frayer, D. W. et L. Bondioli 2010. The iceman as a burial. *Antiquity* 84 : 681-692.
- Vernant, J.-P. 1982. La belle mort et le cadavre outragé, in G. Gnoli et J.-P. Vernant (eds) *La Mort, les morts dans les sociétés anciennes* : 45-76. Cambridge et Paris : Cambridge University Press et Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Villes, A. 1987. Une hypothèse : les sépultures de relégation dans les fosses d'habitat protohistorique en France septentrionale, in H. Duday et C. Masset (eds) *Anthropologie physique et archéologie. Méthodes d'étude des sépultures* : 167-174. Paris : Éditions du CNRS.
- Vinogradova, L. N. 1999. Notions of « good » and « bad » death in the system of Slavic beliefs. *Etnolog* 9(1) : 45-49.
- Vivas, M. 2010. *Christiana sepultura priventur*. Privation de sépulture, distinction spatiale et inhumations atypiques à la lumière des pratiques funéraires (X^e-XIV^e siècles), in I. Cartron, D. Castex, P. Georges, M. Vivas et M. Charageat (eds) *De corps en corps. Traitement et devenir du cadavre* : 193-214. Bordeaux : Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine.
- Vivas, M. 2012. La privation de sépulture au Moyen Âge : l'exemple de la Province ecclésiastique de Bordeaux

- (X^e-début du XIV^e siècles). Thèse de doctorat en histoire et archéologie du Moyen Âge, Université de Poitiers.
- Vivas, M. 2015. *Prope aut juxta cimiterium* : un espace d'inhumation pour les « mauvais morts » (XI^e-XV^e siècle), in C. Treffort (ed.) *Le cimetière au village dans l'Europe médiévale et moderne* : 193-206. Toulouse : Presses universitaires du Midi.
- Viveiros de Castro, E. 1992. *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago : The University of Chicago Press.
- Weiss-Krejci, E. 2013. The unburied dead, in S. Tarlow et L. Nilsson Stutz (eds) *The Oxford Handbook of the Archaeology of Death and Burial* : 281-301. Oxford : Oxford University Press.
- Winzeler, R. L. 2011. *The Peoples of Southeast Asia Today. Ethnography, Ethnology, and Change in a Complex Region*. Rowman : Altamira Press.
- Woodburn, J. 1982. Social dimensions of death in four African hunting and gathering societies, in M. Bloch et J. Parry (eds) *Death and the regeneration of life* : 187-210. Cambridge : Cambridge University Press.
- Zemour, A. 2016. De l'anthropologie de terrain à l'archéologie de la mort : histoire, concepts et développements, in M. Lauwers et A. Zemour (eds), *Qu'est-ce qu'une sépulture ? Humanités et systèmes funéraires de la Préhistoire à nos jours* : 23-34. Antibes : Éditions APDCA.
- Zhang, N. 2008. Corps et peine capitale dans la Chine impériale. Les dimensions judiciaires et rituelles sous les Ming. *T'oung Pao* 94 : 246-305.

Identifier des morts sans funérailles en contexte archéologique : des cas datés du Néolithique¹

Aurore Schmitt

Pendant très longtemps, et c'est (malheureusement) encore le cas aujourd'hui, dans les contextes archéologiques, la majorité des structures contenant des restes humains étaient qualifiées de sépultures dès la phase de terrain. Si une telle démarche n'est peut-être pas dommageable pour les contextes médiévaux ou modernes, elle devient plus problématique pour les périodes plus anciennes.¹

Ainsi, les dénominations « archéologie funéraire » et « anthropologie funéraire » ont été progressivement remplacées depuis une quinzaine d'années par celle d'archéothanatologie, notamment parce que les deux premiers labels n'englobaient pas les traitements des défunts qui ne relèvent pas de funérailles (Boulestin et Duday 2005). Parallèlement, le terme sépulture a lui aussi été sujet à discussion (Baray et Boulestin 2010). La définition princeps proposée par Leclerc et Tarrête (1988) dans le Dictionnaire de la Préhistoire qui réfère au « *Lieu où ont été déposés les restes d'un ou plusieurs défunts, et où il subsiste suffisamment d'indices pour que l'archéologue puisse déceler dans ce dépôt la volonté d'accomplir un geste funéraire* », a ensuite été précisée par Leclerc (1990) qui insiste sur le caractère intentionnel que doit présenter le dépôt étudié. Mais l'intentionnalité seule ne suffit pas à démontrer la nature funéraire d'un dépôt, puisque des dépôts de restes humains peuvent révéler une nature tout à fait intentionnelle sans être aucunement liés à des pratiques funéraires lorsqu'il s'agit de rejets de cadavre, de rebuts de cannibalisme guerrier, ou de déchets sacrificiels par exemple.

La définition la plus récente forgée par Bruno Boulestin formalise désormais le débat par la proposition suivante : « *une sépulture est un lieu où sont déposés les restes d'un ou de plusieurs défunts, le dépôt étant conçu comme définitif et intervenant dans le cadre d'une cérémonie dont la finalité est d'honorer au moins un des défunts au travers de sa dépouille* » (Boulestin 2012). Il est donc primordial pour l'archéologue de démontrer que le cadavre a été honoré. Dans le cas contraire, il y a tout lieu de supposer que le dépôt du corps n'est pas lié à une pratique funéraire. Cette démarche est facilitée par l'approche archéothanatologique. En effet, celle-ci est organisée en trois niveaux (Duday et Sellier 1990) : 1) la description et l'enregistrement des faits sur le terrain ;

2) la restitution du dispositif initial (son apparence au moment de sa constitution) et de l'action qui a conduit à l'assemblage ; 3) l'interprétation de ces actions, c'est-à-dire la restitution de la pensée ayant guidé le geste par une approche intégrative (Duday 1981).

Pour éviter toute forme de confusion, les termes utilisés pour décrire, analyser et interpréter les dépôts doivent être distincts, ce qui facilite la réflexion globale. On préfère donc le terme dépôt pour décrire un assemblage osseux quel qu'il soit, le terme sépulture faisant partie de la phase interprétative. Malgré tout, la démonstration de l'absence de traitement funéraire reste un exercice souvent ardu dont nous proposons d'illustrer la difficulté en focalisant notre propos sur des cas datant du Néolithique, documentés par des opérations archéologiques menées sur le territoire français. Ce sont en effet les réflexions menées depuis une dizaine d'années sur cette période (Baray et Boulestin 2010 ; Duday 2010) qui ont permis d'amorcer un tournant réflexif sur la problématique spécifique des morts ne bénéficiant pas de funérailles. Depuis lors, de nouvelles fouilles ainsi que des reprises d'études de fouilles anciennes contribuent à documenter et à mieux questionner ce phénomène.

Des cadavres décharnés : un cannibalisme funéraire ou une privation de funérailles ?

Le baume de Fontbrégoua à Salernes (Var) est un cas idéal pour discuter d'une part la façon dont l'observation des restes anthropologiques peut conduire à l'hypothèse de la consommation de la chair et d'autre part, la motivation qui a conduit à une telle pratique. Par ailleurs, même s'il n'a pas fait l'objet d'une monographie détaillée, il s'agit d'un site majeur, car l'hypothèse du cannibalisme était assez osée à l'époque de la publication des premiers résultats, contrairement à aujourd'hui.

Les informations dont nous disposons sont tirées de deux publications (Villa *et al.* 1985 ; Villa *et al.* 1986). La grotte est composée d'un porche, d'une salle principale et d'une salle inférieure (Figure 1) et a été utilisée principalement au Néolithique. Pour cette période, la grotte a livré plusieurs accumulations d'artefacts et d'ossements dans des cuvettes naturelles ou des fosses creusées par l'homme dont certaines auraient

¹ En France 6000-2000 av. J.-C.

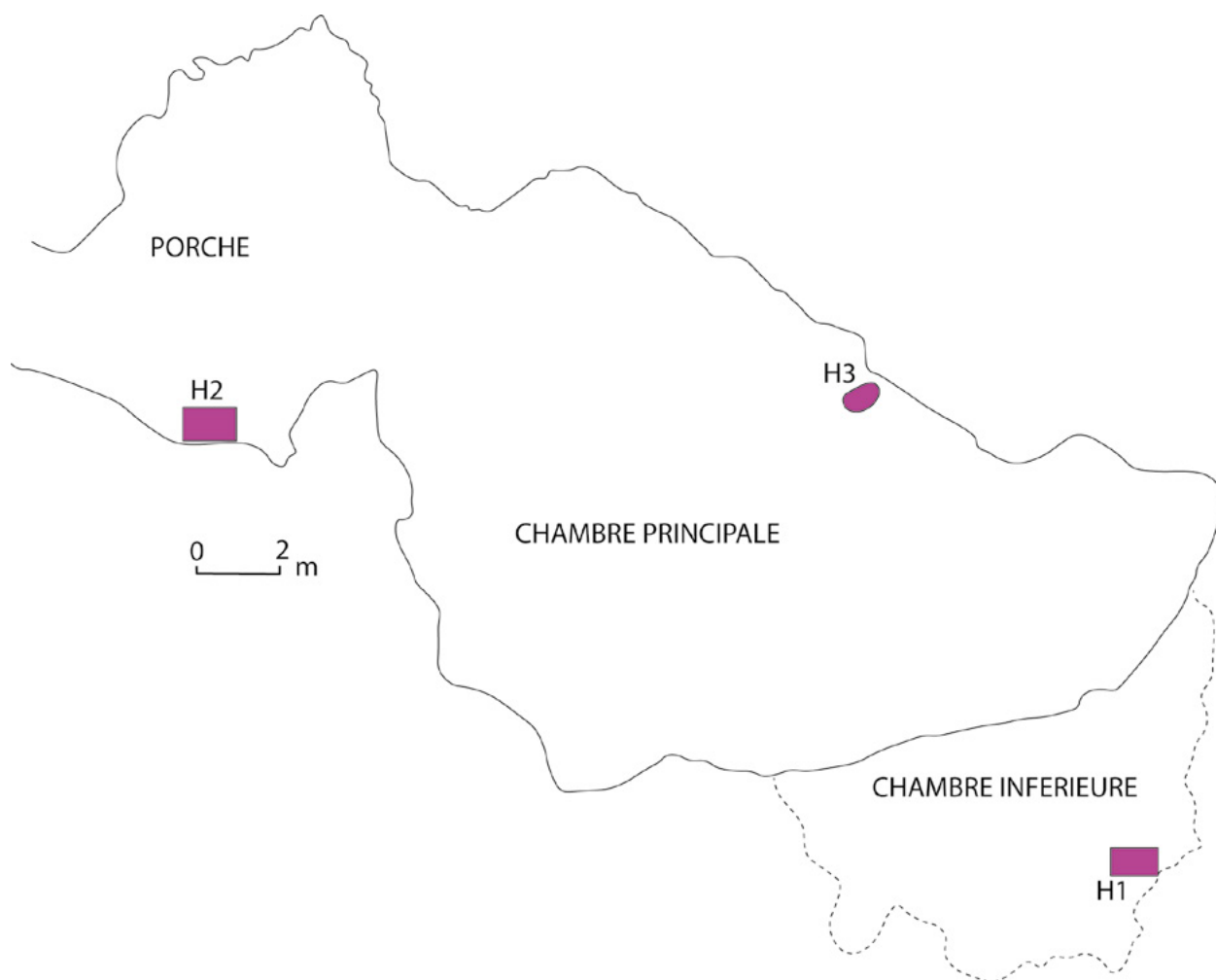


Figure 1. Localisation des structures H1, H2 et H3 de la grotte Fontbrégoua. DAO : Aurore Schmitt

été immédiatement comblées après leur utilisation. Dix d'entre elles contenaient des rejets évoquant des épisodes de boucherie d'animaux domestiques ou sauvages et trois autres étaient composées uniquement d'ossements humains, H1, H2, H3 (Figure 1). Seule H3 est intacte. Située dans la salle principale, elle mesure 0,80 m de long sur 0,40 m de large pour une profondeur conservée de 0,15 m. Elle a livré 134 fragments d'os postcrâniens appartenant à un minimum de six individus (trois adultes, deux enfants et un individu d'âge indéterminé). Des fragments de deux bracelets en calcaire et une petite hache polie également brisée se situaient au milieu des vestiges osseux. Deux datations sur ossements humains² situent ce dépôt entre 5190 et 4850 av. J.-C.

H1 et H2, probablement des cuvettes à l'origine, ont été malheureusement perturbées par des agents naturels. H1, dans la salle inférieure, présente une concentration d'ossements située le long de la paroi sud sur 8 m de

long et 2,5 m de large. L'assemblage osseux est composé principalement d'os du bloc craniofacial et de 34 éléments postcrâniens correspondant à au moins sept individus (trois adultes et quatre enfants). Les deux datations situent cet épisode entre 5200 et 4850 av. J.-C.³, dans le même horizon chronologique que H3.

Les ossements de H2, sous le porche, sont dispersés sur 1,7 m de long et 0,10 m de large. Les 20 fragments osseux correspondent à un individu adulte, mais il n'est pas certain, contrairement à H1, que la totalité des ossements qui composaient initialement cet ensemble, ait été retrouvée lors de la fouille. Selon les dates radiocarbone⁴ (5480 et 5080 av. J.-C.), cet amas d'ossements humains serait plus ancien que les deux précédents.

Quoi qu'il en soit, la majorité des ossements humains de H1, H2 et H3 présentaient les mêmes stigmates (stries

² GrA-38332 : 6110 +/- 35 ; GrA38329 : 6055 +/- 35 (Lebras-Goude *et al.* 2006)

³ GrA-38522 : 6115 +/- 35 ; GrA38335 : 6065 +/- 35 (Lebras-Goude *et al.* 2006)

⁴ GrA-38336 : 6390 +/- 40 ; GrA38334 : 6240 +/- 35 (Lebras-Goude *et al.* 2006)

et fractures) que ceux observés sur les assemblages de faune, et indiquent une décarnisation active liée à la consommation des chairs. En effet, la démonstration du cannibalisme se base sur un protocole issu des études archéo-zoologiques portant sur la boucherie animale (Boulestin 1999 ; White 1992). Elle se fait donc par analogie avec des schémas qui correspondent à un traitement lié la consommation, en observant les traces de découpe, de fracturation ainsi que les anomalies de représentation des différents os ou parties anatomiques. Cette démonstration doit également exclure que les modifications osseuses soient liées à un décharnement et/ou un démembrement résultant de pratiques funéraires. Elle est d'autant plus convaincante si elle inclut la comparaison du traitement des cadavres humains et animaux d'un même site, ce qui a été le cas pour Fontbrégoua. D'ailleurs, l'étude de Villa et ses collègues, pionnière en France, repose sur un protocole similaire à celui qui est utilisé de nos jours (Mussini et Boulestin 2010).

Pour en revenir au site, suite à la consommation des chairs, les ossements humains ont été, comme ceux des animaux, jetés dans des fosses peu profondes ou accumulés à proximité des parois sans qu'il n'y ait cependant eu de mélanges avec les restes de faune.

Concernant l'interprétation globale du gisement, les données archéologiques peuvent correspondre à plusieurs hypothèses. Il peut s'agir d'un site résidentiel saisonnier ou d'un espace de dépeçage ayant fonctionné sur plusieurs siècles, à certaines saisons, permettant de transporter uniquement la viande dans les habitats (Villa *et al.* 1986). Mais le fait que trois structures aient livré des restes humains ayant été consommés indique aussi qu'il s'agit d'un lieu où se sont déroulées des activités de cannibalisme. Il convient dès lors de s'interroger sur les motivations d'une telle pratique. Le cannibalisme institutionnalisé (en opposition avec celui dit circonstantial, en cas de famine par exemple) se divise en deux catégories, l'endocannibalisme et l'exocannibalisme. Le premier consiste à consommer une personne appartenant à son groupe et est un acte funéraire. Il constitue en soi, une partie des funérailles. *A contrario*, le second induit la consommation d'un étranger, le plus souvent un ennemi (Boulestin 2014). Le groupe auquel il appartient n'a pas accès à sa dépouille et ne peut donc pas lui offrir les traitements funéraires d'usage. Cet empêchement participe dans certains cas à la pratique guerrière.

Mais comment savoir, en contexte archéologique, si l'on a affaire à une pratique funéraire ou à un exocannibalisme ? La composition par âge des individus peut fournir une première piste. En effet, si la mortalité correspond à une mortalité naturelle, on s'oriente plutôt vers un cannibalisme funéraire. Cependant, une telle

démarche requiert qu'il y ait suffisamment d'individus pour qu'elle soit statistiquement viable, ce qui n'est pas le cas de Fontbrégoua. On peut néanmoins s'interroger sur la présence d'enfants dans H1 et H3, d'autant que H3 présente une accumulation d'ossements qui s'est produite en une seule fois. Il est peu probable que six individus du groupe soient décédés en même temps. Par ailleurs, il est curieux que ces restes humains se situent au sein d'un espace qui a reçu surtout des déchets d'animaux. Cette configuration est plus plausible pour les restes des ennemis que pour celui des membres du groupe.

Malheureusement, l'ethnographie ne nous renseigne pas sur le devenir des ossements des défunts dans les cas où leurs chairs sont consommées dans le cadre d'activités funéraires (Boulestin 2014). Il faudrait donc démontrer l'origine étrangère des victimes (*ibid.*). Cette démonstration repose sur l'analyse isotopique du strontium complétée par des analyses paléogénétiques. Ce type d'études est de plus en plus fréquent, mais nécessite néanmoins que les résultats soient comparés avec les caractéristiques des individus « autochtones ». En ce sens, le site de Fontbrégoua nécessiterait une réévaluation totale des données archéologiques à la lumière des connaissances acquises depuis plusieurs décennies ainsi qu'une analyse poussée de l'ensemble des restes humains (notamment biomoléculaire). Toutefois, ce site nous permet de montrer que si l'archéologie est tout à fait en mesure de restituer le traitement d'un cadavre, l'interprétation de ce traitement demeure, quant à elle, bien plus complexe.

Il en va de même pour le cas du site d'Escalles « Mont d'Hubert » situé dans le Pas de Calais, qui a livré les restes humains d'au moins 17 individus de tous les âges. Un certain nombre d'entre eux portent de nombreuses traces d'entailles, de stries de découpe et de fracturations intentionnelles. Ils ont été jetés dans un fossé d'enceinte en même temps que de nombreux restes de faune et d'objets variés (Praud *et al.* 2014). Ces assemblages dateraient du Néolithique moyen II, donc d'environ 4000 ans avant notre ère. Dans une étude préliminaire, les fouilleurs proposent deux hypothèses. Soit il s'agirait de sépultures induisant au préalable un décharnement actif pour accélérer la décomposition, soit d'un cannibalisme funéraire. Cependant la présence des restes humains mélangés à des déchets de faune pose question et oriente plutôt l'interprétation vers un exocannibalisme. Actuellement, Herxheim, qui se situe en Allemagne (Boulestin et Coupey 2015), est le seul site néolithique dont l'étude intégrative montre clairement qu'il s'agit d'un exocannibalisme. Les restes consommés de centaines d'individus ont été jetés dans ce cas, après consommation, dans des pseudo-fossés dont la fonction n'était pas défensive, mais qui délimitaient probablement l'espace d'un site

cérémoniel. Une centaine de vases en céramique était par ailleurs associée à ces ossements humains, dont les caractéristiques permettent d'évaluer la durée des différents épisodes de cannibalisme à moins d'un demi-siècle. Les individus ont donc été tués, privés de funérailles ainsi que de sépulture il y a 5000 ans avant notre ère, probablement en lien avec l'effondrement de la culture rubané, en outre accompagné de comportements violents observés sur d'autres sites tel que le « massacre » de Talheim (Wahl et Trautmann 2012), par exemple.

Des corps dans des fosses domestiques : sépulture ou rejet de cadavre ?

Les sépultures avérées

Au Néolithique moyen, entre 4800 et 3500 av. J.-C. dans le sud-est de la France, on observe une discrétion notoire du nombre de morts découverts en contexte archéologique (Schmitt et van Willigen 2020). Hormis

installés sur le côté (gauche en majorité) en position fléchie, associés ou non à des objets. Mais on observe également l'utilisation de fosses domestiques, de silos ou de puits qui sont détournés de leur fonction initiale pour y déposer des corps (Schmitt et Michel 2016 ; Schmitt *et al.* 2021). Toutefois, ces fonctions premières ne sont pas identifiées pour toutes les structures, elles ont donc été rassemblées sous le vocable « fosse de plan circulaire » (Jeunesse 2010). Dans ce type de fosse, les défunts se situent dans une des moitiés de la fosse, déposés sur le côté (gauche majoritairement), membres inférieurs fléchis, tournés vers le centre (Figure 2). Soit le corps est recouvert après son dépôt, soit la structure bénéficie d'un système de fermeture qui la clôt et laisse un espace vide autour du cadavre. Sur les sites où les fosses de plan circulaire et celles qui ont été creusées exclusivement à des fins funéraires existent, les orientations des corps sont les mêmes et les objets associés aux morts sont également similaires. Il semble donc que ces deux types de structures sont intégrés dans un même système funéraire sans qu'il



Figure 2. Position conventionnelle en fosse de plan circulaire, structure 35, site du Crès (Loison et Schmitt 2009, p. 300).

de rares sépultures collectives⁵ en cavité naturelle et des sépultures secondaires à crémation en fosse, les défunts sont surtout déposés dans des coffres en pierre ou dans des fosses spécifiquement creusées pour les funérailles, architecturées ou non. Les individus sont

ne soit possible de déterminer, pour l'instant, ce qui conditionne le choix de l'une ou de l'autre.

Privation de funérailles ?

Ces fosses de plan circulaire livrent également des individus qui n'y sont pas déposés avec soin. Ces

⁵ Rassemblement de morts au fur et à mesure de leur décès dans une sépulture unique.



Figure 3. Position non conventionnelle en fosse de plan circulaire, St 8, site des Martins. Photo : André d'Anna

inhumations sont le plus souvent individuelles, mais on note quelques cas de dépôts simultanés de plusieurs défunts. Les fosses peuvent également contenir plusieurs dépôts de corps séparés par du sédiment. Soit le corps était jeté du haut de la fosse (Figure 3), soit il était glissé par l'ouverture centrale et étroite dans le cas des silos (Figure 4). Les positions qui en résultent sont donc variées et qualifiées de « non conventionnelles » en opposition à la position la plus fréquente dans notre contexte, le corps fléchi sur le côté (Jeunesse 2010). Les individus sont principalement des enfants ou adolescents et ne sont pas associés à des objets. Certains d'entre eux sont installés dans des fosses qui ont servi de dépotoirs après leur abandon (Schmitt et van Willigen 2020). Ces configurations s'écartent des inhumations en fosse circulaire qui sont reconnues comme des sépultures. Ces dernières se caractérisent en effet par le soin apporté à la position des cadavres et la présence fréquente d'objet, les autres par l'absence d'agencement des corps ou d'objets associés aux défunts et par la présence éventuelle d'un remplissage de nature détritique dans la fosse.

Par conséquent, la nature funéraire de ces dépôts a été mise en doute il y a quelques années (Boulestin 2008 ; Guthertz *et al.* 2010) et fait actuellement l'objet d'un débat. Il pourrait s'agir de tombes dont les pratiques funéraires nous échappent (Tchérémissinoff 2016), à moins que ces défunts n'aient bénéficié ni de funérailles ni de sépulture (Schmitt et van Willigen 2020). À cet égard le site du Crès (Béziers, Hérault),

daté principalement entre 4400 et 4000 av. J.-C. est emblématique, car il recèle à lui seul toutes les configurations en fosse rencontrées au Néolithique moyen : des fosses à niche latérale architecturée, des fosses de forme ovale à la taille du défunt et des fosses de plan circulaire (Loison et Schmitt 2009). Les 33 fosses contenant au total 49 individus sont réparties au sein d'un habitat, mais les datations radiocarbones ne permettent pas de savoir quelles sont les structures qui ont fonctionné en même temps. Dans les fosses de plan circulaire, les pratiques mortuaires sont variées. Si certaines structures peuvent être considérées comme des sépultures, plus de la moitié des défunts (surtout des femmes et des enfants) sont en position non conventionnelle. Ces fosses peuvent contenir un seul individu ou bien des dépôts successifs séparés par du sédiment, chacun des dépôts ainsi étagés pouvant recevoir plusieurs individus déposés simultanément ou un seul. Initialement, toutes les structures ayant livré des restes humains ont été considérées comme des sépultures (Loison *et al.* 2003). Il a été envisagé par la suite que de nombreux cas puissent correspondre à des morts sans funérailles (Schmitt 2015), mais l'absence de la publication détaillée du site en limite les interprétations.

La difficulté vient du fait qu'il ne soit pas possible de définir clairement la pratique la plus fréquente pour cette période dans cette aire géographique. En effet, l'indigence des données mortuaires sur plus d'un millénaire invite à s'interroger sur la représentativité



Figure 4. Position d'un corps glissé par l'ouverture étroite d'un silo, site de Cadarache (Martin *et al.* 2018, p. 470).

des découvertes archéologiques. Il est fort possible que le(s) traitement(s) funéraire(s) en vigueur nous échappe(nt) complètement et que nous ayons seulement affaire à des cas à la marge (Schmitt *et al.* sous presse). Il convient dès lors de changer d'échelle. Ces inhumations en fosse de plan circulaire perdurent dans le sud-est de la France au Néolithique final, c'est-à-dire entre 3500 et 2000 avant notre ère. Or, à cette période, la pratique funéraire la plus fréquente est la sépulture collective en cavité naturelle, hypogée, tombes bâties (ex : dolmen) ou fosses. Ces tombes se dénombrent par milliers et contiennent plusieurs dizaines ou centaines de défunts. Il est donc possible d'envisager que les inhumations en fosses domestiques reçoivent les corps de ceux qui n'ont pas droit à la sépulture collective et donc au traitement funéraire qui est la règle (Schmitt *et al.* 2017). Ainsi, le site de la Cavallade à Montpellier a récemment livré une sépulture collective contenant plusieurs centaines d'individus et quelques inhumations en fosse de plan circulaire dans l'habitat (Tchérémissinoff *et al.* 2021) montrant que ces deux types de traitement mortuaire sont contemporains et qu'ils peuvent bel et bien participer au même système. Pour autant, cela ne nous éclaire pas encore sur la nature des dépôts en fosse de plan circulaire.

Il faut changer cette fois d'échelle non plus chronologique mais géographique. En effet, de nombreuses opérations

archéologiques, menées notamment dans la plaine du Rhin, ont aussi livré des inhumations en fosse domestique relevant à peu près du même horizon chronologique que celui du sud-est de la France, soit 4500-3500 avant notre ère. La différence réside dans le fait que l'effectif des fosses et des individus concernés est trois fois plus important, pour une aire géographique plus restreinte. Les configurations observées sont toutefois les mêmes : d'une part des inhumations considérées comme des sépultures (défunts installés sur le côté avec ou sans objet) et d'autre part des dépôts individuels ou composés de plusieurs défunts en position non conventionnelle sans mobilier (Lefranc *et al.* 2010). On observe également des cas d'inhumation simultanée de plusieurs individus qui seront traités dans la partie suivante.

Pour les inhumations individuelles, la première hypothèse qui a été envisagée est le rejet de corps traités comme des déchets, qui correspondrait à l'abandon de cadavre d'individus n'ayant pas le statut social permettant de bénéficier d'une sépulture. Mais il semble curieux que ces défunts soient inhumés dans le même type de fosses que celles utilisées pour ceux qui ont droit à un traitement funéraire (Lefranc et Chenal 2020). Dès lors une seconde possibilité a été envisagée. Il s'agirait d'une pratique ritualisée impliquant la mise à mort d'un ou plusieurs individus en dehors d'un

événement funéraire (Lefranc *et al.* 2018). Des sacrifices humains semblables sont documentés par des données ethnographiques notamment dans les sociétés agraires qui pratiquent l'accompagnement funéraire qui sera évoqué plus loin (Lefranc et Chenal 2020). Dans la mesure où les fosses de plan circulaire semblent être des lieux de rituels funéraires, y enfouir les dépouilles d'individus sacrifiés au cours de rituels, serait cohérent. Des analyses paléo-génétiques menées sur les individus du site de Gougenheim ont montré que les défunts en position conventionnelle bénéficiant d'un traitement funéraire, et ceux en position non conventionnelle n'en bénéficiant pas, portent des marqueurs génétiques différents au niveau de l'ADN mitochondrial (Beau *et al.* 2017). Ces analyses sont prometteuses, mais doivent être complétées par l'intégration des données du chromosome Y⁶. Quoi qu'il en soit, ces individus sont exclus des échanges matrimoniaux et plusieurs d'entre eux portent des traces de décharnement et de démembrement, ce qui témoigne d'actes de violence à leur égard (Lefranc *et al.* 2018). Il pourrait s'agir d'étrangers tenus captifs après des razzias, et mis à mort lors de sacrifices. Le site de Bergheim est également éloquent à cet égard. Après le dépôt sur le fond de la fosse de sept bras gauches amputés sur des individus fraîchement décédés ou mutilés de leur vivant, neuf individus ont été empilés les uns sur les autres en un seul épisode. L'un d'eux porte des traces de violence. L'interprétation publiée, à ce jour, est celle d'un dépôt guerrier composé d'une part de trophées et d'autre part de victimes tuées lors d'un épisode de violence entre groupes (Chenal *et al.* 2015).

Les nombreuses données accumulées pour cette région permettent de proposer des scénarios convaincants que les recherches futures permettront d'étayer, de nuancer ou d'infirmer. Quoi qu'il en soit, si les motivations qui sous-tendent le dépôt d'individus sans le moindre soin sont multiples, on peut toutefois retenir que les individus inhumés en position non conventionnelle n'ont vraisemblablement pas eu droit ni à des funérailles ni à une sépulture.

Initialement considéré comme une diffusion progressive à partir du sud de la France (Jeunesse 2010), le phénomène de dépôts humains en fosse de plan circulaire a peut-être évolué indépendamment dans le Midi et en Europe centrale (Lefranc *et al.* 2019). En tout cas, les dates les plus anciennes sont similaires dans les deux régions (Lefranc *et al.* 2019 ; Schmitt *et al.* 2021). Il est donc prudent de ne pas transposer trop hâtivement ce qui est observé dans la Plaine du Rhin au sud-est de la France. Cependant, hormis les témoignages de violence, les analogies sont nombreuses. Il est, par conséquent, envisageable que ce système mortuaire

produisant le même type de vestiges intègre des idéologies communes. Ainsi, les individus inhumés en fosse circulaire en position non conventionnelle dans le sud-est de la France n'ont peut-être pas non plus bénéficié de funérailles (Schmitt 2015, 2017).

Revenons à présent sur l'hypothèse qu'il soit peu probable que les fosses de plan circulaire aient été utilisées d'un côté pour des rituels funéraires et de l'autre pour de simples rejets de cadavre (Lefranc et Chenal 2020). Dans le sud-est de la France, les publications détaillées des sites phares tardent à paraître. Or, il est nécessaire de se pencher sur la nature des remplissages et sur les fosses de plan circulaire de forme et de taille diverses. Si le rassemblement sous un vocable commun était à l'origine nécessaire pour amorcer des réflexions sur ce phénomène culturel, il serait maintenant souhaitable de mieux définir les différents types de fosse et d'observer les associations éventuelles avec la position des défunts, la présence de dépotoirs et surtout la nature de ceux-ci. Cet effort de caractérisation représente un travail de longue haleine, mais c'est sans doute le prix à payer pour mieux comprendre ces contextes.

Par ailleurs, pour définir des pratiques non funéraires au sein d'une culture ou d'un même horizon géographique et chronologique, il est crucial de définir en amont les pratiques funéraires en vigueur ce qui n'est pas toujours possible dans notre cas. Il est donc recommandé de changer d'échelle lorsque la démonstration et/ou l'interprétation est dans une impasse.

Des corps inhumés simultanément

Aspect théorique

Bien que ces configurations participent aux hypothèses émises dans la section précédente, nous avons choisi de les traiter à part pour gagner en clarté. Dans le jargon archéothanatologique, un dépôt multiple est composé d'individus qui ont été inhumés simultanément, en opposition à un dépôt collectif qui rassemble des individus inhumés successivement (Leclerc et Tarrête 1988). Il est important de souligner que ce dépôt a lieu dans un espace commun et non subdivisé, et qu'il doit être interprété en intégrant dans la réflexion l'ensemble funéraire auquel il appartient (Boulestin 2008). C'est l'une des raisons pour laquelle un dépôt multiple est plus facile à appréhender aux périodes récentes, d'autant plus que le nombre d'individus inhumés est souvent conséquent et qu'une documentation historique est disponible (par exemple dans les cas d'épidémie de peste ou de sépultures militaires). Pour la période Néolithique, la compréhension des dépôts multiples est plus complexe et a fait l'objet de discussions qui ne portaient pas seulement sur les dépôts en fosse de plan circulaire (Boulestin 2008 ; Chambon et Leclerc

⁶ L'ADN mitochondrial fournit des informations sur la lignée maternelle, le chromosome Y sur la lignée paternelle.

2007). Ce qui en est ressorti est que ces configurations ne sont pas banales, même si elles sont nombreuses à cette période en comparaison avec le nombre de sépultures individuelles. Si l'on considère les cas où le rassemblement dans une sépulture unique est lié à des décès concomitants⁷, les individus ont un lien dans la mort : que les décès aient la même cause (épidémies, famine, etc.) ou que l'un des décès soit la cause des autres. Cette dernière configuration correspond en particulier aux sépultures à mort d'accompagnement (Boulestin 2008). Mais comment différencier ces deux catégories en contexte archéologique ? Identifier la cause du décès par la microbiologie pour déterminer des agents pathogènes, ou les traces observées sur le squelette humain, notamment des traces de violence, représente une piste, mais les morts violentes ne sont pas toujours identifiables de cette manière. C'est alors l'observation d'une asymétrie entre les défunts, indiquant une hiérarchie entre les morts (Testart 2004), qui est le meilleur indicateur des morts d'accompagnement. Toutefois, l'absence d'asymétrie ne permet pas, à elle seule, d'exclure cette configuration. De la même manière, la gestion des crises de mortalité conduit aussi à des dispositions asymétriques en matière funéraire (Boulestin 2008). C'est donc l'ensemble des données archéologiques qui doit permettre de s'orienter vers l'une ou l'autre hypothèse.

Des sépultures à morts d'accompagnement dans les fosses de plan circulaire ?

Pour en revenir à l'aire funéraire des fosses circulaires, les dépôts multiples font partie intégrante de ce système mortuaire. Le cas le plus emblématique et le plus anciennement documenté est celui de la structure SPM 69 (Figure 5) du site Les Moulins à Saint-Paul-Trois-Châteaux (Beeching et Crubézy 1998). Il date de l'horizon 3950-3700 av. J.-C. L'individu 1, au nord, est en position fléchie sur le côté gauche et associé à un vase entier posé à côté de sa tête, à l'ouest. Ce corps était sans doute recouvert d'une enveloppe en matière périssable. L'individu 2, à l'ouest du premier, repose sur le dos, les jambes repliées sous les cuisses, les bras le long du corps. Le troisième sujet, en partie sur l'individu 2, est sur le ventre. Cette opposition de position entre l'individu 1 qui est en position centrale par rapport aux deux autres défunts qui lui sont subordonnés avait déjà alerté Beeching (1991) sans qu'il n'utilise, à l'époque, le terme de mort d'accompagnement. L'intuition du chercheur a été formalisée quelques années plus tard par Testart (2004). L'asymétrie dans la tombe pourrait être le témoignage de cette pratique funéraire. D'après les données ethnographiques disponibles pour des cas semblables, il pourrait alors s'agir d'une personne que

l'on met à mort ou qui se donne la mort à l'occasion du décès d'un individu jouant un rôle social important dans une communauté donnée. Le lien de dépendance qui existait entre les vivants (serviteurs royaux, esclaves, amis, compagnons) se poursuivrait ainsi dans la mort. Dans ce cas, le personnage central bénéficie bien d'une sépulture mais si les accompagnants font partie des funérailles, ils n'en ont pas à proprement parler.

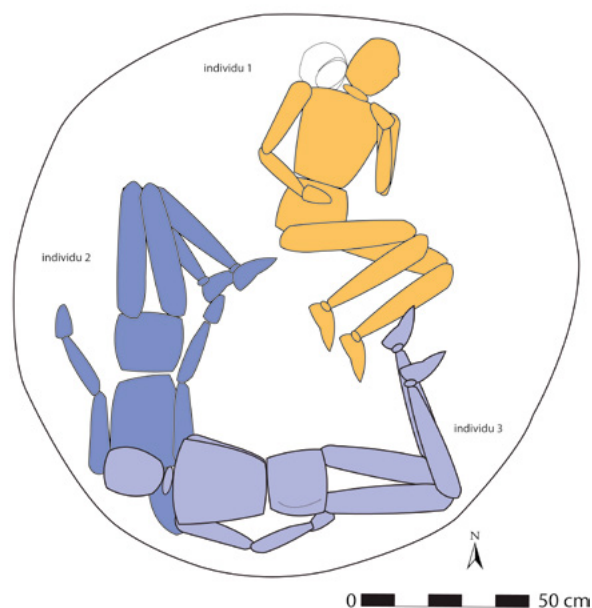


Figure 5. Schéma de la position des trois individus inhumés dans la structure 69 du site des Moulins à Saint-Paul-Trois-Châteaux. DAO : Aurore Schmitt

Cette grille de lecture s'appliquerait alors sans difficulté aux quelques dépôts asymétriques recensés dans la Plaine du Rhin (Lefranc et Chenal 2020), que nous avons évoqués dans la section précédente.

Dans le sud-est de la France, ces cas asymétriques sont surtout observés dans la Drôme à partir de 4000 avant notre ère. Quelques cas sont maintenant documentés pour la deuxième moitié du V^e millénaire mais ils ne sont pas encore publiés (Zac de la Burlière, Trets ; Hasler 2015). Il se pourrait également que sur le site du Crès (Béziers Hérault), mentionné antérieurement, certaines fosses correspondent à un accompagnement périphérique (Boulestin 2008), c'est-à-dire que les accompagnants ne partagent pas le lieu de sépulture du mort et que l'asymétrie doit s'étudier à une autre échelle. Cet agencement pourrait alors expliquer une partie des dépôts multiples rassemblant plusieurs individus en position non conventionnelle, qui se situent à proximité de structures dans lesquelles un individu est en position conventionnelle.

Par ailleurs, la pratique des morts d'accompagnement est complexe et peut s'ordonner en plusieurs catégories

⁷ Ce n'est pas toujours le cas mais nous ne développerons pas cet aspect ici, se référer à Boulestin 2008 et 2018.

(Boulestin 2018) : d'une part les accompagnements hiérarchiques (manifestation d'un pouvoir direct sur des individus) et d'autre part les accompagnements non hiérarchiques. La première catégorie peut être divisée en deux sous-catégories : celle qui renvoie au maintien dans la mort d'un rapport social existant du vivant des individus, et celle des captifs exécutés au moment des funérailles (Testart 2004). Les deux catégories peuvent conduire à l'asymétrie des pratiques si les accompagnants sont présents dans la sépulture du mort principal. Les accompagnements non hiérarchiques les plus fréquents⁸ sont les enfants tués à la mort d'un parent (Boulestin 2018), pour autant que l'on considère que dans ces cas, les enfants ne sont pas assujettis au pouvoir de leur parent.

Cette pratique des morts d'accompagnement pour autant qu'elle soit mise en évidence par une asymétrie au sein d'une même fosse ou de deux fosses proches topographiquement peut donc correspondre à une partie des dépôts multiples en fosse de plan circulaire, mais il convient d'être circonspect, même en présence d'un tel indice, et d'exclure auparavant toute autre possibilité de rassemblement avec asymétrie en tenant compte de l'ensemble des données archéologiques mais aussi du contexte général pour une période et un cadre géographique donnés.

Des corps honorés ou sacrifiés ?

Le site de Châtelliers du Vieil-Auzay se situe en Vendée (Birocheau *et al.* 1999). Il a livré un tertre renfermant trois chambres parentées de pierres datées entre 3400 et 3000 avant notre ère. Chaque chambre a livré deux sujets. La structure⁹ 1 contenait un grand adolescent et un jeune adulte, déposés sur le côté droit, mains en avant du visage et membres inférieurs fléchis. Ils sont positionnés en miroir en contact par les genoux, les jambes et les pieds. Un vase a été déposé près du bloc craniofacial de chacun des individus. La deuxième structure a reçu les dépouilles deux hommes déposés sur le côté gauche, membres supérieurs et inférieurs fléchis. Ils ont été installés l'un derrière l'autre (figure 6). Comme dans la structure précédente, un vase a été déposé à proximité des têtes et il s'agit de deux dépôts primaires installés simultanément.

La dernière structure contenait deux hommes installés tête-bêche, partie supérieure du corps reposant sur le dos, membres inférieurs légèrement fléchis. Un vase a été déposé au nord du bloc craniofacial de l'un des individus. Celui-ci était également accompagné d'un assemblage lithique au niveau de ses pieds.

⁸ D'autres types existent mais concernent uniquement les chasseurs cueilleurs.

⁹ Dans la publication, le terme tombe est utilisé pour les trois structures mais étant donné que la nature sépulcrale est discutable, c'est à dessein que nous avons préféré le vocable structure.

L'analyse taphonomique montre qu'il s'agit de six dépôts primaires et que les individus ont été inhumés simultanément dans chaque chambre. L'ensemble des données archéologiques permet d'avancer l'hypothèse que les trois dépôts simultanés ont été très proches dans le temps. Par ailleurs, tous les individus présentent des impacts multiples sur la boîte crânienne, réalisés à l'aide d'un instrument contondant, avec des localisations qui se répètent d'un individu à l'autre. Deux d'entre eux ont reçu une flèche tranchante au niveau de la colonne vertébrale (Duday 2010).

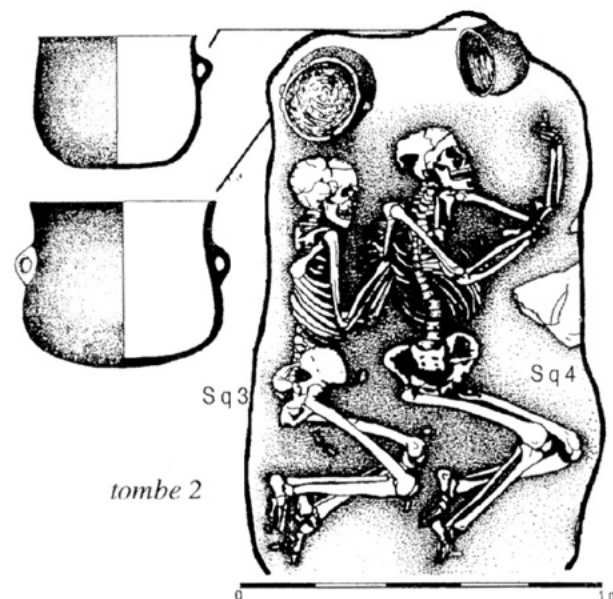


Figure 6. Structure 2 des Châtelliers du Vieil-Auzay (Birocheau *et al.* 1999, p. 380).

Deux hypothèses opposées ont été proposées dans la publication princeps (Birocheau *et al.* 1999) et ont été reprises par Henri Duday (2010) pour illustrer les limites de la lecture archéo-anthropologique. Les mises en scène des corps, l'effort consenti pour l'aménagement des fosses et leur recouvrement ainsi que la présence d'objets suggèrent, de prime abord, qu'il s'agit de sépultures. Après la mise à mort des individus, les corps auraient été récupérés par leur communauté pour recevoir un véritable traitement funéraire, dans un monument témoignant de leur importance. Mais les auteurs suggèrent également qu'il pourrait s'agir de victimes d'un sacrifice qui n'auraient donc pas reçu de funérailles. Cette hypothèse n'est pas celle qui est retenue aujourd'hui (Testart 2004 : 181).

Quoi qu'il en soit, ce type de cas ambigu au premier abord n'est certainement aussi rare qu'on pourrait le penser et ce sont bien ceux-là qui donneront le plus de fil à retordre aux archéologues qui ne peuvent se passer d'autres types de sources pour avancer des interprétations plausibles (Schmitt 2022).

Conclusion

L'archéologue restitue des gestes, les actions qui ont produit les assemblages qu'il a exhumés et enregistrés. L'étape suivante consiste à interpréter les idées qui ont motivé ces actions. Ces deux étapes sont bien distinctes. Mais si le geste est souvent restituable en archéologie, son sens l'est beaucoup plus difficilement. Cette étape interprétative doit prendre en considération l'ensemble du contexte et d'appréhender les événements à plusieurs échelles, celle du dépôt lui-même, du site, de la région, etc. Par ailleurs, les avancées sur la caractérisation biologique des défunts à partir de l'étude des restes humains, qu'elles se fondent sur des données macroscopiques, microscopiques ou moléculaires, représentent désormais un atout précieux pour progresser dans cette voie. D'un point de vue théorique, l'intérêt d'un vocabulaire différent au stade descriptif et interprétatif, s'avère primordial. Outre le fait que le choix de répertorier un dépôt contenant des restes humains sous le vocable de tombe ou de sépulture, oriente *a priori* l'interprétation, s'il s'avère qu'il n'y a *in fine* aucun traitement funéraire, l'utilisation de termes inadéquats risque de rendre le discours de l'archéologue peu intelligible. Quoi qu'il en soit, les cas qui ne laissent aucun doute quant à l'absence de funérailles et de sépulture au Néolithique sur les sites archéologiques français sont rares. La plupart fournissent des données qui pourraient conduire à plusieurs interprétations parfois tout à fait opposées. Il s'agit donc d'un exercice difficile, quelle que soit la période, mais d'autant plus pour les sociétés sans écriture. Toutefois, comme les pratiques funéraires, ces traitements qui n'honorent pas le défunt ont beaucoup à nous apprendre sur le fonctionnement des sociétés du passé.

Bibliographie

- Baray, L. et B. Boulestin 2010. Problématique des dépôts humains dans les structures d'habitat désaffectées : introduction à la table ronde, in L. Baray et B. Boulestin (eds) *Morts anormaux et sépultures bizarres. Les dépôts humains en fosses circulaires et en silos du Néolithique à l'Age du Fer* : 13-27. Dijon : Éditions Universitaires de Dijon.
- Beau, A., Rivollat, M., Réveillas, H., Pemonge, M.-H., Mendisco, F., Thomas, Y., Lefranc, P. et M.-F. Deguilloux 2017. Multi-scale ancient DNA analyses confirm the western origin of Michelsberg farmers and document probable practices of human sacrifice. *PLoS ONE* (127) : e179742.
- Beeching, A. 1991. Sépultures, territoires et société dans le Chasséen méridional. L'exemple du Bassin rhodanien, in A. Beeching (ed.) *Identité du Chasséen* : 327-341. Nemours : APRAIF.
- Beeching, A. et É. Crubézy 1998. Les sépultures chasséennes de la vallée du Rhône, in J. Guilaine (ed.), *Sépultures d'Occident et genèse des mégalithismes (9000-3500 avant notre ère)* : 147-164. Paris : Errance.
- Birocheau, P., Convertini, F., Cros, J.-P., Duday, H. et J.-M. Large 1999. Fossé et sépultures du Néolithique récent aux Châtelliers du Vieil-Auzay (Vendée) ; aspects structuraux et anthropologiques. *Bulletin de la Société préhistorique française* 96 : 375-390.
- Boulestin, B. 1999. *Approche taphonomique des restes humains. Le cas des Mésolithiques de la grotte des Perrats et le problème du cannibalisme en Préhistoire récente européenne*. Oxford : Archaeopress.
- Boulestin, B. 2008. Pourquoi mourir ensemble ? À propos des tombes multiples dans le Néolithique français. *Bulletins et mémoires de la Société préhistorique française* 105 : 103-130.
- Boulestin, B. 2012. Champ de la discipline : concepts et mise en œuvre, in L. Bonnabel (ed.), *Archéologie de la mort en France* : 24-41. Paris : La Découverte.
- Boulestin, B. 2014. Manger son ennemi : le cannibalisme préhistorique et la « guerre », in O. Buchsenschutz, O. Dutour et C. Mordant (eds) *Archéologie de la violence et de la guerre dans les sociétés pré et protohistoriques* : 37-52. Paris : Comité des Travaux Historiques et Scientifiques.
- Boulestin, B. 2018. Pourquoi donc tous ces chasseurs-cueilleurs font-ils des tombes doubles ? *Bulletin de la Société préhistorique française* 115 : 43-52.
- Boulestin, B. et H. Duday 2005. Ethnologie et archéologie de la mort : de l'illusion des références à l'emploi d'un vocabulaire, in C. Mordant et G. Depierre (eds) *Les pratiques funéraires à l'âge du Bronze en France* : 17-30. Sens, Paris : Société archéologique de Sens, Comité des Travaux Historiques et Scientifiques.
- Boulestin B. et A.-S. Coupey 2015. *Cannibalism in the Linear Pottery Culture. The Human Remains from Herxheim*. Oxford : Archaeopress.
- Chambon, P. et J. Leclerc 2007. Les tombes multiples dans le Néolithique français : aléa statistique ou pratique institutionnalisée ? *Bulletin de la Société préhistorique française* 104 : 289-306.
- Chenal, F., Perrin, B., Barrand-Emam, H. et B. Boulestin 2015. A farewell to arms : a deposit of human limbs and bodies at Bergheim, France, c. 4000 BC. *Antiquity* 89 (348) : 1313-1330.
- Duday, H. 1981. La place de l'anthropologie dans l'étude des sépultures anciennes. *Cahiers Anthropologiques* 1 : 27-42.
- Duday, H. 2010. Les dépôts énigmatiques de restes humains, ou les limites de la réflexion archéothanatologique, in M.G. Belcastro et G. Ortalli (eds), *Sepoltura Anomale* : 39-42. Borgo San Lorenzo: All'Insegna del Giglio (Quaderni di Archeologia dell'Emilia Romagna 28).
- Duday H. et P. Sellier 1990. L'archéologie des gestes funéraires et la taphonomie. *Les Nouvelles de l'Archéologie* 40 : 12-14.
- Gutherz, X., Duday, H. et J. Vaquer 2010. Les sépultures

- néolithiques dans le midi méditerranéen : cinquante ans d'études, in X. Delestre et H. Marchesi (eds), *Archéologie des rivages méditerranéens, 50 ans de recherche* : 407-417. Paris, Errance.
- Jeunesse, C. 2010. Les sépultures en fosses circulaires à l'horizon 4500-3500 : contribution à l'étude comparée des systèmes funéraires du Néolithique européen, in L. Baray et B. Boulestin (eds), *Morts anormaux et Sépultures bizarres. Les dépôts humains en fosses circulaires et en silos du Néolithique à l'Age du Fer* : 29-54. Dijon : Éditions universitaires de Dijon.
- Hasler, A. (ed) 2015. ZAC de la Burlière, Trets. Des premières communautés paysannes à la fin du Néolithique. Aix-en-Provence : Inrap Méditerranée et Service Régional de l'Archéologie.
- Goude, G., Binder, D., Zemour, A. et M. Richards 2010. New radiocarbon dates and isotope analysis of Neolithic human and animal bone from the Fonbrégoua Cave (Salernes, Var, France). *Journal of Anthropological Sciences* 88 : 167-178.
- Leclerc, J. 1990. La notion de sépulture. *Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, n. s., 34 : 13-18.
- Leclerc J. et J. Tarrête 1988. Sépulture, in A. Leroi-Gourhan (ed.), *Dictionnaire de la Préhistoire* : 963-964. Paris : Presses universitaires de France.
- Lefranc P. et F. Chenal 2020. Les dépôts de corps en fosses de plan circulaire au Néolithique (milieu du V^e millénaire-milieu du IV^e millénaire avant J.-C.) : dépôts, rejets ou résidus de rituel ? in A. Schmitt et E. Anstett (eds) *Des cadavres dans nos poubelles. Restes humains et espaces détritiques de la Préhistoire à nos jours* : 35-51. Paris : Petras.
- Lefranc, P., Denaire, A., Chenal, F. et R. M. Arbogast 2010. Les inhumations et les dépôts d'animaux en fosses circulaires du Néolithique récent du sud de la Plaine du Rhin supérieur. *Gallia Préhistoire* 52 : 61-116.
- Lefranc, P., Denaire, A., Jeunesse C. et B. Boulestin 2018. Dismembering bodies and atypical human deposits of the 4th millennium cal BC in the Upper-Rhine valley: Part of sacrificial practices? in P. Bickle et E. Sibbesson (eds) *Neolithic Bodies* : 92-112. Oxford and Philadelphia : Oxbow Books.
- Lefranc, P., Arbogast, R.M., Denaire, A., Chenal, F., Féliu C. et C. Jeunesse 2019. Les dépôts humains et animaux en fosses de plan circulaire du 5^e millénaire entre Rhin et Danube. *Gallia Préhistoire* 59 : 109-149.
- Loison G. et A. Schmitt 2009. Diversité des pratiques funéraires et espaces sépulcraux sectorisés au Chasséen ancien sur le site du Crès à Beziers (Hérault). *Gallia Préhistoire* 51 : 245-272.
- Loison, G., Vabre V. et I. Villemeur 2003. Structures domestiques et aménagements funéraires sur le site chasséen du Crès à Béziers (Hérault). *Archéopages* 10 : 33-39.
- Martin, L., Richier, A., Hasler, A. et J.-P. Sargiano 2016. Une inhumation en silo du Néolithique final à Cadarache (Saint Paul-Lez-Durance – Bouches-du-Rhône) : sépulture ou dépôt, in J. Cauliez, I. Sénépart, L. Jallot, P.A. de Labriffe, C. Gilabert et X. Guthertz (eds) *De la tombe au territoire et actualité de la Recherche*, actes des 11^e Rencontres Méridionales de Préhistoire Récente Montpellier, 2014), Toulouse, Archives d'Ecologie Préhistorique, p. 491-500.
- Mussini C. et B. Boulestin 2010. Le corps consommé : aspects archéoanthropologiques de la boucherie humaine, in H. Guy, A. Jeanjean, A. Richier, A. Schmitt, I. Sénépart et N. Weydert (eds) *Rencontre autour du cadavre* : 45-49. Paris : Groupe d'Anthropologie et d'Archéologie funéraire.
- Praud, I. et E. Panloup 2014. Escalles « Mont d'Hubert » (Pas-de-Calais) : premiers résultats de la fouille de l'enceinte du Néolithique moyen II implantée sur le littoral de la Mer du Nord, in *Occupations et exploitations néolithiques : et si l'on parlait des plateaux...* : 189-204. Reims : Société archéologique champenoise.
- Schmitt, A. 2015. Caractérisations des pratiques mortuaires au Néolithique moyen en France méridionale. *L'Anthropologie* 119 : 1-37.
- Schmitt, A. 2017. Middle Neolithic burials in Mediterranean France: honouring or rejecting the dead? *West and East* II : 63-82.
- Schmitt, A. 2022. Denied funerals rites. The contribution of the archaeoethnology approach, in C. Knüsel, E. Schotsmans et D. Castex (eds) *The Routledge Handbook of Archaeoethnology* : 106-121. Abingdon : Routledge.
- Schmitt, A. et J. Michel 2016. Le traitement des défunts dans le midi de la France entre 4400 et 3500 avant notre ère, in T. Perrin, P. Chambon, J.F. Gibaja et G. Goude (eds) *Le Chasséen, des Chasséens... Retour sur une culture nationale et ses parallèles, Sepulcres de fossa, Cortailod, Lagozza* : 381-396. Toulouse : Archives d'Ecologie Préhistorique.
- Schmitt, A. et E. Anstett 2020 (eds) *Des cadavres dans nos poubelles*. Paris : Editions Petra.
- Schmitt, A. et S. van Willigen S. 2020. Les Bagnoles dans le contexte des pratiques mortuaires du Ve millénaire avant notre ère, in S. Van Willigen, M. Bailly, B. Röder, J. Schibler et A. Schmitt (eds) *Les Bagnoles à L'Isle-sur-la-Sorgue - un site majeur du Néolithique moyen en Vaucluse* : 330-349. Aix-en-Provence : Presses Universitaires de Provence.
- Schmitt, A., Remicourt, M. et A. D'Anna 2017. Inhumations individuelles en contexte domestique au Néolithique final en France méridionale. Une alternative à la sépulture collective ? *Bulletin de la Société préhistorique française* 114 : 469-496.
- Schmitt, A., van Willigen S. et A. Vignaud 2021. Les inhumations du Néolithique et de l'âge du Bronze du Rouergas (Saint-Gély-du-Fesc). *Bulletin de la Société préhistorique française* 118 : 363-388.
- Schmitt, A., Bizot, B. et S. Van Willigen sous presse. La discrétion des morts au Néolithique en région Provence-Alpes-Côte d'Azur, in *CPF 2021 : 29^e Congrès*

- Préhistorique de France. Hiatus, lacunes et absences : identifier et interpréter les vides archéologiques*. Paris : Société préhistorique française.
- Tchérémissinoff, Y. 2016. Diversité et tendances des expressions funéraires chasséennes en Languedoc, in T. Perrin, P. Chambon, J.F. Gibaja et G. Goude (eds), *Le Chasséen, des Chasséens... Retour sur une culture nationale et ses parallèles, Sepulcres de Fossa, Cortaillod, Lagozza* : 367-380. Toulouse : Archives d'Écologie Préhistorique.
- Tchérémissinoff, Y., Donat, R., Goude, G., Remicourt, M. et H. Vergély 2021. Les sépultures et dépôts humains du site néolithique de la Cavalade à Montpellier (Hérault). *Bulletin de la Société préhistorique française* 118 : 671-695.
- Testart, A. 2004. *Les morts d'accompagnement. La servitude volontaire I*. Paris : Errance.
- Villa, P., Helmer D. et J. Courtin 1985. Restes osseux et structures d'habitat en grotte. *Bulletin de la Société préhistorique française* 82 : 389-421.
- Villa, P., Courtin, J., Helmer, D., Shipman, P., Bouville, C. et E. Mahieu 1986. Un cas de cannibalisme au Néolithique. Boucherie et rejet de restes humains et animaux dans la grotte de Fontbrégoua à Salernes (Var). *Gallia Préhistoire* 29 : 143-171.
- Wahl, J. et I. Trautmann 2012. The Neolithic massacre at Talheim: A pivotal find in conflict archaeology, in R.J. Schulting et L. Fibiger (eds) *Sticks, Stone and Broken Bones* : 77-100. Oxford : Oxford University Press.
- White, T.D. 1992. *Prehistoric Cannibalism at Mancos 5MTUMR-2346*. Princeton : Princeton University Press.

Le refus de sépultures paroissiales à Troyes aux XIV^e-XV^e siècles : la découverte d'un lieu d'inhumations de prisonniers

Cécile Paresys, Vincent Marchaisseau, Cédric Roms

Le contexte de découverte

La fouille de 5454 m² réalisée en 2019, rue de la Planche Clément à Troyes, a permis de documenter une zone encore peu investie par l'archéologie, intégrée à l'enceinte urbaine, en 1229-1230 (Collet 2020). Dès lors, la zone est drainée par des canaux selon un tracé similaire du XIII^e au XX^e siècle. La prise d'eau se fait alors au nord-ouest sur le canal de la Planche Clément puis par une inflexion marquée vers le sud-est parfois divisée en deux bras avant de s'écouler vers le nord-est et le canal de l'Île. Ces canaux sont une dérivation du canal de la Planche Clément – qui a donné son nom à la rue bordant le côté ouest (Figure 1). La création d'une nouvelle rue, sans issue, apparaît également sous le vocable rue Neuve de la Planche Clément ; il s'agit de la future rue Neuve des Bains, au sud de l'emprise.

Outre l'apport aux données paléoenvironnementales concernant l'assiette de la ville de Troyes, cette opération a permis la mise au jour, le long de la rue de la Planche Clément, d'un lieu d'inhumation atypique à bien des égards (Figure 2).

Une quarantaine d'individus – quatre-vingt-huit si l'on prend en compte les ossements en position secondaire – ont été découverts dans la position des « mauvais morts » (Vivas 2015a), c'est-à-dire en dehors du cimetière paroissial et de toute terre consacrée, à plusieurs centaines de mètres de tout édifice religieux et dans un secteur peu loti (Figure 3).

Les fosses accueillant les corps ont toutes été creusées dans un niveau de graviers résultant d'une tentative d'atterrissement de la zone humide à la fin de l'antiquité tardive. Bien que l'implantation, au milieu du XVI^e siècle, d'un bassin maçonné sur une résurgence de la nappe phréatique, ait perturbé quelques sépultures, la plupart d'entre elles n'ont été que peu bouleversées par des aménagements postérieurs ; seul le battement de la nappe a entraîné quelques déplacements d'ossements.

Le rare mobilier céramique issu du comblement de plusieurs fosses est à rapprocher de celui en usage de la fin du XIII^e jusqu'au milieu du XV^e siècle. Les quatorze datations radiocarbones ont confirmé cette chronologie, les dates extrêmes s'étirant des années 1280 jusqu'aux années 1440.

Le cimetière des Clercs

La première mention de l'existence d'un lieu d'inhumations à cet endroit remonte à 1387 dans un accord, concernant un droit de passage sur un terrain des religieuses de Saint-Loup, sis à Troyes rue Neuve, près de la planche Clément, « *tenant d'une part au cimetiere des Clercs et d'autre part à certaines chambres et courtils* » (AD 10, 4bis H 248, liasse, 1387). Ce cimetière est la partie septentrionale d'un jardin « *que l'on dit le jardin aux Clercs* », appartenant à l'évêque de Troyes, et dont on trouve une première mention dans les registres comptables de l'évêché en 1370-1371 (AD 10, G 256, fol. 3 v^o). Il n'est toutefois pas indiqué dans le document comptable de 1387 qui sont les défunts qui y sont inhumés. Il faut attendre la seconde moitié du XV^e siècle¹ pour apprendre que si un *prisonnier malfaisant meurt es prisons dud. reverend* [l'évêque de Troyes], *on le met en terre oud. jardin* (AD 10, G255, fol. 2 v^o). Quelques années plus tard, en 1475, en contrepartie d'un jardin situé derrière l'évêché, les religieux de Saint-Étienne reçoivent « *le jardin au Clerc [...]* *quitte de l'obligation d'y laisser enterrer les prisonniers et autres qui se font mourir* » (AD 10, G 910, liasse).

Préexistant au cimetière, le jardin a dû lui donner son nom, même si l'on ne peut exclure que le statut des inhumés ait pu contribuer à cette dénomination – la justice de l'évêque concernant principalement les clercs² (cf. *infra*). En outre les pratiques mortuaires attestent bien le caractère de relégation des défunts (cf. *infra*). La dénomination de ce lieu en tant que cimetière, comme « espace collectif dans lequel les cadavres se consomment et rejoignent l'état de cendres » (Lauwers 2016), ne semble pas faire de doute dans l'esprit d'un homme du Moyen Âge. Cela ne signifie pas pour autant que les individus enterrés ici aient reçu une sépulture, dans toute l'acception du terme, avec l'accomplissement d'un geste funéraire (rituel, dévotion après inhumation...) comme dans un cimetière ecclésiastique/consacré (Leclerc 1990 : 13 ; Boulestin, Duday 2005 : 22 ; Lauwers 2016).

¹ M.C. Bertiaux situe la rédaction de cette déclaration après 1459 (Bertiaux 2004 : 18, vol. 1).

² Pour plus de précisions sur les données topographiques et historiques se reporter à Marchaisseau *et al.* à paraître.

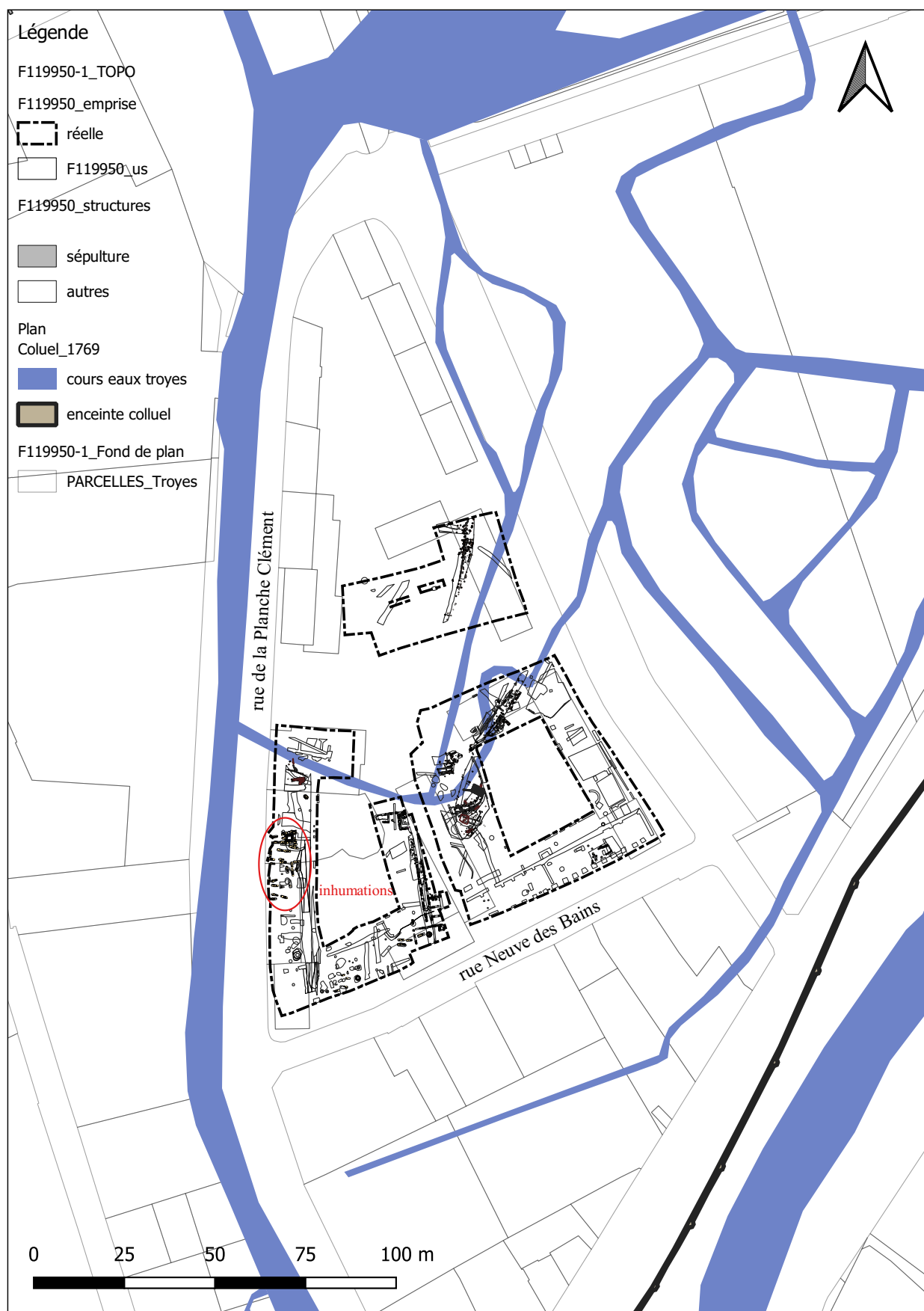


Figure 1. Plan général de l'opération de Troyes « rue de la Planche Clément » avec les canaux issus du plan dit de Coluel (1769).
DAO : S. Lemeunier-Grisard, M. Kasprzyk, V. Marchaisseau (Inrap)

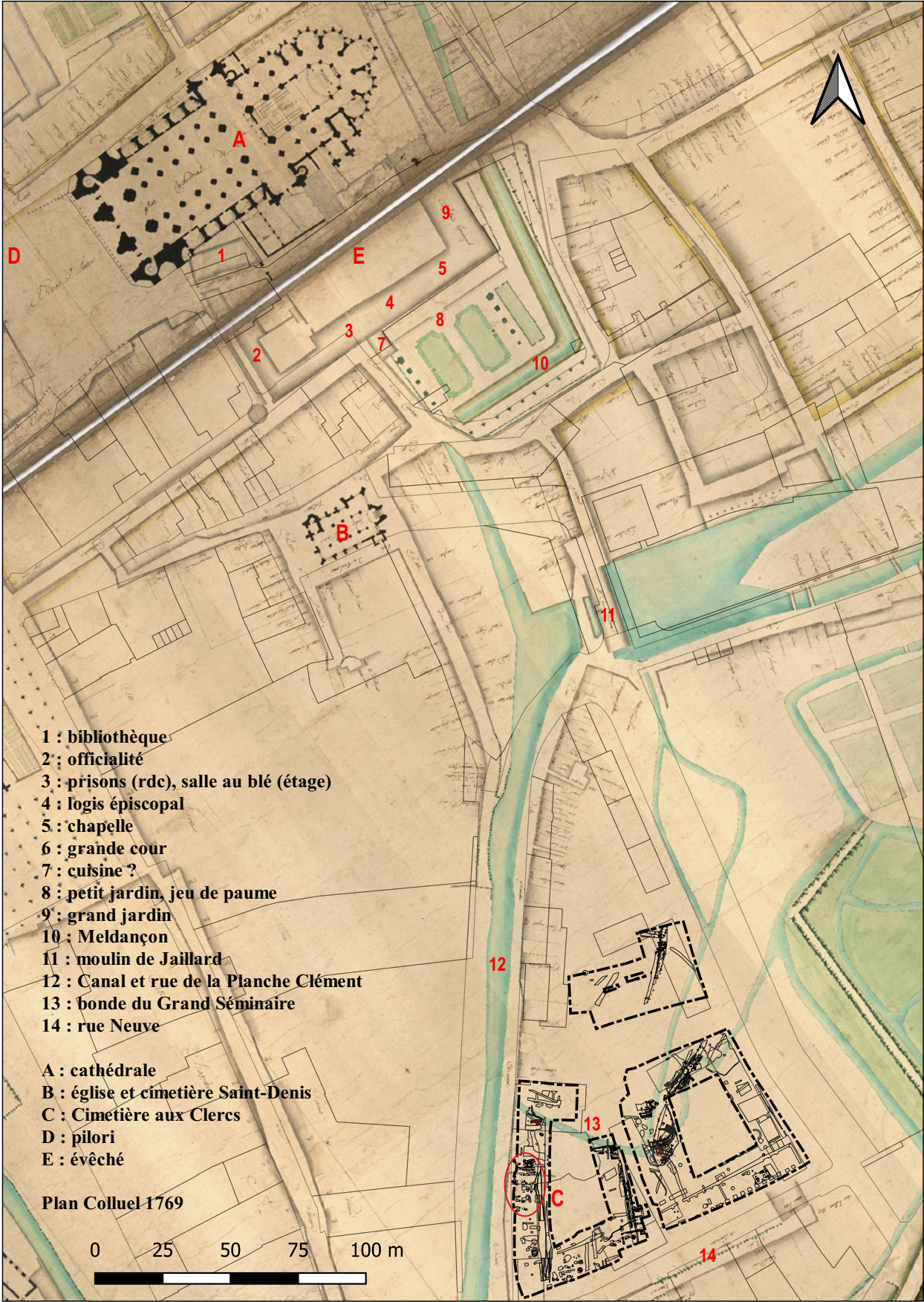


Figure 2. Localisation du cimetière des clercs, de l'Officialité et de la prison de l'évêché sur le fond de plan Coluel de 1769. DAO : S. Lemeunier-Grisard, C. Roms et V. Marchaisseau (Inrap)

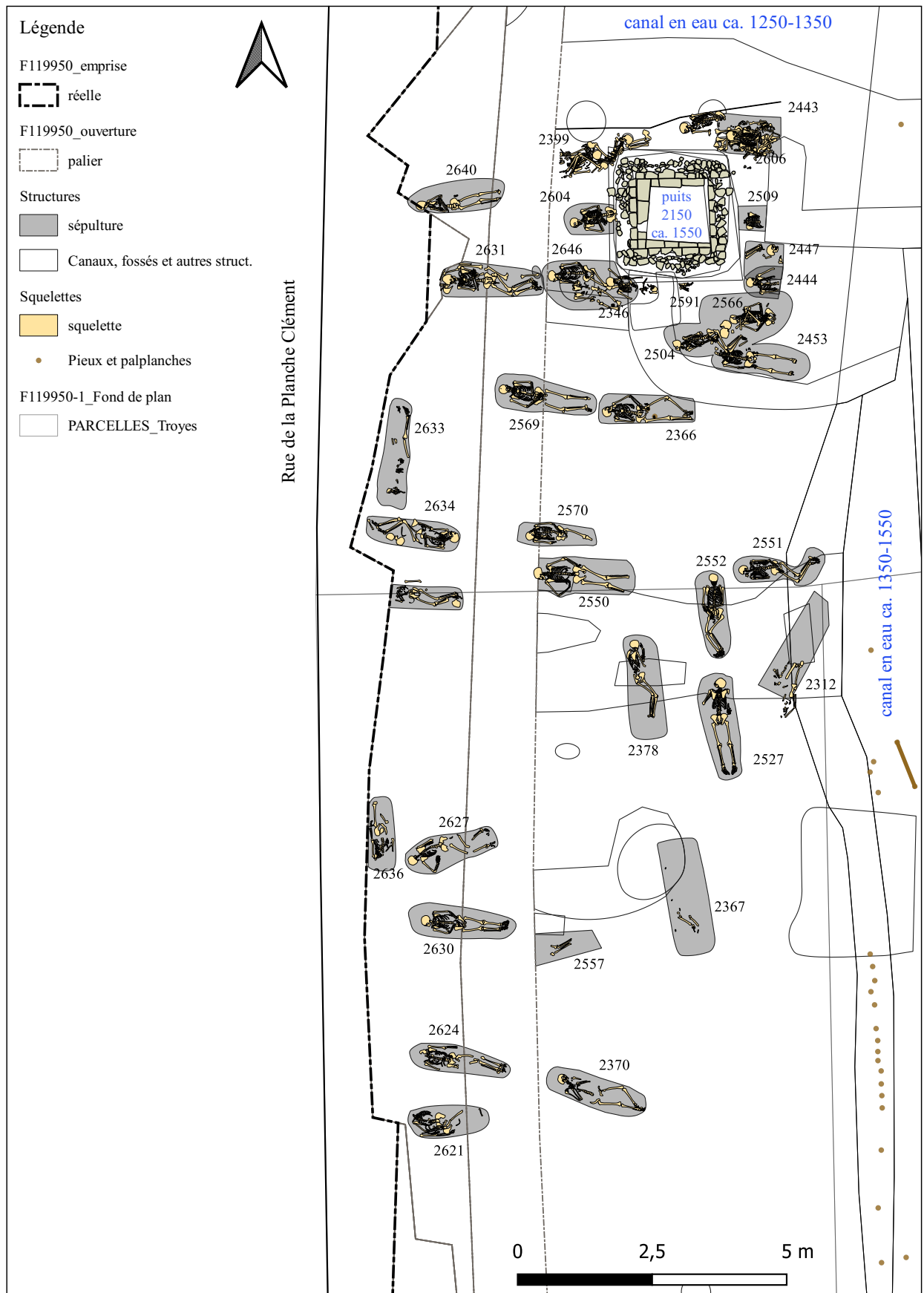


Figure 3. Plan du cimetière. DAO : S. Lemeunier-Grisard, E. Chiron et V. Marchaisseau (Inrap)

Les prisonniers de l'évêché

La justice de l'évêque et les justiciables

Depuis la réforme grégorienne et une décrétale du pape Lucius III des années 1184-1185 (X, 2, 1, 8), les clercs criminels du diocèse ne relèvent que de la justice de l'Église, c'est-à-dire celle de l'évêque et par délégation son official (Descamps 2018). Les coutumes d'Anjou et du Maine, par exemple, précisent que *nul clerc ou ecclésiastique personne ne doit être prins ou arrêté par le juge seculier ou ses officiers mais être rendu à l'Eglise* (Mathieu 2005 : 151). Les laïcs dépendant de la juridiction de l'évêque dépendent aussi de sa justice. Celle de Troyes est peu étendue, essentiellement dans le quart sud-est de la ville médiévale, et n'aurait porté que sur l'hôtel épiscopal, le bourg Saint-Denis, le bourg l'Évêque, le quartier de la rue Surgale et du Fort-Bouy, et sans doute le quartier *extra-muros* du Pré l'Évêque (Boutiot 1873 : 9). L'important fonds du Registre de l'officialité de Troyes, couvrant une période de la fin du XIV^e à la fin du XVIII^e siècle, conservé aux archives départementales de l'Aube (G 4170 à G 4306) et en partie étudié par C. Walravens-Creff (Walravens-Creff 1995) permet de connaître les peines et les conditions d'enfermement.

Beaucoup de clercs apparaissent dans les registres de l'officialité ; pour la plupart, ils exercent des activités séculières : barbiers, bouchers, pâtisseries, tonneliers, tisserands, lainiers, pelletiers, teinturiers ou notaires à la cour. La justice épiscopale de Troyes s'exerce aussi sur les clercs mariés qui selon la coutume et le droit canonique ne bénéficient pas du for canonial. Ils ne sont toutefois que six parmi les trente-sept clercs jugés entre 1423 et 1475.

Sur la même période, il faut ajouter à ces clercs délinquants huit prêtres, 27 laïcs (tous des hommes), trois femmes et trois couples (Walravens-Creff 1995 : 387, tableau 16a). Les clercs et les prêtres représentent 56 % des personnes jugées, les hommes (clercs et laïcs) 93,75 % et les femmes 6,25 %.

Les peines de prison

Originellement, la prison représente un lieu de détention provisoire des justiciables en attente de leur jugement, notamment pour les soumettre à la question, puis de l'exécution de leur peine définitive quand ils sont reconnus coupables (Claustre 2012 ; Gonthier 1982 ; Mathieu 2005 : 161). On enferme donc avant le règlement des créances, avant de pendre, de brûler ou d'exposer au pilori (Claustre 2007 ; Mathieu 2005 : 150, 157-159). Plusieurs fourches patibulaires s'élevaient dans les alentours de Troyes (Boutiot 1873) ; c'est dans ses lieux que les condamnés à mort étaient exécutés et généralement enterrés (Vivas 2019). Un ancien

« cimetière des pendus » est ainsi répertorié en 1793 au mail Saint-Nicolas à proximité du mur d'enceinte occidentale de la ville³. Les tribunaux religieux n'ont par ailleurs pas le droit de mettre à mort les individus qu'ils condamnent ; ceux-ci sont alors remis à la justice séculière qui se charge de l'exécution⁴ (Gauvard 2018 : 35).

On assiste, à la fin du Moyen Âge, à une pénalisation de l'emprisonnement : la prison devient alors un lieu d'exécution de la peine et plus seulement un lieu de détention provisoire comme c'était le cas précédemment. On compte à Troyes, sur la période 1423-1473, étudiée par Walravens-Creff, 56 peines de prison allant d'un mois à la perpétuité sur les 84 sentences rendues par l'officialité (Walravens-Creff 1995 : 108). Ces peines de prison sanctionnent des délits graves : bigamie, blasphème, brigandage, hérésie, homicide, viol et vol. Le brigandage des clercs est lourdement réprimé : trois cas sont sanctionnés par une peine de prison à vie, quatre par une peine de sept ans (Walravens-Creff 1995 : 384, tableau n° 11). Cette sévérité est à relier au contexte de multiplication des violences de la première moitié du XV^e siècle ; l'officialité « *est alors la seule à conserver une autorité reconnue et unie, alors que les officiers royaux sont occupés à la guerre. Elle doit sévir afin de la préserver* ». Le lieu même qu'est la prison devient alors un symbole matérialisant le pouvoir de l'officialité sur les corps (Heullant-Donat et al. 2011 : 31).

L'évêché possède plusieurs prisons au sein du palais épiscopal : celle de La Salle, au rez-de-chaussée d'un grand bâtiment accueillant à l'étage la *sale aux saigles et aux froments*, où l'évêque entrepose ses céréales (AD 10, G 271, fol. 62), celle de La Huche, un cachot très utilisé au début du XV^e siècle, et celle dénommée *Quarquassonne* ou *Carcassonne*, refaite en 1410-1411 et qui possède des « chambres privées » (latrines) (Walravens-Creff 1995 : 117). Il est aussi fait mention d'une prison pour les femmes (AD 10, G 290, 1428-1429, fol. 33 v° ; G 292, 1430-1431, fol. 79 v° ; G 4191, fol. 159 v°, 196 v° 198).

Mourir en prison

Les registres de l'officialité de Troyes sont peu explicites sur les causes de décès survenus en prison. Il est toutefois rapporté le cas de Pierre Lagente, clerc de La Vacherie, paroisse de Clérey, détenu dans la prison de la Salle, et décédé en 1508 après avoir été malade pendant huit jours. S'il n'a pas voulu se confesser avant de mourir, il aurait, toutefois, pendant sa dernière nuit, invoqué fréquemment le secours de Dieu et des saints.

³ Archives municipales de Troyes, 2 M 63. Le mail Saint-Nicolas correspond de nos jours au boulevard Victor Hugo.

⁴ Un seul cas est répertorié sur la période : une femme, condamnée pour hérésie au bûcher, est remise aux officiers royaux pour l'exécution de la sentence (Walravens-Creff 1995 : 110).

Ayant ainsi vécu ses dernières heures, « comme un bon chrétien », Pierre Lagente a pu recevoir une sépulture ecclésiastique dans le cimetière voisin de l'hôtel-Dieu Saint-Nicolas de Troyes (AD 10, G 4191, fol. 196 v°198). Dans ce cas précis, le défunt n'est pas inhumé dans le cimetière des Clercs⁵.

Par ailleurs, on ne peut exclure les rixes entre détenus et les mauvais traitements et notamment le recours à la torture dans le cadre de la question. Si en l'état actuel des études, nous n'avons pas d'informations sur les méthodes employées à Troyes, elles ne devaient pas être différentes de ce qui se pratiquait ailleurs (Beaulant 2020 ; Mathieu 2005). Et si la question n'a pas pour objectif de conduire à la mort, il ne peut être exclu que certains détenus aient pu y succomber.

Enfin, les condamnés à perpétuité devaient finir leur vie dans les prisons de l'évêque et être inhumés dans le cimetière des Clercs. C. Walravens-Creff signale que les textes du début du XV^e siècle rapportent chaque année le décès d'un prisonnier détenu dans le cachot de la Huche, l'officialité se chargeant des frais d'inhumation (Walravens-Creff 1995 : 118). Si le lieu n'est malheureusement pas précisé, le cimetière des Clercs semble tout indiqué.

« Les autres qui se font mourir »

Le texte de 1475 indique que les suicidés, *les autres qui se font mourir*, sont également inhumés dans le cimetière des Clercs (AD 10, G 910, liasse) ; ils sont en effet exclus de la communauté chrétienne. N'ayant pas reçu l'extrême onction, ne s'étant pas confessés, ils ne peuvent faire l'objet de prières, de messes de requiem, de service funèbre et ne peuvent être inhumés dans un lieu consacré (église, cimetière, chapelle...). Lorsque le corps est tout de même enseveli en terre sainte, par « protection spéciale », c'est toujours dans la plus grande discrétion, sans bénédiction ni sonnerie de cloches, sans funérailles donc. La dépouille repose alors en pleine terre, sans linceul, le visage contre le sol ou est jetée dans une fosse commune (Leguay 2019), pratiques que l'on observe archéologiquement dans le cimetière des Clercs.

Il faut également évoquer le cas de prisonniers se donnant la mort. Le registre de l'officialité de Troyes de 1501-1502 rapporte le témoignage de Quentin Micon, détenu dans la prison de la Salle et qui reconnaît avoir essayé de se pendre avec sa ceinture qu'il avait attachée aux barreaux de la fenêtre de sa prison⁶ (AD 10, G 4186,

fol. 6366 v°). Si dans ce cas, la tentative de suicide n'a pas abouti, d'autres prisonniers troyens ont pu réussir à mettre fin à leurs jours. Dans son étude sur les suicides parisiens survenus entre le XIII^e et le XVI^e siècle ; Jean-Claude Schmitt (1976) relève que parmi les 54 cas comptabilisés, deux se sont pendus en prison.

Les données anthropologiques

La découverte sur le site de la Planche Clément d'inhumations éloignées de plusieurs centaines de mètres du cimetière paroissial le plus proche a soulevé de nombreuses interrogations. La quantité relativement importante des défunts, 42 individus en position primaire (squelette entier ou portion de squelette), permet d'envisager une durée assez longue pour l'utilisation de cet espace en tant que lieu d'inhumation. De plus, la présence d'ossements en position secondaire, rejetés dans la fosse sans ordre apparent, voire parfois regroupés (surtout les crânes), laissait deviner des gestes funéraires à la marge de ce qui est connu pour l'époque. Il existe une trentaine de recoupements stratigraphiques entre les tombes, mais aucun cadavre ne peut être considéré comme enterré simultanément à un autre. Des déplacements de portions anatomiques, alors que le cadavre était en début de décomposition, ont également été observés (F2523 et F2524, membres inférieurs et os coxaux en connexion, dissociés du sacrum et du haut du corps) (Figure 4). En prenant en compte les sujets en position primaire et les ossements en position secondaire, on atteint un nombre minimum d'individus (NMI) de 88.



Figure 4. Membres inférieurs appartenant au même sujet, déconnectés du tronc et déplacés alors que la décomposition n'était pas terminée. Photo : E. Chiron (Inrap)

⁵ Précisons qu'au début du XVI^e siècle, le cimetière des Clercs ne semble plus accueillir de défunt depuis un demi-siècle. Les morts en prisons sont alors enterrés ailleurs et la volonté de l'Église de réintégrer les pécheurs en son sein laisse supposer que peu d'individus sont désormais exclus des cimetières ecclésiastiques.

⁶ La pendaison représente le moyen le plus couramment utilisé pour

se suicider (60 %), bien qu'il reconnaisse que ces 54 cas, « restreint[s] et hétérogène[s], ne saurai[en]t se prêter aux traitements statistiques » (Schmitt 1976).

En plus des déplacements osseux observés, les positions de dépôt atypiques de plusieurs sujets, ainsi que certaines orientations de fosses, sont peu documentées pour la période.

En effet, huit défunts ont été déposés sur le ventre et huit autres sur le côté. Certains corps semblent même avoir été jetés sans ménagement dans les fosses. Parmi les défunts retrouvés sur le ventre, la position des membres supérieurs de F2423 interroge (Figure 5). Les bras sont fléchis, le gauche éloigné du tronc, les mains reposant de chaque côté de la cage thoracique, en vue médiale, les doigts recroquevillés vers l'intérieur du corps. De plus, la découverte d'un métacarpien droit, en suspension contre l'intérieur de la branche iliopubienne droite, suggère une inhumation du sujet les mains attachées derrière le dos.



Figure 5. Vue de F2423, déposé sur le ventre avec les membres supérieurs éloignés du tronc, la flèche blanche indique l'emplacement du métacarpien droit à l'intérieur du bassin. Photo : E. Chiron (Inrap)

Par ailleurs, les orientations divergent par rapport à la norme de l'époque : tête au nord (cinq défunts), au sud ou à l'est (quatre défunts). Ces positions et orientations nous ont conduits dans un premier temps à les interpréter comme des inhumations de sujets peu considérés (condamnés à mort ou suicidés). La découverte du document de l'officialité de Troyes signalant l'existence du cimetière des Clercs à cet endroit a confirmé l'hypothèse de sujets auxquels on a refusé le droit à une sépulture chrétienne (Vivas 2010 ; Vivas 2015b).

En revanche, les défunts sont déposés dans des contenants relativement communs pour la période : principalement en contenant rigide (cercueil, parfois cloué) ou enveloppe souple associée à une fermeture de la fosse par une planche en bois, plus rarement enveloppe souple ou couvercle uniquement. Sept fosses ont livré quelques clous de cercueil. Parmi elles, deux seulement en possédaient plus de cinq (F2641 et F2398), qui ont pu servir à maintenir les planches du contenant. Les creusements, de forme rectangulaire ou ovale, semblent adaptés à la taille du défunt. Un seul a

été déposé dans une fosse manifestement trop courte, F2425. Ses membres inférieurs sont fléchis, les orteils plaqués et remontant contre le bord de fosse (Figure 6). La stature du sujet est estimée⁷ à 1,63 m alors que la longueur de la fosse est de 1,60 m.



Figure 6. Vue de F2425 dans une fosse trop courte pour sa taille. Photo : C. Paresys (Inrap)

Quelques rares objets sont associés aux défunts : boucle de ceinture, boucle, anneau, mordant. Ces accessoires vestimentaires, à relier avec le port d'une ceinture, se trouvaient tous à proximité de la ceinture pelvienne. L'étude⁸ confirme leur datation entre la fin du XIII^e et la fin du XIV^e voire le début du XV^e siècle, en cohérence avec celles fournies par les analyses radiocarbones. Elle signale aussi que ces objets peuvent être compatibles avec une ceinture de corde, typique du costume des ecclésiastiques (Gilchrist et Sloane 2005 ; Russel-Smith 1956 : 218-221). On peut aussi noter l'absence de mobilier liturgique, comme des vases encensoirs parfois déposés dans la tombe après la cérémonie et dont il existe de nombreux exemples pour cette période, à Troyes comme ailleurs (Bocquet-Liénard *et al.* 2017 ; Ravoire et Roms 2017).

Les gestes atypiques observés à Troyes sont également mentionnés en Allemagne (Genesis 2019) et en Pologne (Vanhove *et al.* 2019) lors de fouilles sur les lieux de fourches patibulaires, où des fosses contenant plusieurs sujets et des remaniements *post mortem* ont été observées.

L'état sanitaire : quelle(s) population(s) ?

La composition de la population inhumée est particulière. En effet, ce cimetière n'a accueilli que des adultes, majoritairement masculins (23 hommes pour trois femmes et 62 individus dont le sexe reste indéterminé). Parmi eux, on compte deux adultes âgés (plus de 50-60 ans) et cinq adultes jeunes (moins de 30 ans).

Par ailleurs les défunts sont relativement bien préservés de certaines affections courantes à l'époque. En effet,

⁷ La stature a été estimée à partir de la longueur du fémur en position anatomique, d'après les équations de Olivier et Demoulin (1984).

⁸ Effectuée par Georgie Baudry (Inrap).

ils portent peu d'indicateurs de stress, hormis des hypoplasies de l'émail dentaire⁹ qui affectent 72 % du corpus avec une intensité moyenne, particulièrement perceptibles sur les canines.

Les remaniements osseux liés à la pratique d'activités physiques intenses et répétées sont également peu représentés. L'homme F2610 est le seul à présenter un stigmatisme sévère. En effet, l'utilisation intensive de son coude droit lors d'activités régulières a entraîné la formation d'une arthrose évoluée avec de nombreux remaniements osseux, ce qui a fortement réduit la mobilité de l'articulation.

Des traumatismes, anciennes fractures réduites ou luxations, ont été observés sur 12 % du corpus, ce qui correspond au taux observé sur d'autres populations médiévales (entre 10 et 15 % ; Mafart 1991).

Concernant les marques de vieillissement, cet ensemble en offre quelques exemples discordants en regard de ce qui est classiquement attendu. En effet, les adultes âgés F2364 et F2142 ne présentent qu'une légère attrition dentaire et très peu de dents perdues avant leur décès, alors qu'un adulte jeune (F2438A) est un des sujets les plus fortement atteints.

On observe le même phénomène avec les caries, dont la présence permet d'évoquer la qualité de la nourriture ingérée, mais également l'hygiène bucco-dentaire et l'état de santé général du sujet (Lukacs 1995). Ce corpus présente un taux de caries de 16 %. Un adulte âgé est complètement épargné par cette atteinte, alors que deux adultes jeunes sont parmi les sujets les plus affectés, avec de nombreuses caries profondes. Parmi ces derniers, six présentent par ailleurs des abcès apicaux.

Dans cet ensemble, l'homme jeune F2438A est un de ceux dont l'état sanitaire est le plus dégradé. En effet, il est polytraumatisé¹⁰, sans que l'on puisse différencier entre une origine unique ou une succession d'événements. Il est également porteur de caries profondes et d'une usure dentaire importante.

Deux autres sujets affichent des infections osseuses¹¹ : l'analyse anthropologique permet en effet de repérer un cas probable de rachitisme (F2641), maladie relativement courante à l'époque, causée par une carence en vitamine D et en calcium, et une probable

tumeur maligne (sarcome) sur la clavicule gauche et le manubrium (F2445).

Les défunts masculins présentent une stature moyenne de 1,68 m ($\pm$ 2,98 cm), ce qui correspond à la moyenne masculine pour d'autres ensembles contemporains, par exemple à Troyes Place de la Libération, où la stature moyenne des hommes de la phase 9¹² est de 1,65 m ($\pm$ 2,98 cm) (Roms et Kuchler 2011). Nous pouvons supposer que les hommes enterrés au cimetière des Clercs ont eu les mêmes conditions de vie durant leur enfance et leur adolescence que leurs contemporains inhumés dans un cimetière paroissial.

En guise de conclusion

Si le terme de « cimetière » est utilisé dans les documents médiévaux pour ce lieu d'inhumations – malgré son isolement et l'absence de lieu de culte à proximité allant à l'encontre de la définition du cimetière médiéval (Lauwers 2016) –, le terme sépulture en revanche n'y apparaît pas. Dans les textes d'archive, les morts du cimetière des Clercs sont « mis en terre » ou simplement « enterrés ». Les rédacteurs des textes refusent d'associer à ces défunts le terme de sépulture (Vivas 2016 : 250). Au Moyen Âge, la sépulture s'entend comme la *sepultura ecclesiastica* (sépulture ecclésiastique) ou *sepultura christianorum* (sépulture des chrétiens) qui comprend outre l'inhumation en terre consacrée, les funérailles chrétiennes et la mémoire liturgique (Boulestin et Duday 2005 ; Lauwers 2005, 2016 ; Leclerc 1990 ; Treffort, 1996 ; Vivas 2016 : 243). Or, à l'époque médiévale, s'il n'y a pas de cérémoniel chrétien, depuis le sacrement de l'extrême onction, il n'y a pas de sépulture mais simplement une mise en terre. Il peut donc être assuré que les individus inhumés dans le cimetière des Clercs n'ont pas eu de funérailles. Plusieurs critères permettent d'avancer cette hypothèse :

- leur exclusion du cimetière chrétien, de la terre consacrée, qui est le critère premier pour le Moyen Âge ;
- s'il y a bien intentionnalité du dépôt, il semble qu'il n'existe aucun geste « funéraire » ;
- la position parfois infamante du corps (sur le ventre notamment) ;
- le peu de considération des cadavres d'après les quelques manipulations *post mortem* observées en début de décomposition sur un sujet ;
- un lieu d'enfouissement isolé.

Ce sont de simples inhumations ayant un caractère de « nécessité pratique » (Boulestin, Duday 2005 : 22). Ce refus de sépulture marque leur exclusion de

⁹ Il s'agit de stries transversales sur l'émail dentaire, visibles à l'œil nu, qui correspondent à des interruptions de croissance de l'émail lors de la formation des dents (Hillson 2000). Elles peuvent être causées par de multiples facteurs (carences alimentaires, infections, problèmes métaboliques...).

¹⁰ Cal de fracture sur la clavicule droite, la gladiola (partie centrale du sternum) et une côte droite.

¹¹ L'identification des pathologies a été effectuée par Yves Darton, chirurgien retraité des Hôpitaux de Nice, UMR 7264 (CEPAM).

¹² Phase chronologique correspondant à celle de Troyes « rue de la Planchette Clément ».

la communauté des chrétiens. Les exclus du cimetière chrétien ont été listés par les clercs du Moyen Âge : les Juifs et tous les païens, les hérétiques et les excommuniés, mais également les suicidés, les adultères, les voleurs, les guerriers ayant perdu la vie au cours d'un combat injuste, les condamnés à mort qui sont inhumés au pied des fourches patibulaires (Lauwers 2016; Vivas 2016 : 250). Bien que non définitive et parfois rachetable, l'excommunication est parfois associée à de lourdes peines de prison. On sait en outre qu'au XV^e siècle, « chaque année, on compte entre cinq et dix excommuniés parmi les religieux [du prieuré Notre-Dame-en-l'Île de Troyes], ce qui est considérable » (Warlavens-Creff 1995 : 107). La sanction judiciaire se perpétue jusque dans la mort.

La localisation de ce lieu d'inhumations, le long d'un des axes d'entrée dans la ville, très fréquenté, et à la vue de tous, peut également constituer un moyen de contrôle social afin d'empêcher les proches de se recueillir sur ces corps (Vivas 2015b : 204).

Les données historiques et archéo-anthropologiques vont dans le même sens : comme les détenus, la plupart des défunts sont essentiellement des hommes adultes, plutôt en bonne santé, parfois inhumés avec un vêtement tenu par une ceinture évoquant l'habit des clercs. S'il n'est pas possible d'affirmer que les défunts, hommes, sont tous des clercs – bien que la condamnation à perpétuité concerne essentiellement des clercs (Biget 2014) – les sources écrites situent leur décès dans les geôles de l'évêché, l'officialité jugeant essentiellement les clercs du diocèse, sauf s'il s'agit de suicidés.

Le manque d'études sur les cimetières accueillant les morts en détention, qu'elles soient historiques ou archéologiques, limite les comparaisons possibles mais ouvre indubitablement un champ de recherche supplémentaire aux côtés de celui sur la justice médiévale et les lieux de son exercice, notamment les fourches patibulaires.

Bibliographie

- Beaulande-Barraud, V. 2006. *Le malheur d'être exclu ? excommunication, réconciliation et société à la fin du Moyen Âge*. Publication de la Sorbonne, Paris.
- Beaulant, R. 2020. *Criminalité et justice échevinale à Dijon au XV^e siècle : 1433-1441*. Dijon : Éditions Universitaire de Dijon.
- Bertiaux, M.-C. 2004. *Les résidences des évêques de Troyes dans leur diocèse à la fin du Moyen Âge. Topographie, morphologie, fonctionnalité et environnement*, Thèse doctorat (2 vol.), Université du Mans, 545; 198 p. (dactyl.)
- Biget, J.L. 2014. La justice temporelle des évêques d'Albi aux XIII^e et XIV^e siècles, in B. Fourniel (ed.) *La justice dans les cités épiscopales : Du Moyen Âge à la fin de l'Ancien Régime* : 101-126. Études d'histoire du droit et des idées politiques. Toulouse : Presses de l'Université Toulouse I Capitole.
- Boulestin, B. et H. Duday 2005. Ethnologie et archéologie de la mort : de l'illusion des références à l'emploi d'un vocabulaire, in C. Mordant et G. Depierre (eds) *Les pratiques funéraires à l'âge du Bronze en France* : 17-30. Paris : Éditions du CTHS et Société archéologique de Sens.
- Bocquet-Liénard, A., Niel, C., Dervin, S. et V. Hincker (eds.) 2017. *Des pots dans la tombe (IXe-XVIII^e siècle). Regards croisés sur une pratique funéraire en Europe de l'Ouest*. Caen : Presses universitaires de Caen.
- Boutiot, T. 1873. Notes sur les justices seigneuriales de la ville et des faubourgs de Troyes. *Annuaire administratif et statistique du département de l'Aube*, 47 (2) : 331.
- Claustre, J. 2007. La dette, la haine et la force : les débuts de la prison pour dette à la fin du Moyen Âge. *Revue historique* 644(4) : 797-821.
- Claustre, J. 2012. La prison de « desconfort ». Remarques sur la prison et la peine à la fin du Moyen Âge, in S. Humbert, N. Derasse et J.-P. Royer (eds) *La prison, du temps passé au temps dépassé* : 19-44. Paris : L'Harmattan.
- Collet, B. 2020. La fortification de Troyes au cours de la guerre de Cent Ans, in A. Baudin, A. et V. Toureille (eds) *Troyes 1420. Un roi pour deux couronnes* : 260-265. Gent : Snoeck Ducaju & Zoon.
- Descamps, O. 2018. Le déclin des officialités à l'époque moderne, in P. Arabeyre et B. Basdevant-Gaudemet (eds) *Les clercs et les princes. Doctrines et pratiques de l'autorité ecclésiastique à l'époque moderne* : 195-211. Études et rencontres. Paris : Publications de l'École nationale des Chartes.
- Gauvard, C. 2018. *Condamner à mort au Moyen Âge : pratiques de la peine capitale en France XIII^e-XV^e siècle*. Paris : PUF.
- Genesis, M. 2019. Archaeological documentation of a place of execution : « The Court » - a middleage Gallow Hill by Alkersleben (Germany), in M. Vivas (ed.) *(Re)lecture archéologique de la justice en Europe médiévale et moderne* : 101-120. Bordeaux : Ausonius éditions.
- Gilchrist, R. et B. Sloane 2005. *Requiem: the medieval monastic cemetery in Britain*. London : Museum of London Archaeology Service.
- Gonthier, N. 1982. Prisons et prisonniers à Lyon aux XIV^e et XV^e siècles. *Mémoires de la société pour l'histoire du droit et des institutions des anciens pays bourguignons, comtois et romands*. Fascicule 39 : 15-30.
- Heullant-Donat, I., Claustre, J., et E. Lusset (eds) 2011. *Enfermements. Le cloître et la prison (VI^e-XVIII^e siècle)*. Paris : Publications de la Sorbonne.
- Hillson, S. 2000. Dental Pathology, in M.A. Katzenberg et S. Saunders (eds) *Biological Anthropology of the Human*

- Skeleton* : 249-286. Wiley Blackwell.
- Lauwers, M. 2005. *Naissance du cimetière : lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*. Paris, France : Aubier.
- Lauwers, M. 2016. Sépulcre, sépulture, cimetière. Lexique, idéologie et pratiques sociales dans l'Occident médiéval, in M. Lauwers et A. Zémour (eds) *Qu'est-ce qu'une sépulture ? Humanités et systèmes funéraires de la Préhistoire à nos jours* : 95-111. Antibes : Éditions APDCA.
- Leclerc, J. 1990. La notion de sépulture. *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, 2 (3) : 13-18.
- Leguay, J.-P. 2019. Chapitre 11. La mort accidentelle : l'asphyxie pénale, in *L'Air et le Vent au Moyen Âge* : 291-315. Rennes : Presses universitaires de Rennes.
- Lukacs, J.R. 1995. The 'caries correction factor': A new method of calibrating dental caries rates to compensate for antemortem loss of teeth. *International Journal of Osteoarchaeology* 5(2) : 151-156.
- Mafart, B.-Y. 1991. Apport de l'étude des fractures osseuses pour la connaissance des populations anciennes, in L. Buchet (ed.) *Ville et campagne en Europe occidentale (V^e-XIII^e siècle)* : 41-56. Paris : Éditions du CNRS (Dossier de documentation archéologique 14).
- Marchaisseau, V., Roms, C. et C. Paresys à paraître. Le « cimetière des clercs » à Troyes (XIII^e-XV^e siècles) : un cimetière de relégation lié à l'Officialité, in B. Lemesle et R. Beaulant (eds) *JUMBO (la justice médiévale dans les deux Bourgognes)*. Dijon : Éditions universitaires de Dijon.
- Mathieu, I. 2005. Prisons et prisonniers en Anjou au bas Moyen Âge. *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest* 12 (1) : 147-169.
- Olivier, G. et F. Demoulin 1984. *Pratique anthropologique à l'usage des étudiants*. Paris : Université Paris VII, 132 p.
- Ravoire, F. et C. Roms 2017. La pratique du dépôt de vases en Champagne-Ardenne (XII^e-XIX^e siècles), in A. Bocquet-Liénard, C. Chapelain de Sérerville-Niel, S. Dervin et V. Hincker (eds) *Des pots dans la tombe (IX^e-XVIII^e siècle) : regards croisés sur une pratique funéraire en Europe de l'Ouest* : 317-338. Caen : Presses universitaires de Caen.
- Roms, C. et P. Kuchler 2011. *Troyes, Aube, Place de la Libération : Formation et développement d'un espace urbain de l'Antiquité à nos jours*. Rapport de fouilles. Vol. 1.2. Metz : Inrap, 372 p.
- Russel-Smith, F. 1956. The medieval 'Brygyrdl'. *The Antiquaries Journal* 36 (3-4) : 218-221.
- Schmitt, J.-C. 1976. Le suicide au Moyen Âge. *Annales* 31(1) : 328.
- Treffort, C. 1996. *L'Eglise carolingienne et la mort : christianisme, rites funéraires et pratiques commémoratives*. Lyon, Centre interuniversitaire d'histoire et d'archéologie médiévales : Presses universitaires de Lyon, (Collection d'histoire et d'archéologie médiévales 3).
- Vanhove, C., Duma, P., Wojtucki, D. et H. Rutka, 2019. L'inhumation des criminels aux fourches patibulaires de Luban, de Milkow et de Lubomierz (Pologne). Résultats des premières analyses archéo-anthropologiques, in M. Vivas (ed.) *(Re)lecture archéologique de la justice en Europe médiévale et moderne* : 295-314. Bordeaux : Ausonius éditions.
- Vivas, M. 2010. *Christiana sepultura priventur*. Privation de sépulture, distinction spatiale et inhumations atypiques à la lumière des pratiques funéraires (X^e-XIV^e siècles), in I. Cartron, D. Castex M. Charageat, P. Georges et M. Vivas (eds) *De corps en corps, traitement et devenir du cadavre* : 193-214. Bordeaux : Maison de Sciences de l'Homme d'Aquitaine.
- Vivas, M. 2015a. Aux marges du cimetière chrétien. L'inhumation des « mauvais morts » d'après les sources textuelles et les représentations figurées (XIII^e-XV^e s.), in M. Gaultier, A. Dietrich et A. Corrochano (eds.) *Rencontre autour des paysages du cimetière médiéval et moderne* : 313-318. Supplément à la Revue Archéologique du Centre de la France. Tours : Revue Archéologique du Centre de la France.
- Vivas, M. 2015b. *Prope aut juxta cimiterium* : un espace d'inhumation pour les « mauvais morts » (XI^e-XV^e siècle) in C. Treffort (ed.) *Le cimetière au village dans l'Europe médiévale et moderne* : 193-206 Flaran : Presses universitaires du Midi.
- Vivas, M. 2016. L'inhumation des condamnés à mort aux fourches patibulaires (Moyen Âge - Moderne), in M. Lauwers et A. Zémour (eds) *Qu'est-ce qu'une sépulture ? Humanités et systèmes funéraires de la Préhistoire à nos jours* : 241-260. Antibes, APDCA.
- Vivas, M. (ed.) 2019. *(Re)lecture archéologique de la justice en Europe médiévale et moderne*. Bordeaux : Ausonius Éditions (Scripta mediaevalia 35).
- Walravens-Creff, C. 1995. *L'officialité épiscopale de Troyes à la fin du Moyen Âge (1309-1500)*. Paris : École nationale des Chartes.

« Je te condamne toute vive a estre enfouye » : trois probables cas d'enfouissement vif à Orléans (XII^e et XIII^e siècle)

Laure Ziegler

Au Moyen Âge, dans le royaume de France, la grande majorité des morts était accueillie au sein du traditionnel cimetière chrétien. Il en existait plusieurs variantes destinées à différentes catégories de population : paroissiaux, abbaticaux, conventuels, hospitaliers... Ils avaient tous en commun d'inhumer les morts en terre consacrée et pour cette raison, l'Église en excluait certains individus : les païens, les hérétiques, les suicidés, les excommuniés, les condamnés à mort, les enfants décédés sans baptême... (Alexandre-Bidon 1998 : 258). En archéologie, retrouver ces individus et, plus encore, les identifier comme tels, reste rare de nos jours, malgré les progrès techniques et scientifiques accomplis par la recherche archéologique depuis le constat effectué par Michel Lauwers (2005 : 168) : « Il n'est guère aisé de faire la différence entre une sépulture simplement *isolée* par rapport à l'espace funéraire collectif et une sépulture *exclue* de cet espace ».

Cependant, une découverte réalisée fin 2019 rue Porte-Saint-Jean, à Orléans, permet d'émettre de fortes présomptions sur le statut de condamnés à mort de trois individus mis au jour en contexte archéologique : ceux-ci auraient, de fait, été exclus du rituel funéraire chrétien. Cette opération de diagnostic a été prescrite dans le cadre d'un projet de requalification de voirie et d'enfouissement de réseaux. Elle s'est échelonnée d'avril 2019 à juin 2020 sous la direction de Maryse Parisot, archéologue au Pôle d'Archéologie de la ville d'Orléans, et a porté sur plusieurs rues de la partie occidentale du centre-ville de l'agglomération orléanaise (Parisot *et al.* 2021).

Les observations archéologiques sur ce type d'opération sont limitées dans l'espace et dans le temps : restreintes aux ouvertures de tranchées décidées et conduites par le concessionnaire de réseaux, elles se doivent d'impacter au minimum l'avancement des travaux. Dans le cas de la rue Porte-Saint-Jean, hormis quelques ouvertures transversales, les tranchées réalisées sont essentiellement concentrées de part et d'autre de la rue, sous les trottoirs et quasiment au droit des façades d'immeubles (Figure 1). Il est également important de noter l'étroitesse des fenêtres d'observation (entre 0,40 m et 0,80 m de largeur) compliquant la compréhension globale du site.

Description des vestiges

Les trois fosses qui nous intéressent, F179, F184 et F196, sont localisées à l'extrémité orientale de la tranchée sud. Elles sont alignées le long de la voie médiévale située sous la rue Porte-Saint-Jean. Considérant l'étroitesse des ouvertures, c'est une chance assez inespérée que ces structures se soient trouvées plus ou moins au centre des tranchées et aient pu être fouillées en quasi-totalité. Elles sont conservées sur 0,80 m de profondeur en moyenne. Leur plan est relativement semblable, oscillant entre 0,60 et 1 m, de forme circulaire ou ovale. Les comblements sont essentiellement composés d'un sédiment limono-argileux brun-gris. Deux d'entre elles contenaient également des blocs de calcaire de taille variable, majoritairement de petit calibre pour la fosse F179 et de moyen calibre pour la fosse F184.

Chaque fosse contenait un individu adulte, tous trois placés dans des positions inhabituelles et différentes les uns des autres. Les squelettes ont fait l'objet de datations par radiocarbone. Les résultats donnent une large fourchette chronologique, de la toute fin du X^e siècle au début du XIII^e siècle. Des échantillons des trois individus ont été datés par deux laboratoires différents : Beta Analytic et le Laboratoire des Sciences du Climat et de l'Environnement. Les datations sont similaires à quelques années près (Figure 2). D'un point de vue archéologique, il n'a pas été possible de caler stratigraphiquement les fosses les unes par rapport aux autres pour deux raisons : d'une part, elles ne se recoupent pas et d'autre part, cette zone a subi un fort dérasement avant une recharge de la voirie au cours du XIII^e siècle, interdisant toute interprétation stratigraphique de ce secteur. La datation absolue des fosses n'a pas pu être affinée compte tenu de l'absence de mobilier associé aux corps : ni éléments de parure ou d'habillement, ni objets déposés à proximité des sujets.

Lors de la découverte de restes humains, l'étude taphonomique est aujourd'hui primordiale : elle permet de comprendre l'évolution des vestiges et particulièrement celle des corps depuis leur ensevelissement. La position des os, leur agencement entre eux et avec les autres éléments constitutifs de la

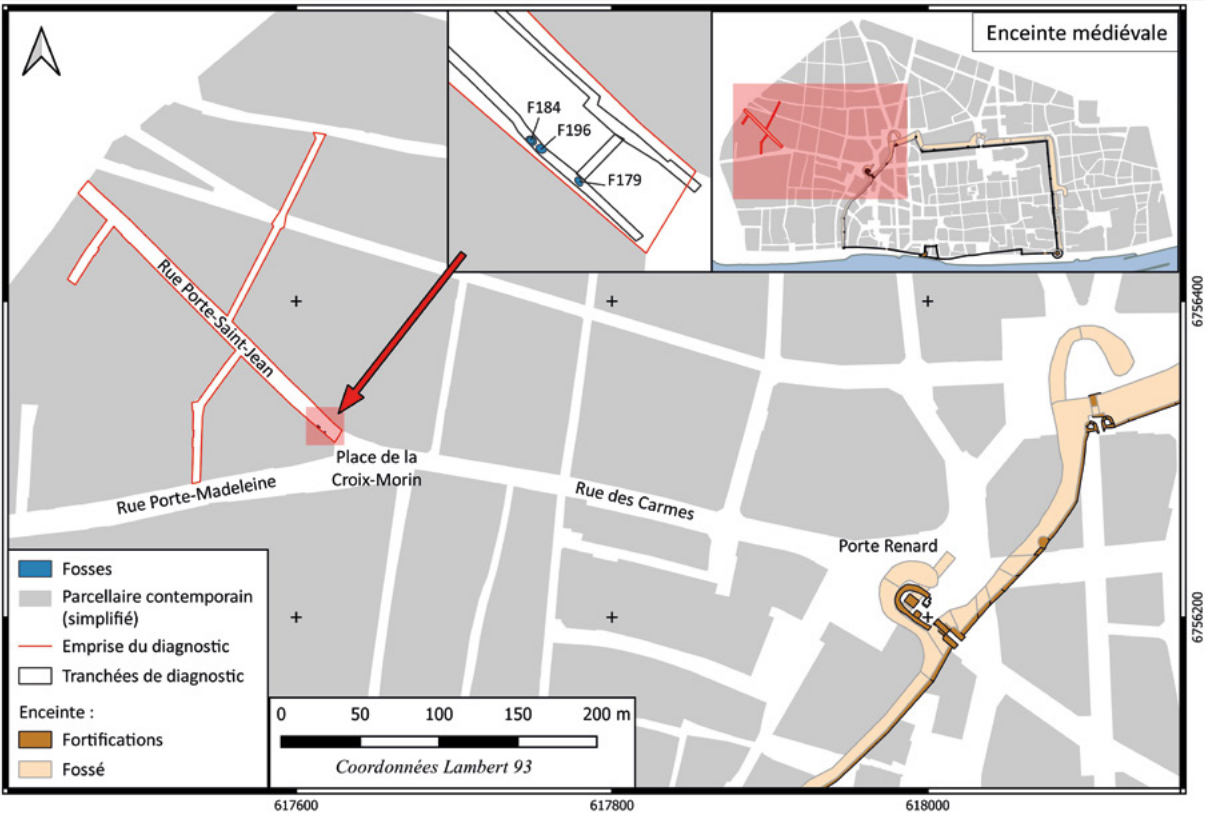


Figure 1. Plan de localisation des fosses F179, F184 et F196. DAO : Laure Ziegler, Maryse Parisot

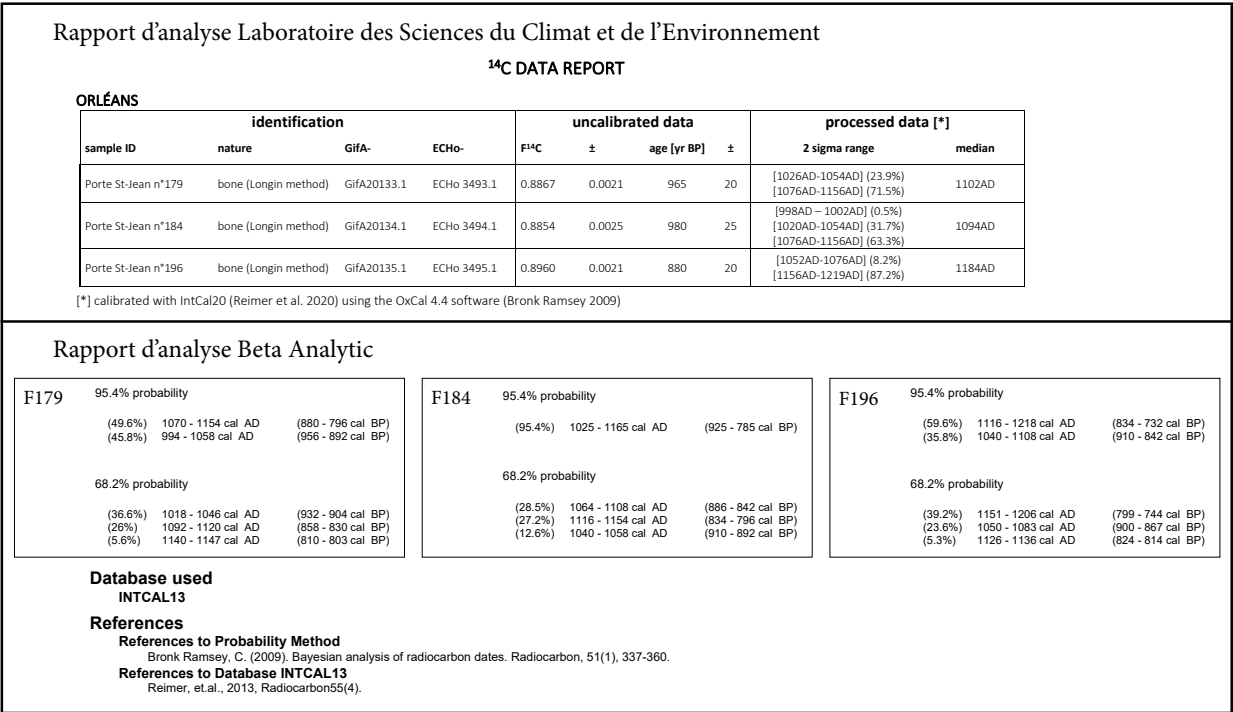


Figure 2. Rapports d'analyse de datation radiocarbone

structure, sont une importante source d'information. Dans le cas des fosses de la rue Porte-Saint-Jean, les observations sont significatives : les trois sujets présentent de nombreux indices de décomposition en espace colmaté. Il est ainsi démontré que lors de leur décomposition, les cadavres étaient entourés de sédiment et que ce dernier a maintenu en place la grande majorité des ossements dans leur position initiale. Les quelques déplacements d'os observés ont eu lieu à l'intérieur du volume initial des corps ou s'expliquent par leur position proéminente par rapport à ceux-ci : la putréfaction des parties molles a créé des espaces vides secondaires (c'est-à-dire apparus dans un second temps) qui ont permis à la gravité d'attirer ces ossements vers le fond de la fosse.

Le premier individu (F179)

Le sujet de la fosse F179 était positionné à genoux, assis sur ses pieds (Figure 3). L'abdomen était affaissé vers l'avant, mais le buste était verticalisé et la tête en vue supérieure, la face vers le nord-ouest. Très abîmé au moment de la découverte, le crâne est devenu de plus en plus instable au cours de la fouille. Il a dû être prélevé avant le dégagement total des vestiges. Les membres supérieurs étaient fléchis et ramenés dans le dos, avec les poignets joints, très probablement liés. La position du haut du corps de cet individu, quasi-vertical au milieu de la fosse, interpelle : plusieurs régions anatomiques étaient vraisemblablement en position d'équilibre au moment du comblement de la fosse. C'est le cas de la tête osseuse (crâne et mandibule), des épaules (humérus) et des coudes (ulnas et radius) notamment. En effet, ils ne reposent pas sur les parois de la fosse ou contre un élément immédiatement identifiable (pierre ou tuile, par exemple). La question du maintien en place de ces os s'est imposée rapidement comme étant essentielle à la compréhension de la structure.

Par ailleurs, l'étude biologique a déterminé qu'il s'agissait d'un individu de sexe féminin décédé à plus de 50 ans (Bruzek 2002 ; Murail 2005 ; Schmitt 2005). Aucune pathologie ni traumatisme n'ont été observés sur les os.

Le deuxième individu (F184)

Le deuxième corps a été découvert en position semi-assise. La moitié supérieure du corps reposait sur le fond et les parois de la fosse (Figure 4). Cette fois également, le crâne a été perturbé lors de la découverte de la structure. Il se situait au-dessus de la mandibule, vers l'épaule droite, mais sa position exacte n'a pas pu être déterminée avec précision. Les membres inférieurs étaient en hyperflexion, les genoux posés contre la paroi nord-est de la fosse. Les membres supérieurs étaient fléchis, avec les poignets joints dans le bas



Figure 3. F179 - Vue générale de l'individu, vue vers le sud-ouest. Photo : Laure Ziegler

du dos. Comme pour le premier corps, l'hypothèse d'un lien laisse peu de place au doute. Dans le cas de cet individu, aucun os n'apparaît de façon évidente en position d'équilibre. Pour autant, il faut noter la position contractée de l'épaule gauche : celle-ci était ramenée vers l'avant, en antépulsion. Cette observation explique d'ailleurs que le thorax était en partie tourné vers le côté droit.

Ce sujet est aussi de sexe féminin (Bruzek 2002 ; Murail 2005) et est décédé entre 20 et 49 ans (Schmitt 2005). Une fracture non cicatrisée est visible au centre de la diaphyse du fémur gauche. La section transverse de la cassure et son aspect irrégulier permettent de suggérer qu'elle s'est produite sur os sec, donc *post mortem* (Boulet 1999). Elle correspond à l'emplacement d'un gros bloc de pierre qui a été posé ou jeté sur la cuisse de l'individu lors du comblement de la fosse. Le poids de ce dernier pourrait ainsi avoir fracturé l'os après la décomposition des chairs. Dans cette éventualité, la présence de cette fracture ne serait pas due à un traumatisme subi par le sujet avant son décès.

Le troisième individu (F196)

Le dernier sujet était assis, en position de tailleur avec les genoux pliés et surélevés (Figure 5 et 6). Le genou droit était posé contre la paroi du creusement, mais le



Figure 4 : F184 - Vue générale de l'individu, vue vers l'est.
Photo : Laure Ziegler

genou gauche était en position d'équilibre au cœur de la fosse. Les deux chevilles étaient serrées l'une contre l'autre, ce qui permet de s'interroger sur la présence d'un lien les entravant. Les membres supérieurs étaient fléchis et ramenés dans le dos. Les avant-bras étaient très rapprochés l'un de l'autre, ce qui rend très crédible, cette fois encore, l'hypothèse qu'ils étaient attachés. Le crâne était penché vers l'avant et la droite, face vers le bas. Il était situé peu ou prou à la même altitude que l'épaule droite. Cette position pourrait correspondre à sa position initiale, bien qu'on ne puisse l'assurer puisque toutes les vertèbres cervicales sont tombées dans le volume intérieur du cadavre. Le bloc craniofacial a dû être prélevé rapidement lors de la fouille compte tenu des nombreux espaces vides qui l'entouraient. Ces derniers s'expliquent de deux façons : ils peuvent correspondre à des zones où le sédiment n'a pas ou peu pénétré lors du comblement de la fosse, ou bien à des espaces vides secondaires créés par la décomposition des parties molles. Il semble, dans le cas de cette structure, que cette deuxième explication soit principalement à retenir : lors de la fouille, le comblement secondaire de la partie supérieure du corps, celui qui a pris la place des matières organiques disparues, s'est révélé décompacté, très différent du comblement primaire de la fosse. D'un point de vue taphonomique, cet individu se rapproche de celui de la fosse F179 car de nombreux



Figure 5 : F196 - Vue générale de l'individu, 2ème passe de démontage, vue vers l'ouest. Photo : Laure Ziegler



Figure 6. F196 - Vue générale de l'individu complètement dégagé, vue vers l'ouest. Photo : Laure Ziegler

os sont en position d'équilibre : l'ensemble du membre inférieur gauche déjà mentionné (fémur, tibia, fibula et patella), mais également le tiers supérieur du rachis et l'humérus droit qui ne sont pas posés contre la paroi de la fosse comme l'affaissement naturel d'un cadavre le laisserait présumer. Il faut également noter la position d'antépulsion de l'épaule gauche qui a entraîné la bascule vers l'avant de la scapula, rappelant fortement celle du sujet de la fosse F184.

Ce troisième individu se révèle également être de sexe féminin (Bruzek 2002 ; Murail 2005). Sa mort a vraisemblablement eu lieu entre 20 et 39 ans (Schmitt 2005). Des fractures sont observables sur les membres inférieurs. Deux concernent le tiers proximal de la diaphyse de la fibula. Les extrémités des cassures étant très mal conservées, il est impossible de se prononcer sur le moment où elles se sont produites. Pour sa part, le fémur gauche est fracturé au niveau du tiers distal de la diaphyse. La section oblique et relativement lisse de la fracture, associée à un important éclat visible sur la face antérieure de l'os, indique qu'elle pourrait avoir eu lieu *ante mortem*. Ces éléments sont relativement caractéristiques des fractures des membres inférieurs survenues lors d'accidents de la voie publique, lorsqu'un individu est fauché par un véhicule motorisé. Ils renvoient donc à un choc violent asséné sur l'arrière de la cuisse du sujet peu de temps avant sa mort¹.

Des structures singulières à plusieurs titres

Dès le premier abord, il apparaît que les formes de ces trois fosses se distinguent des plans oblongs des fosses habituellement creusées pour servir de tombes au cours du Moyen Âge. De surcroît, l'absence de lieu de culte ou d'inhumation connu à proximité a rapidement démontré la pertinence de s'interroger sur le statut de sépultures. En effet, la notion de sépulture telle que définie par Jean Leclerc s'attache à deux notions essentielles : l'intentionnalité de dépôt et l'existence de gestes funéraires (Leclerc 1990). La première ne fait pas débat ici, car les fosses ont été manifestement creusées pour y placer les individus : ils reposent sur le fond des creusements et aucun autre dépôt ni comblement antérieur n'ont été mis en évidence. La seconde notion est la volonté positive que doivent démontrer les gestes à l'égard des défunts, en ce sens qu'ils attestent de l'affection que les vivants leur portent. Ces gestes peuvent alors être qualifiés de « funéraires ». Or, dans le cas des trois fosses mises au jour rue Porte-Saint-Jean, cet aspect fait manifestement défaut.

Par ailleurs, la singularité des structures est confirmée par les positions des individus. En effet, ces dernières ne ressemblent en rien aux pratiques funéraires préconisées par l'Église au cours du Moyen Âge, à savoir le corps du défunt allongé sur le dos, orienté ouest-est avec la tête à l'ouest (Durand 1854). Elles sont également différentes des variantes régulièrement observées dans les cimetières médiévaux : des morts placés sur le ventre ou le côté, les membres inférieurs pouvant être fléchis, des corps donnant l'impression d'avoir été jetés sans aucun soin (un phénomène notable dans les sépultures multiples dites « de catastrophe » ; Rigeade 2007). Plus encore, les positions de ces trois individus

se distinguent de celles des corps habituellement retrouvés en archéologie, toutes périodes confondues. En effet, la quasi-totalité des dépôts primaires, dans un contexte sépulcral, est le résultat de la décomposition de cadavres déposés sur un élément plus ou moins tangible : le sol, le fond d'une fosse, une structure en matériau pérenne ou périssable... Les positions et les mises en place diffèrent, mais de manière générale, l'effet de la gravité est perceptible sur toutes les régions anatomiques de ces corps, quel que soit leur stade de putréfaction. Lorsque ce n'est pas le cas, comme pour les défunts laténiens inhumés en position assise (Delattre et Pecqueur 2017), les études tentent d'expliquer ces traitements particuliers, tant sur la signification qu'ils revêtent que sur la modalité d'installation qui permet aux cadavres de défier les lois de l'attractivité terrestre.

Dans le cas des fosses de la rue Porte-Saint-Jean, le premier et le troisième individu (fosses F179 et F196) interpellent pour les mêmes raisons : les corps ont été maintenus dans des positions non seulement singulières, mais également difficiles à expliquer taphonomiquement. Quatre hypothèses principales peuvent être évoquées.

La première est le recours à des aménagements en matériau périssable, disparus depuis. Parmi la longue liste des accessoires funéraires connus, on peut distinguer trois grandes catégories. La première est composée des contenants rigides, généralement en bois, comme le sont les cercueils (contenants déplaçables) et les coffrages (contenants mis en place *in situ*) ou des caisses de taille variable. Dans notre cas, la présence de caisses contenant les corps est peu probable compte tenu de l'absence d'effet de paroi et de délimitation linéaire. De plus, cette option ne saurait expliquer la position de la tête de l'individu de F179 : d'une part, des parois de bois n'auraient pas pu maintenir le crâne en plein centre de la fosse et d'autre part, la décomposition aurait alors eu lieu en espace vide, du moins en partie si l'on suspecte une infiltration rapide du sédiment dans le contenant en bois. Or, ce type de décomposition aurait engendré des déplacements d'os, si ce n'est leur chute jusqu'au fond du contenant. La deuxième catégorie est constituée des contenants souples, en cuir, textile, etc. Ce genre de maintien correspondrait plus aux positions observées ici, à condition d'envisager une superposition d'enveloppes suffisamment serrées et renforcées dans les zones inférieures pour assurer une contrainte forte sur la moitié supérieure des corps (hypothèse proposée, entre autres, pour certaines « sépultures assises » datant du Bronze final du site de Barbuise - La Saulsotte dans l'Aube ; Delattre et Pecqueur 2017). Enfin, pour la troisième catégorie, il est possible d'évoquer des dispositifs plus inhabituels associant divers éléments (bois, cordes, etc.) dont on peut imaginer de nombreuses variantes.

¹ Expertise réalisée par le docteur Camille Rérolle, médecin légiste à Orléans.

La deuxième hypothèse serait une momification ou une dessiccation des cadavres avant leur installation dans les fosses. Cette théorie a pu être avancée pour les inhumés assis du site d'Acy-Romance qui datent de La Tène (Delattre et Pecqueur 2017). Mais elle est aujourd'hui controversée pour cette période, et elle semble peu vraisemblable pour le Moyen Âge.

Il est également possible d'imaginer un maintien des régions anatomiques en situation d'équilibre grâce à la rigidité cadavérique. Les cadavres auraient été placés dans ces positions avant que celle-ci n'apparaisse, puis mis en terre pendant les 12 à 24 heures suivantes, alors qu'elle était encore totale.

Ces trois premières hypothèses, plus ou moins satisfaisantes pour expliquer les positions atypiques des corps et en particulier le maintien en position d'équilibre de plusieurs régions anatomiques, ont en commun de ne pas être connues pour la période médiévale, ni au travers de découvertes archéologiques, ni au travers de sources écrites.

Aussi, en quatrième option, il faut envisager que les corps soient restés dans ces positions d'équilibre grâce à leur propre force, c'est-à-dire au maintien musculaire. Cette éventualité présuppose que les sujets étaient en vie et éveillés lors du comblement de la fosse. Ce raisonnement exclut de fait toute alternative : des individus endormis, inconscients, en état de mort apparente, etc. En se replaçant dans le contexte des XI^e et XII^e siècles, cette dernière hypothèse paraît la plus crédible, dans le sens où elle fait écho à certaines pratiques judiciaires médiévales.

Des femmes condamnées à être enterrées vivantes ?

Les données des sources textuelles et iconographiques

L'enfouissement vif est un supplice attesté au Moyen Âge. Il apparaît dans les textes aux XI^e-XII^e siècles et était plutôt associé au sexe féminin, au même titre que le bûcher et la noyade (Gauvard 2018). La question de la pudeur est parfois évoquée pour justifier que la pendaison soit réservée aux hommes, les corps des condamnés restant suspendus très longtemps après l'exécution (souvent jusqu'à leur décomposition quasi complète). Les châtimens alternatifs évitaient aux corps féminins « l'indécence des regards et de la profanation » (Levasseur 2015 : 55). Mais l'historiographie ne s'accorde pas totalement sur le sujet. Comme pour toute condamnation à mort, cette sentence était prononcée pour un crime grave : vol et surtout récidive de vol, blessures graves, trahison, rapt et meurtre, ou bien des crimes principalement liés au sexe féminin : avortement, infanticide et adultère (Pichot 2020).

Lors de ce type d'exécution, la mort des individus résulte d'une suffocation. Si le sédiment a pénétré les voies respiratoires, l'asphyxie intervient très rapidement : en deux ou trois minutes. Dans le cas contraire, la mort est due à la compression du thorax et de l'abdomen. Elle peut alors prendre quelques minutes de plus, mais elle reste rapide². Dans certains cas, les sources écrites donnent des indications sur la localisation de l'exécution. Il en ressort que les enfouissements vifs avaient régulièrement lieu aux pieds des fourches patibulaires. C'est d'ailleurs le cas de la phrase utilisée dans le titre de cet article qui, dans son intégralité, est la suivante : « Je te condamne toute vive a estre enfouye soubz le gibet ». Elle est tirée d'un mystère picard de la fin du XIV^e siècle (Locey et Locey 1976). Par ailleurs, il est intéressant de noter que les rares représentations iconographiques du supplice de l'enfouissement vif mettent également en avant la proximité des fourches patibulaires. C'est le cas de deux miniatures du XV^e siècle illustrant l'exécution de femmes adultères³.

Les données archéologiques

Ce type de mise à mort n'entraîne aucun stigmate sur les vestiges osseux et nulle méthode ne permet, à ce jour, de déterminer si un sujet était mort ou vivant au moment de sa mise en terre. Il est donc impossible de confirmer l'hypothèse d'un enfouissement vif pour les individus mis au jour rue Porte-Saint-Jean par le biais de données biologiques. Pour autant, un certain nombre d'observations taphonomiques permettent d'étayer cette théorie.

Les positions d'équilibre des corps dans les fosses F179 et F196 ont déjà été relevées. Ainsi, dans la fosse F179, le sujet a la position d'une personne à genoux dont les lombaires seraient alourdies par un poids (en l'occurrence le sédiment) mais qui tente de garder la tête la plus haute possible pour pouvoir respirer. Dans la fosse F196, le haut du corps de l'individu se situe dans un entre-deux : il ne repose pas contre la paroi de la fosse derrière lui, mais il n'a pas non plus totalement basculé vers l'avant du fait du poids de la tête penchée en avant. La position de cette dernière, associée à l'épaule gauche en antépulsion marquée, renvoie à un réflexe naturel pour se protéger lorsqu'on a les bras entravés. Ces deux observations sont comparables avec celles du sujet de la fosse F184. Ceci suggère que, même si son corps n'a pas été retrouvé dans une position d'équilibre évidente comme pour les deux autres individus, il n'est pas exclu que cette troisième femme ait également été vivante lors de son ensevelissement, et qu'elle ait eu le même réflexe de protection avec son épaule et sa tête. De même, les postures contraintes des

² Informations du Dr Tixeront, médecin légiste au CHR d'Orléans.

³ *Anciennes Chroniques de Pise*, Paris, BnF, ms. fr. 2798, f° 131r et ms. fr. 9041, f° 68v".

membres supérieurs ramenés derrière le dos des sujets laissent présumer la présence d'entraves en matériau périssable (corde, lacet, lanière de tissu, de cuir, etc.) des poignets ou des avant-bras. Ce type d'entraves serait tout à fait cohérent dans un contexte judiciaire. Enfin, la fracture du fémur gauche de l'individu de la fosse F196, qui évoque un choc violent peu de temps avant sa mort, pourrait être directement liée au traitement subi au préalable de l'exécution.

Par ailleurs, le sexe féminin des trois individus est en parfaite adéquation avec les sources médiévales qui présentent le supplice de l'enfouissement vif comme majoritairement appliqué aux femmes. Cependant, il ne s'agit pas non plus d'un châtement exclusivement féminin, puisque des mentions d'hommes enterrés vivants ont été relevées dans le quart sud-ouest du royaume de France (Vivas 2014). Le sexe masculin de l'un de ces trois sujets n'aurait pas enlevé de valeur au raisonnement décrit ici, mais le monopole féminin, même à l'échelle de trois individus, peut aider à conforter notre hypothèse.

D'après les données des sources écrites, la présence de fourches patibulaires à proximité des fosses serait un élément fort en faveur de l'hypothèse d'individus condamnés à mort (Vivas 2016). Mais, étant donné l'étroitesse des tranchées ouvertes lors de l'opération, aucun élément ne permet d'étayer cette possibilité. De plus, les bâtiments situés à proximité immédiate au sud des fosses ayant été construits sur des caves, tout vestige d'un hypothétique lieu de justice à cet emplacement aurait été irrémédiablement détruit. Il est cependant possible de raisonner sur l'environnement des fosses (Figure 1). Aux XI^e-XII^e siècles, elles sont situées à environ 400 m de la porte de la ville, à distance de tout lieu de culte ou d'inhumation connu. La voie médiévale située sous la rue Porte-Saint-Jean est alors un axe important menant à Châteaudun. À cette époque, la rue Porte-Madeleine ne semble pas encore exister, mais les observations réalisées dans le secteur pourraient démontrer que la place de la Croix-Morin reprend l'emplacement d'un carrefour antique, expliquant l'inflexion de la rue Porte-Saint-Jean par rapport à la rue des Carmes (Jeset et al. à paraître). Un espace dégagé y aurait perduré jusqu'à nos jours. Aussi, cet emplacement, situé en bordure d'un axe fréquenté à l'entrée de la ville, doté d'une bonne visibilité et en dehors, mais à proximité de l'agglomération, semble idéalement placé pour l'installation de fourches patibulaires (Crola 2019 ; Maclair 2014).

Ainsi, si des éléments irréfutables nous font défaut à ce jour, l'ensemble des données à notre disposition converge en faveur de l'hypothèse de femmes enterrées vivantes dans le cadre d'une condamnation judiciaire. Pour en revenir à la définition proposée par Jean

Leclerc, il apparaît qu'au-delà de l'intentionnalité de dépôt clairement établie, aucun élément ne permet d'attester la nature positive des gestes (tant vis-à-vis des défunts que de la prise en charge des sentiments des survivants). Au contraire, l'intention des contemporains est explicitement négative, car elle vise à éliminer des individus jugés suite à une transgression, fictive ou avérée. Mathieu Vivas le stipule d'ailleurs très clairement dans ses travaux sur le sujet de la mise à mort pénale au Moyen Âge et à l'époque moderne : « frappant d'infamie, l'action d'enterrer un être vivant relève d'un acte judiciaire et non d'un geste funéraire : une telle inhumation n'est donc pas une sépulture » (Vivas 2016 : 249). Peut-on pour autant parler de « gestion de déchets » (Leclerc 1990 : 15) ? Au moment de leur dépôt, ces femmes n'étaient pas des cadavres que la société aurait souhaité faire disparaître pour des raisons de salubrité publique. Pourtant, de par leur condamnation, elles ont été reconnues comme indésirables à la communauté des vivants.

À ces individus devenus gênants, condamnés à mort, la société médiévale inflige souvent une déchéance supplémentaire : le refus de sépulture chrétienne (Vivas 2010). Ce point est notable, à plus forte raison dans les cas d'enfouissement vif. En effet, même si le lieu du supplice n'apparaît pas systématiquement dans les sources écrites, il paraît impossible d'envisager le cas d'un individu qui serait enterré vivant au sein d'un cimetière chrétien. Ce type de pratiques s'accorderait difficilement avec la pureté de la terre cimétériale, octroyée grâce au rite de consécration (Lauwers 2005). De même, s'il est exceptionnellement admis que la famille récupère le corps d'un supplicié exposé aux fourches patibulaires pour l'inhumer en terre consacrée (Gauvard 2018 : 102), le justiciable enfoui vif reste à jamais exclu de l'espace funéraire chrétien, sauf à exhumé son cadavre par la suite. Au-delà de la « mise à l'écart du corps », la privation de sépulture chrétienne implique également l'absence de « funérailles chrétiennes » et de « célébration de la mémoire du défunt » (Vivas 2010 : 195). Bien que les textes médiévaux ne le précisent pas, cette ultime punition laisse supposer que l'emplacement des enfouissements vifs n'était pas marqué par les contemporains après le supplice. Aucune commémoration posthume n'était donc possible, ni par les proches, ni par la justice ou plutôt les justices de l'époque. Et sur ce point, ces dernières peuvent sembler ambivalentes : si elles souhaitaient ostensiblement montrer leur pouvoir et inspirer la peur au travers de leurs structures punitives (piloris, gibets, fourches patibulaires), elles accordaient, semble-t-il, plus d'importance au lieu d'exécution qu'à la mémoire de celui-ci. Ainsi, à la fin du Moyen Âge, les sources écrites révèlent que les châtements pouvaient être infligés aussi bien sur une place publique habituellement utilisée pour les supplices que sur

le lieu même du crime, parfois en plein cœur de ville (Novák 2016). Cette pratique est directement liée à la fonction de réparation de la peine et dans ce cas, les représentants de la justice n'éprouvaient pas le besoin de garder le souvenir de la sentence, une fois celle-ci exécutée. Pour les individus enfouis vifs, la logique pouvait être la même : que les fosses soient creusées au pied de fourches patibulaires ou éloignées de toute activité humaine, leur emplacement ne nécessitait pas d'être signalé, bien au contraire.

Au final, le cas particulier de l'enfouissement vif semble donc cumuler deux objectifs : éliminer les intrus qui sont considérés comme gênants pour le bon fonctionnement de la société et, d'un même geste, dissimuler leurs corps (qui deviendront très rapidement des cadavres) à la vue des membres de la communauté, qu'il soit alors question de salubrité publique, de pudeur ou d'une déchéance supplémentaire comme peut l'être le refus de sépulture chrétienne au cours du Moyen Âge.

De nombreuses perspectives de recherche

Une étude pluridisciplinaire

À notre connaissance, une telle découverte, permettant d'avancer l'hypothèse d'individus enterrés vivants, est inédite. Des individus exécutés par les justices médiévales ont déjà été retrouvés lors de fouilles archéologiques à proximité de fourches patibulaires attestées. En Angleterre, en Allemagne, en Pologne ou encore en République Tchèque, pays où l'archéologie des lieux d'exécution est plus développée qu'en France, un certain nombre d'exemples de sujets pendus ou décapités ont été mis au jour (Genesis 2019 ; Maskova et Wojtucki 2016 ; Reynolds 2009 ; Vivas 2021 : 12-13). Toutefois, il n'est nulle part fait mention d'individus dont les positions pourraient laisser suspecter un enfouissement vif.

En raison de l'originalité de ces vestiges et des informations que ces derniers pourraient nous apporter sur une population et une pratique judiciaire peu connues d'un point de vue archéologique, l'étude de ces trois fosses a suscité de nombreuses réflexions développées dans l'étude anthropologique qui a suivi l'opération archéologique (Ziegler 2021). Ont notamment été évoquées les questions de la signalisation en surface des fosses disparue au XIII^e siècle et de la chronologie relative de ces trois structures. Par ailleurs, les modalités d'enfouissement montrent des similitudes qui permettent d'affirmer que ces structures participent d'une même pratique : leur mise en place (un corps dans un creusement), leurs dimensions comparables, leur alignement le long de la voie médiévale, mais l'absence de recoupement entre elles, les positions atypiques des individus révélant pour

deux d'entre eux des régions anatomiques en position d'équilibre, les entraves postérieures des membres supérieurs... Pour autant, certaines dissemblances tendent à infirmer l'hypothèse d'une unité de temps réduite. Si on considère que les différences notables dans la position des individus ne sont pas significatives puisqu'elles peuvent ne pas avoir revêtu un caractère d'importance aux yeux des contemporains, il reste que les comblements des fosses, avec ou sans blocs de pierre, démontrent des mises en place variables qui peuvent témoigner d'un temps plus ou moins long entre chaque enfouissement. Confronté aux données issues des sources écrites, l'ensemble de ces éléments permet de proposer une datation des fosses resserrée entre la fin du XI^e siècle et le troisième quart du XII^e siècle.

Parallèlement, d'autres éléments sont accessibles par les sources écrites. Une étude documentaire a cherché à déterminer quelles juridictions orléanaises étaient compétentes pour prononcer ce type de sentence et, en fonction de leurs délimitations, laquelle a pu condamner ces femmes (Carron 2021). Il en ressort que le lieu d'exécution se situait vraisemblablement aux confins de trois ressorts juridictionnels : celui du roi (avec sa censive de la grande chaussée), celui de l'évêque d'Orléans et celui de l'abbé de Ajouter tirets : "Saint-Laurent-des-Orgerils". Entre ces trois juridictions, il semblerait que celle du roi ait été la plus prompte à condamner à mort, surtout sur un emplacement aussi symbolique, face à la puissante maison de Blois.

Un certain nombre d'analyses sont en cours ou en projet. Un axe de recherche se focalise sur l'individu de la fosse F184 dont certains os présentent une altération d'aspect : leur surface corticale est altérée, comme érodée, mais parsemée de petites concrétions minérales vert gris. Afin de déterminer exactement le type d'altération de ces ossements et de tenter d'expliquer la formation de celle-ci, des observations au microscope électronique à balayage et des analyses sédimentaires à l'échelle moléculaire sont en cours. D'autre part, les sources écrites révèlent que les exécutions concernaient davantage les individus marginaux, qui n'étaient pas insérés dans un groupe social, familial ou professionnel, « autant dire des étrangers, des vagabonds ou des mendiants » (Charageat 2015 : 87). La question de l'origine et de la mobilité de ces individus apparaît alors comme primordiale. Des analyses paléogénomiques et une approche isotopique des pratiques alimentaires et de la mobilité sont planifiées. Elles permettront peut-être de connaître la part d'« étrangères » sur cet échantillon de trois individus, si tant est qu'elles puissent nous éclairer à ce sujet. Au Moyen Âge, la notion d'« étranger » peut en effet englober toute personne habitant à plus de quelques kilomètres de la zone considérée. La mettre

en évidence au travers des données archéologiques se révélerait alors délicat.

Un vocabulaire à redéfinir

Enfin, pour revenir sur le thème abordé dans cet ouvrage collectif, la découverte et l'étude de ces structures ont mis en exergue l'indigence de notre vocabulaire actuel dans les cas d'absence de funérailles, comme peuvent l'être les mises en terre de corps de condamnés à mort. En effet, un rapide tour d'horizon permet de démontrer que les termes usités à ce jour sont associés à des définitions qui ne correspondent pas à ce type de vestiges. Comme évoqué précédemment, en l'absence de volonté positive à l'égard du défunt, les termes « sépulture », « tombe » et « structure funéraire » sont inappropriés. Si l'on peut envisager d'utiliser le verbe « enterrer », qui signifie littéralement « mettre en terre », on ne peut employer le nom commun qui s'y rapporte, « enterrement ». Ce terme implique des rites funéraires et peut même désigner « l'ensemble des cérémonies » qui accompagne la mise en terre. Issus de l'étymologie latine, les mots « inhumer » et « inhumation » sont également porteurs de sens : dans le langage courant, ils présupposent aussi l'existence de funérailles.

Les termes les plus adéquats utilisés dans cette étude sont finalement les plus généraux : « structure » ou « fosse ». S'ils ne sont pas satisfaisants, il est difficile d'être plus spécifique. Dans notre société actuelle, on distingue les concepts de « chambre mortuaire » et de « chambre funéraire ». La première est le lieu où sont déposés les corps des personnes décédées dans un établissement de santé. Si un espace d'accueil est prévu pour les familles, la vocation première du lieu est plutôt technique (entreposage des cadavres, toilettes mortuaires, etc.). La seconde est l'endroit où les corps des défunts peuvent ensuite être acheminés dans l'attente des funérailles. Créée par une commune ou une entreprise de pompes funèbres, elle accorde une plus large place au recueillement des familles et aux hommages rendus aux disparus. Ainsi, l'emploi de l'adjectif « mortuaire », plus neutre et plus général, englobe tout ce qui relève de la gestion du corps mort (Boulestin 2012). Aucune interprétation n'est alors avancée, aucune volonté spécifique n'est prêtée aux auteurs : il peut désigner aussi bien des actes ostentatoires que cachés, des gestes empreints d'affect que totalement indifférents, religieux ou bien profanes, dans le but d'exposer le corps à la vue de tous, de le rendre inaltérable ou au contraire de le faire disparaître. Au sein des pratiques mortuaires, les gestes funéraires constituent une catégorie spécifique, bien que largement majoritaire, qui désigne ce qui relève de l'hommage rendu au défunt et des pratiques culturelles. Par analogie, à défaut de « fosse sépulcrale », on peut envisager la qualification de « fosse mortuaire ».

Dans le cas particulier des femmes probablement enterrées vivantes présenté ici, il est possible d'utiliser les termes d'« ensevelissement » et d'« enfouissement », souvent utilisés dans les textes médiévaux. Or, ils désignent plus l'acte de mise en terre et ne permettent pas de nommer les structures en tant que telles. Le terme de « structure d'enfouissement » pourrait éventuellement être proposé dans cette situation bien spécifique.

De manière générale, une réflexion globale sur les termes à employer pour désigner ces structures qui accueillent des morts sans toutefois être des sépultures, ces morts mis de côté ou rejetés par les vivants, serait enrichissante et éclairante pour l'ensemble de nos disciplines.

Conclusion

L'hypothèse d'individus enterrés vivants est régulièrement évoquée et controversée en archéothanatologie. Pourtant, dans le cas présent, un faisceau d'éléments archéologiques, taphonomiques, biologiques, historiques et contextuels converge vers l'hypothèse de femmes condamnées à mort, enfouies vives dans un contexte judiciaire médiéval. La difficulté à mettre en évidence ce type de pratiques est conditionnée par plusieurs facteurs. Tout d'abord, la prise en charge archéologique de restes humains isolés, si elle s'intensifie avec la surveillance accrue des centres urbains et périurbains dans le cadre de l'archéologie préventive, reste relativement sporadique. Le nombre de condamnés à l'enfouissement vif réellement exécutés, infime face au nombre de « bons chrétiens » inhumés en terre consacrée, réduit également drastiquement la probabilité de mettre au jour leurs restes. De plus, parmi ces individus rattrapés par les justes de leur temps, nombre d'entre eux peuvent avoir été enterrés allongés ou dans des positions qui n'interpelleraient pas les archéologues. La fosse F184 en est un bon exemple : trouvée isolée, cette structure n'aurait pas permis de mener à terme une réflexion comme celle décrite ici. Dans ce cas, seule la proximité avec les deux autres fosses, ajoutée au détail de l'épaule gauche de l'individu en antépulsion prononcée, permet de soulever l'hypothèse d'un enfouissement vif. Enfin, et c'est évidemment l'élément sur lequel repose principalement notre argumentation, l'apport des sources écrites et iconographiques est majeur pour ce cas médiéval. Pour toute autre période plus ancienne, l'absence de témoignages contemporains n'aurait permis, au mieux, qu'une timide hypothèse sur une probabilité peu crédible. La certitude que l'on enterrait des personnes vivantes au Moyen Âge permet de délaisser les autres hypothèses citées précédemment et d'appuyer beaucoup plus fortement la présomption développée ci-contre.

En partant de ce postulat, les pistes de réflexion et d'étude sont variées. Certaines, encore en cours, promettent d'apporter de nouveaux éléments à cette découverte inhabituelle qui pourrait renseigner sur une population encore méconnue d'un point de vue archéologique : les condamnés à mort médiévaux et, plus spécifiquement, les femmes enfouies vives à cette période.

Bibliographie

- Alexandre-Bidon, D. 1998. *La Mort au Moyen Âge, XIII^e-XVI^e siècle*. Paris : Hachette Littératures.
- Boulestin, B. 1999. *Approche taphonomique des restes humains, le cas des mésolithiques de la grotte des Perrats et le problème du cannibalisme en préhistoire récente européenne*. Oxford : Archaeopress.
- Boulestin, B. 2012. Champ de la discipline : concepts et mise en œuvre, in L. Bonnabel (ed.) *Archéologie de la mort en France* : 24-39. Paris : La Découverte.
- Bruzek, J. 2002. A method for visual determination of sex using the human hip bone. *American Journal of Physical Anthropology*, 117 : 157-168.
- Carron, D. 2021. La justice médiévale et l'ensevelissement vivant : étude historique, in M. Parisot, D. Carron et L. Ziegler (eds), *Loiret, Orléans, rues Porte-Saint-Jean et limitrophes : projet de requalification des rues Porte-Saint-Jean, des Bons-Etats, de la Grille et de l'impasse Saint-Jean, Rapport de diagnostic archéologique* : 359-387. Orléans : Ville d'Orléans/SRA Centre.
- Charageat, M. 2015. Notes introductives sur la peine de mort en Occident médiéval - État de la question», in M. Soula et J.-P. Allinne (eds), *La mort pénale - Les enjeux historiques et contemporains* : 83-94. Rennes : Presses Universitaires de Rennes.
- Crola, A. 2019. Les fourches patibulaires en Dordogne - Etat des lieux et premières pistes de réflexion archéologiques sur la justice médiévale et moderne, in M. Vivas (ed.), *(Re)lecture archéologique de la justice en Europe médiévale et moderne* : 121-138. Bordeaux : Ausonius Editions.
- Delattre, V. et Pecqueur, L. 2017. Entrer dans l'immobilité : les défunts en position assise du second âge du Fer. *Gallia* 74 (2) : 1-17.
- Durand, G. 1854. *Rational ou manuel des divins offices - Raisons mystiques et historiques de la liturgie catholique*, Livre V, Traduction : Charles Barthélémy. Paris : Editions Louis-Vivès.
- Gauvard, C. 2018. *Condamner à mort au Moyen-Age*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Genesis, M. 2019. Archeological documentation of a place of execution: "The Court" - A Middle-Age gallows hill by Alkersleben (Germany)", in M. Vivas (ed.), *(Re) lecture archéologique de la justice en Europe médiévale et moderne* : 101-119. Bordeaux : Ausonius Editions.
- Jesset, S. et al. à paraître. *Orléans, ZAC Carmes-Madeleine, rue des Carmes (45 234 286 AH), tranche 1. Rapport de diagnostic archéologique*. Orléans : Pôle d'archéologie, Ville d'Orléans/SRA Centre.
- Lauwers, M. 2005. *Naissance du cimetière - Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*. Paris : Aubier.
- Leclerc, J. 1990. La notion de sépulture. *Bulletins et Mémoires de la Société Anthropologique de Paris* 2 (3-4) : 13-18.
- Levasseur, A. 2015. Obscénité et droit au Moyen-Age, in N. Labère (ed.) *Obscène Moyen Age ?* : 47-75. Paris : Honoré Champion.
- Locey, L. et M. Locey 1976. *Le Mystère d'une jeune fille laquelle se voulut abandonner au péché*. Genève : Droz.
- Maskova, P. et D. Wojtucki 2016. L'archéologie des lieux d'exécution en République Tchèque et en Basse-Silésie (Pologne), in M. Charageat et M. Vivas (eds), *Le Fourches patibulaires du Moyen Âge à l'Époque moderne - Approche interdisciplinaire*. *CriminocorpusRevue d'Histoire de la justice, des crimes et des peines* [<http://journals.openedition.org/criminocorpus/3115>]
- Mauclair, F. 2014. « Justice(s) », « fourche(s) », « pili(s) »... : les anciens lieux d'exécution et d'exposition dans les toponymes en Indre-et-Loire. *Bulletin de l'Académie des Arts et Belles Lettres de Touraine*, 27 : 35-52.
- Murail, P., Bruzek, J., Houët, F. et E. Cunha. 2005. DSP: a tool for probabilistic sex diagnosis using worldwide variability in of hip-bone measurements. *Bulletins et Mémoires de la Société Anthropologique de Paris* 17(3-4) : 161-176.
- Novák, V. 2016. Le corps du condamné et le tissu urbain - Exécution, pouvoir et usages de l'espace à Paris aux XVe-XVIe siècles. *Histoire urbaine*, 47 : 149-166.
- Parisot, M., Carron, D. et L. Ziegler 2021. Les suppliciées d'époque médiévale de la rue Porte-Saint-Jean à Orléans : des cas d'enfouissement vif ? *Bulletin de la Société Archéologique et Historique de l'Orléanais* XXV (184) : 5-12.
- Pichot, C. 2020. " Fortaict de son corps " : le corps féminin et le crime à la fin du Moyen Age. Thèse de Doctorat, Université de Poitiers (inédit).
- Reynolds, A. 2009. *Anglo-Saxon Deviant Burial Customs Medieval History and Archaeology*. Oxford : Oxford University Press.
- Rigeade, C. 2007. *Les Sépultures de catastrophe : approche anthropologique des sites d'inhumations en relation avec des épidémies de peste, des massacres de population et des charniers militaires*. Oxford : Archaeopress.
- Schmitt, A. 2005. Une nouvelle méthode pour estimer l'âge au décès des adultes à partir de la surface sacro-pelvienne iliaque. *Bulletins et Mémoires de la Société Anthropologique de Paris* 17 (1-2) : 89-101.
- Vivas, M. 2010. *Christiana sepultura privetur* - Privation de sépulture, distinction spatiale et inhumations atypiques à la lumière des pratiques funéraires (Xe-XIVe s.), in I. Cartron, D. Castex, P. Georges, M. Vivas et M. Charageat (eds), *De corps en corps. Traitement et devenir du cadavre* : 193-214. Pessac : Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine.
- Vivas, M. 2014. Les lieux d'exécution comme espaces d'inhumation - Traitement et devenir du cadavre

- des criminels (XII^e-XIV^e siècle). *Revue Historique*, 670 : 295-312.
- Vivas, M. 2016. L'inhumation des condamnés à mort aux fourches patibulaires (Moyen-Age - Epoque moderne), in M. Lauwers, A. Zémour (eds), *Qu'est-ce qu'une sépulture ? Humanités et systèmes funéraires de la Préhistoire à nos jours* : 241-259, Antibes : Éditions APDCA.
- Vivas, M. 2021. Les sciences archéologiques permettent-elles d'étudier la justice médiévale et moderne ?, in M. Vivas (ed.), *(Re)lecture archéologique de la justice en Europe médiévale et moderne* : 11-23. Bordeaux : Ausonius Editions.
- Ziegler, L. 2021. Etude anthropologique des fosses à inhumation F179, F184 et F196, in M. Parisot, D. Carron et L. Ziegler, *Loiret, Orléans, rues Porte-Saint-Jean et limitrophes : projet de requalification des rues Porte-Saint-Jean, des Bons-Etats de la Grille et de l'impasse Saint-Jean, Rapport de diagnostic archéologique* : 311-357. Orléans : Ville d'Orléans/SRA Centre.
- Ziegler, L. (à paraître). La difficile identification des condamnés à mort en archéologie : l'exemple des probables cas d'enfouissement vif de la rue Porte-Saint-Jean à Orléans, in M. Charageat, M. Soula et M. Vivas (eds), *Faire justice - La justice par ses sources : enjeux, agents et pratiques depuis le Moyen Âge*. Presses du Septentrion : Villeneuve d'Ascq.

Des morts à évacuer : le cas des fœtus avortés et des nouveaux-nés handicapés (pays kabyè, Togo)

Marie Daugey

En pays kabyè¹, territoire d'origine du deuxième groupe ethnolinguistique du Togo, rares sont les défunts privés de funérailles. Comme au sein d'autres populations africaines, certaines catégories de malemort nécessitent d'apporter des modifications aux rites funéraires visant à éviter que le « mal » en cause ne revienne. Les procédures requises de séparation entre la communauté et le corps et l'âme du défunt peuvent alors impliquer une absence de funérailles telles qu'elles sont conçues localement, ou des adaptations. C'est par exemple le cas pour les noyés et les foudroyés, dont l'âme a été détruite par les circonstances violentes du décès, et avec qui toute communication post-mortem devient impossible. Mentionnons également les décès dus à la lèpre ou à d'autres maladies induisant des gonflements du corps (par exemple l'éléphantiasis). Ces défunts sont enterrés selon des modalités particulières qui assurent une séparation d'avec les autres morts et permettent d'éviter que d'autres vivants ne soient atteints du même mal. Ils peuvent être mis en terre sur le lieu même de leur décès, comme dans le cas des morts violentes mentionnées ci-dessus, ou bien être introduits dans des tombes qui leur sont réservées et qui contiennent parfois des aménagements plus étanches que les tombes ordinaires, comme dans le cas de décès dus à des maladies invalidantes². Les phases des funérailles permettant de transformer le défunt en ancêtre sont soit annulées, soit conduites après plusieurs années, à une saison bien définie, afin d'éviter qu'elles ne provoquent de mauvaises récoltes.

Mais les cas d'absence de funérailles qui seront plus précisément examinés ici se distinguent par la radicalité des processus de séparation à l'œuvre. Le devenir des fœtus avortés et de certains nouveau-nés handicapés, en particulier dans la partie sud du pays kabyè, témoigne en effet d'une volonté d'expulsion définitive de ces dépouilles de l'espace social, plus drastique que dans la plupart des autres cas de malemort. Nous verrons que le traitement qui leur est réservé est lié au fait que ces corps ne sont pas considérés comme humains,

la catégorisation en humains ou non-humains des fœtus, des bébés nés avec des handicaps physiques, mais aussi des mort-nés, constituant également au sein d'autres sociétés et à différentes époques un critère déterminant le sort qui leur est réservé (Charrier *et al.* 2018 ; Le Grand-Séville *et al.* 1998).

Nous nous appuierons en premier lieu sur l'analyse d'une pratique qui nous a été décrite dans la localité de Lama : les fœtus avortés et les dépouilles de certaines catégories de nouveau-nés ayant des malformations y sont déposés avec d'autres types de restes humains et animaux dans un trou nommé « *Azuntaa* », qui signifie littéralement « dans les saletés »³, de manière à les renvoyer vers le « monde de l'origine ». Après avoir donné un aperçu de ce en quoi consistent les funérailles en pays kabyè – ce qui permettra de comprendre à quel point les modes de prise en charge de ces corps d'enfants s'en distinguent – nous considérerons les caractéristiques du bois sacré dans lequel se situe le trou *Azuntaa* et les représentations qui l'entourent, et nous préciserons les différentes circonstances rituelles dans lesquelles d'autres corps sont insérés dans cette cavité. Cela permettra de mieux cerner la catégorie kabyè de « saleté » (*azuna*) et les logiques évacuatrices à l'œuvre dans le recours au dispositif « *Azuntaa* ». Nous montrerons que ces logiques sont largement fondées sur une nécessité de restaurer certaines frontières entre l'espace socialisé du village et l'espace sauvage associé à la brousse. Des rapprochements avec d'autres formes de traitement de ces corps, mais aussi avec les modalités de traitement d'enfants mort-nés, qui sont décrites dans d'autres localités, viendront à l'appui de cette hypothèse.

Bref aperçu des « funérailles » kabyè : maintenir une communication avec les morts

Ce que les Kabyè nomment funérailles⁴, *leya* (pl. *lesi*), correspond à un ensemble de rites qui se décomposent

¹ Les Kabyè sont un peu plus d'un million au Togo. Le pays kabyè est une région montagneuse qui s'étend au nord de la ville de Kara où la population vit principalement de l'agriculture.

² Le cadavre des lépreux et des personnes au corps gonflé est également enroulé dans de la paille avant d'être enterré, ce qui contribuerait à contenir la maladie.

³ Le nom « *Azuntaa* » est composé des mots « *azuna* » et « *taa* » signifiant respectivement « saletés » et « dans ».

⁴ Je me réfère ici aux funérailles telles qu'elles sont organisées dans le cadre de pratiques s'inscrivant dans un cadre culturel prenant pour référence le culte des divinités du territoire et des ancêtres, car les pratiques liées aux fœtus avortés et aux nouveau-nés handicapés que nous allons décrire ont pour soubassement des représentations du monde associées à ces divinités. Il résulte de l'important déploiement

en deux principales étapes encadrant, pour tout adulte mort ayant eu des enfants, à la fois le passage du défunt dans le monde invisible et souterrain des morts (le mot kabyè pour dire ancêtres est *hadédinaa*, « ceux d'en bas ») et la transformation des relations entre les vivants et le défunt. Cette scansion en deux temps principaux se retrouve largement dans les sociétés d'Afrique de l'Ouest.

Le premier temps des funérailles correspond aux rites entourant l'enterrement, qui consistent à déposer le défunt dans une tombe conçue comme un espace socialisé. Les tombes « traditionnelles » kabyè sont en effet collectives⁵, partagées par les membres d'un même patrilignage, des neveux et nièces utérins pouvant y être intégrés sous certaines conditions⁶. Y être introduit après sa mort, c'est continuer d'appartenir à son groupe lignager sur un autre mode, puisqu'y être enterré, c'est « aller auprès des siens », c'est-à-dire retrouver les défunts de son lignage. Les tombes (*pilav* ou *naŋ*) sont de vastes cavités souterraines qui peuvent atteindre six à huit mètres de large et trois mètres de haut auxquelles on accède par une étroite cheminée d'environ 50 cm de large. Elles sont désignées, sur un mode métaphorique, comme des « chambres » (*kuduyiŋ*) ou « maisons » (*qisi*), et leur aménagement présente plusieurs caractéristiques comparables à celles de l'habitat des vivants. À l'intérieur se trouvent deux ou trois lits en terre, des sortes de banquettes sur lesquelles les corps sont déposés, semblables aux aménagements présents dans les chambres d'architecture « traditionnelle »⁷. Un renforcement accueille les os des cadavres suffisamment anciens pour se désolidariser les uns des autres. Les parois et le sol sont lissés et parfois enduits d'une décoction d'écorce de néré (Simtekpeati 1985 : 124), d'une façon comparable à l'aménagement du sol et des murs d'une maison, cette substance rendant la construction plus solide et plus belle. La pierre plate

d'églises chrétiennes en pays kabyè, auxquelles adhèrent environ 30 % de la population en milieu rural (avec des variations d'une localité à l'autre), l'existence de formes monothéistes ou hybrides de funérailles dont les logiques ne recoupent que partiellement le rapide tableau que j'en dresse ici.

⁵ Le qualificatif « traditionnel » est employé par les Kabyè francophones pour distinguer le modèle ancien des tombes collectives, qui est toujours le plus répandu, du modèle plus récent et minoritaire des tombes à l'occidentale individuelles avec stèle, qui sont édifiées pour certains chrétiens.

⁶ Les Kabyè sont une société patrilinéaire, mais le pôle utérin de la parenté exerce une forte influence sur la vie de chacun, une revendication de « propriété » sur les enfants de sœurs étant exprimée en différents contextes, quotidiens ou rituels. Dans certaines localités, l'aîné d'une fratrie (représentant de l'ensemble d'une descendance) peut être enterré « chez ses oncles maternels », et les femmes d'une même fratrie peuvent être alternativement enterrées « chez leur père » ou « chez leurs oncles ».

⁷ Une maison kabyè consiste en un ensemble de plusieurs cases, rondes et rectangulaires, faisant office de chambres, cuisines, greniers-bergeries, liées entre elles par un mur d'enceinte. Actuellement, ces constructions associent des cases « à l'ancienne » faites de terre et couvertes de paille et du bâti plus « moderne » utilisant du ciment et une couverture de tôle.

qui ferme l'accès à chaque tombe est une sorte de porte d'entrée. Dans certains sous-groupes kabyè, avant d'ouvrir une tombe, il convient de taper sur cette pierre, de manière à annoncer sa présence comme on le ferait avant d'entrer dans une maison.

Le deuxième temps des funérailles, organisé soit immédiatement après l'enterrement, soit plusieurs semaines, mois ou années plus tard – en fonction des circonstances, des moyens financiers des enfants du défunt, et de l'âge de ce dernier – correspond à ce que les ethnologues désignent couramment comme les « secondes funérailles ». Il s'agit de rites de deuil qui concernent les enfants du défunt ainsi que la veuve ou le veuf, et de rites d'ancestralisation qui transforment le mort en ancêtre et en une divinité tutélaire⁸. Ces rites parachèvent la reconfiguration des relations entre le défunt et ses proches de plusieurs façons, de même qu'ils entérinent la modification des liens du défunt aux lieux qu'il fréquentait de son vivant.

La redéfinition de ses relations avec l'entourage familial passe par la dissipation ou la confirmation du soupçon latent d'assassinat sorcellaire qui pèse sur les membres de sa parenté⁹, ainsi que par un processus de transmission des statuts générationnels. Elle consiste de plus en des opérations successives de séparation et de rapprochement entre le défunt et ses proches, qui s'appuient en particulier sur la manipulation de cordelettes attachées au corps des deuilleurs, symbolisant le lien au mort, et sur des actes de commensalité avec le défunt, qui inaugurent un lien sacrificiel plaçant ce dernier comme protecteur de ses descendants. Il s'agit en effet d'offrir aux morts, une fois ancestralisés, un point d'ancrage au sein de leur maison – toujours occupée par certains membres de leur patrilignage – par l'élaboration d'un autel sacrificiel qui leur est dédié, sur lequel les nourritures sacrificielles sont déposées¹⁰. Leurs enfants peuvent dès lors continuer de communiquer avec le défunt de plusieurs façons. Lorsqu'ils veulent qu'il les soutienne dans leurs projets de vie, ils s'adressent au disparu par le biais de prières et d'offrandes sacrificielles et libatoires. Mais aussi, comme le font encore parfois les plus âgés, il est possible de parler directement aux morts la nuit. Les défunts reviennent en effet alors dans la maison qu'ils

⁸ Les personnes décédées sans avoir eu d'enfants ne sont généralement pas ancestralisées car elles n'ont pas eu de descendance qui puisse les invoquer. Notons que contrairement à ce qui se produit dans beaucoup de sociétés, où seules les personnes décédées âgées peuvent devenir ancêtres, chez les Kabyè, il suffit d'avoir été initié au statut d'adulte et d'avoir donné naissance à un enfant pour que les procédures rituelles permettant d'être ancestralisé soient mises en œuvre.

⁹ Il convient de déterminer la cause de la mort : même si des raisons biomédicales ont pu être décelées, la mort de quelqu'un qui n'est pas âgé est toujours vue comme anormale et comme probablement due à un acte de sorcellerie.

¹⁰ Les ancêtres femmes disposent de deux autels : l'un chez leur mari, et l'autre chez leur père.

habitaient et y mènent une vie comparable à celle des vivants. Leurs descendants peuvent les saluer et leur laisser de quoi manger en leur réservant une part du repas du soir ; il faut prendre garde de ne pas faire de bruit et de ne pas balayer le sol pour ne pas les déranger. De plus, lors de certains rites, soit individuels, visant à résoudre des problèmes de santé ou de fécondité, soit collectifs, visant à déceler les raisons d'un trop grand nombre de décès ou d'un dérèglement météorologique affectant la communauté, les séances divinatoires qui y prennent place sont l'occasion pour les ancêtres de venir parler à travers la bouche d'un devin. Les vivants peuvent ainsi entretenir une conversation directe avec leurs ancêtres, dont ils reconnaissent la voix et le caractère.

Enfin, pour les hommes morts âgés appartenant à certains patrilignages, les funérailles impliquent de traiter de l'emprise qu'ils ont acquise sur le monde naturel du fait de l'initiation au statut d'adulte et de leur longue existence. En effet, selon des modalités variables en fonction des sous-groupes kabyè, l'initiation masculine implique une forme d'incorporation du territoire et/ou de mise en connexion de l'âme avec des bois sacrés qui abritent des divinités ayant une influence sur les éléments naturels, et ce lien se renforce au fil des années. Par conséquent, un défunt peut faire sortir le vent ou tomber la pluie lors de ses funérailles (ces capacités dépendant de l'appartenance lignagère), ou encore emporter avec lui les âmes des plantes cultivées. Des précautions sont prises afin que ce pouvoir sur les éléments ne soit pas préjudiciable aux vivants et qu'il leur soit même favorable. On en tient compte dans la détermination de la date des funérailles, dans la manière dont est manipulé le corps et dont il est mis en contact avec les bois sacrés auxquels il est lié.

Il n'est pas possible de rendre compte ici de la complexité des funérailles kabyè élaborées pour les adultes, qui présentent d'importantes variations en fonction des localités, de l'âge et du sexe du défunt, mais soulignons qu'elles permettent de transformer et de poursuivre les relations avec les morts. Cela n'est pas vraiment possible avec les enfants décédés. On ne dit pas d'eux qu'ils sont « enterrés » mais « cachés », ce qui témoigne de la discrétion dans laquelle se fait leur enterrement. Alors que le décès d'une personne âgée est vu généralement comme étant dans l'ordre des choses, et que la perspective de sa transformation en ancêtre est réjouissante, la mort d'un jeune non-initié est toujours envisagée comme un malheur, parce que l'enfant, décédé « cru » (et non « cuit » comme un adulte) n'aura pas eu l'occasion d'avoir une vie accomplie et, ne pouvant être ancestralisé, les liens avec lui sont définitivement rompus. Son existence post-mortem n'a plus d'« utilité » pour ses proches qui lui survivent. Aussi ses parents doivent-ils se soumettre à

des rites de deuil spécifiques censés éviter que « le vent du mal » (c'est-à-dire la cause du décès) ne revienne.

Bien que la poursuite de relations avec les enfants morts ne soit pas possible, leurs corps et leurs âmes restent intégrés à l'espace socialisé. Ceux qui ont accédé à la marche, et dont plusieurs dents avaient poussé avant de mourir (nous reviendrons sur le sort des enfants décédés encore plus jeunes) sont enterrés dans des tombes collectives lignagères (comme les adultes), mais réservées aux enfants (ils sont séparés des défunts adultes pour qu'ils ne les dérangent pas par leurs jeux et bavardages). Dans la localité de Farende, considérée comme le lieu d'origine de tous les Kabyè, leurs âmes (*kaliza*) se retrouvent dans une petite case située dans un bosquet sacré qui est présenté comme le tout premier lieu de fondation et d'habitation kabyè, un lieu de recours rituel pour une grande partie de la population. En particulier, sont organisés dans ce site des rituels favorisant la venue de la pluie et des rites d'initiation marquant le passage à l'âge adulte. Si les enfants qui ont eu le temps d'expérimenter la vie humaine peuvent donc se retrouver en attente d'une nouvelle vie au sein de cet habitat originel, les fœtus avortés et les enfants nés avec certaines malformations doivent au contraire être expulsés de l'espace socialisé¹¹, parce qu'ils ne sont pas considérés comme des êtres humains et parce qu'ils représentent une mise en danger de la fécondité des femmes.

« Dans les saletés » : une cavité en lien avec le « monde de l'origine »

Dans la localité de Lama, les corps de certains nouveau-nés handicapés, morts à la naissance ou peu après, ainsi que les fœtus avortés, sont donc déposés dans un même trou nommé *Azuntaa*, ce qui signifie littéralement « dans les saletés ». Les bébés présentant d'importantes malformations y étaient même placés vivants autrefois, mais cela n'a plus lieu en raison d'une législation interdisant les infanticides¹².

¹¹ Cette analyse s'appuie plus particulièrement sur des données recueillies dans la partie sud du pays kabyè, entre 2006 et 2017.

¹² Il peut encore arriver qu'une femme ayant accouché d'un enfant présentant de lourdes malformations physiques soit effrayée et le tue elle-même. Elle expliquera par exemple qu'elle est tombée sur lui par accident pendant l'accouchement, en raison de son affaiblissement. Cette justification pourra être facilement admise par l'entourage, car l'accouchement à la maison se fait à l'abri des regards, la parturiente se tenant accroupie dans un espace réservé à la douche, secondée par une femme. La dépouille d'un enfant mort dans ces conditions doit être enterrée dans *Azuntaa*, mais ce type d'infanticide est rare parce que les femmes sont encouragées à accoucher dans les dispensaires, où un tel acte peut difficilement avoir lieu. Voir Sargent (1988) et Denham (2020) pour l'étude de modalités d'abandon et de persistance de mises à mort d'enfants considérés comme de dangereux « sorciers » ou « esprits » chez les Bariba du Bénin et les Nankani du Ghana, qui présentent des contextes sociaux et culturels proches de ceux des Kabyè.

L'apparence extérieure du trou *Azuntaa* ressemble à celle des tombes « traditionnelles ». Il est fermé par une grande pierre plate d'environ 60 cm de diamètre et de petites pierres disposées tout autour, l'ensemble étant scellé au sol avec une sorte de mortier de terre. Cette cavité est située à l'intérieur du sanctuaire boisé qui est considéré comme le premier lieu de fondation de Lama. C'est là que l'ancêtre mythique Sav a construit la première maison : quatre cases aux murs de pierres ou de terre y sont toujours présentes. Cet ancêtre, dont l'autel sacrificiel se situe dans une de ces cases, est considéré comme étant descendu du ciel sous l'impulsion d'Eso, le dieu suprême situé au ciel¹³. Il est une des divinités du territoire (appelées *egolūmye*, pl. *agolūma*) les plus importantes de Lama puisque son aire d'action s'étend sur l'ensemble des terres de cette localité. Sav est particulièrement polyvalent : ses domaines d'intervention concernent à la fois la pluie, les semences, les maladies, le contrôle des criquets ravageurs, la fécondité humaine. Les grands prêtres (*cəjə*, pl. *cəjəna*) de Lama, responsables du culte aux divinités du territoire, se réunissent régulièrement dans ce lieu pour y mener ensemble des rituels bénéficiant à toute la communauté ou pour accomplir les gestes primordiaux d'itinéraires rituels les conduisant dans d'autres sites sacrés – ces parcours visant par exemple à influencer le régime des pluies, à faire offrande des prémices des récoltes, ou à appeler les divinités *agolūma* pour qu'elles protègent les nouvelles générations d'initiants. Pour les initiées féminines (*akpema*) et les membres du plus haut grade initiatique masculin (*kəndəna*), le passage dans ce site, envisagé comme le lieu d'où tous les ressortissants de Lama sont « sortis », constitue le moment crucial de leur initiation : c'est l'occasion de mettre à l'épreuve publiquement leurs qualités d'initiés et d'accéder au statut d'adulte et de procréateurs officiels, c'est-à-dire de membres à part entière de la communauté.

Le site dans lequel se trouve la cavité *Azuntaa* constitue donc un lieu de recours rituel majeur. À l'image des autres divinités *agolūma*, qui correspondent aux enfants du couple primordial et à des puissances non personnifiées manifestées dans le paysage sous la forme de bosquets, forêts, montagnes, mares ou rochers, la divinité Sav a la capacité de faire des allers-retours entre le ciel et la terre, pour aller chercher auprès du dieu suprême qui se trouve au ciel les ressources dont les hommes ont besoin sur terre. Au sein des sociétés

de l'aire culturelle voltaïque, à laquelle les Kabyè appartiennent, ce qui est souvent qualifié de « monde de l'origine » par les ethnologues, c'est un espace d'où provient tout ce qui existe sur terre et vers où les choses terrestres sont susceptibles de retourner une fois qu'elles ont fait leur temps sur terre. Le site dans lequel se trouve le trou *Azuntaa* est un point de passage et de communication entre le monde visible des humains et ce monde originel. Son identification avec le premier homme dont la venue sur terre a inauguré la possibilité de passer d'un monde à l'autre le rend particulièrement puissant, et déposer les nouveau-nés handicapés et les fœtus dans un trou situé dans cet endroit représente une manière de les renvoyer vers là d'où ils viennent, directement auprès d'Eso.

Précisons que la cavité *Azuntaa* n'est pas la seule présente dans le bois sacré Saude. D'autres cavités témoignent également d'une relation directe établie entre le sol de ce site et un monde de l'origine pourvoyeur de choses bénéfiques ou néfastes. S'y trouvent notamment un trou fermé par de vieux fers de houes renouvelés périodiquement, par lequel les criquets ravageurs sont susceptibles de sortir, ou encore une fosse dans laquelle un taureau est enterré vivant tous les 25 ans, de manière à assurer un renouveau de la fertilité de la terre et de la fécondité des hommes¹⁴. D'autres bois sacrés contiennent également d'autres types de cavités qui peuvent représenter par exemple un grenier ou bien un réservoir de pluie. Les pratiques rituelles d'ouverture, de fermeture, ou d'emplissage de ces différents trous, renvoient à une conception du territoire et de ses limites, ainsi que des bois sacrés, comme poreux et comme pouvant laisser passer différents types de calamités. L'expression « fermer les trous » est d'ailleurs fréquemment utilisée par les grands prêtres pour signifier, sur un mode métaphorique, qu'ils ont accompli des rites sacrificiels en temps voulu de manière à s'assurer de l'équilibre cosmologique, signifiant ainsi que ces trous, concrets ou abstraits, sont des points de passage et de communication avec l'au-delà.

¹³ Dans la plupart des localités kabyè, circulent des récits de fondation relatant l'histoire d'un homme ou d'un couple (homme et femme) venu du ciel pour s'installer sur une terre dont le sol n'était pas encore solidifié : des traces de pas imprimées sur de la terre humide ou des pierres, présentes au sein de certains sites sacrés naturels, sont désignées comme des témoignages de ces débuts du monde humain. Cette référence récurrente à une origine céleste – déclaration d'autochtonie systématique à la question « d'où viennent les Kabyè? » – et non à un déplacement migratoire, semble attester une présence ancienne remontant au moins au XVII^e siècle (Mercier 1968 ; Tcham 1990).

¹⁴ Cet enterrement s'accompagnait autrefois d'une forme de sacrifice humain : un vieillard appartenant à certaines lignées déterminées devait « pousser » l'animal dans le trou et voyait son âme emportée avec lui, ce qui était censé provoquer sa mort peu après. Cette pratique, qui eut lieu la dernière fois en 1975, évoque une forme de « rite de rajeunissement » décrite chez les Rukuba du Nigéria (Muller 1980), impliquant la mort d'un vieillard à la place du roi, de manière à renouveler le pouvoir du souverain. Elle fait partie d'un ensemble plus vaste d'usages rituels permettant d'établir des rapprochements entre l'institution de la royauté sacrée et le système politico-religieux kabyè, traditionnellement sans chef, mais guidé par des grands prêtres dont le corps et l'esprit sont conçus comme parties prenantes de l'environnement naturel (Daugéy 2016 : 399).

À quelles catégories de « saletés » ces corps d'enfants sont-ils associés ?

Les corps qui sont déposés dans le trou *Azuntaa* sont donc assimilés à des « saletés », mais pour mieux cerner à quelle catégorie de pensée il est fait référence ici et de quel type d'indésirabilité ces corps relèvent, il convient de préciser quelles sont les représentations associées aux fœtus avortés et aux nouveau-nés souffrant de malformations. Il faut aussi prendre en compte les caractéristiques des autres types de restes humains et animaux qui sont déposés dans cette cavité, et qui sont eux aussi assimilés à des « saletés ».

Les fœtus et les bébés présentant d'importantes malformations (par exemple un membre manquant ou une tête trop grande) ne sont pas vus comme des humains mais comme des créatures qui portent l'empreinte de la brousse, c'est-à-dire un espace envisagé comme asocial. Les nouveau-nés qui ont des malformations physiques sont considérés comme des génies de brousse, appelés *alewaa* (sg. *eleu*). Ces génies sont des êtres invisibles pour les personnes non clairvoyantes. De petite taille, ils vivent dans des rochers ou des enchevêtrements de végétation, sur les terres qui ne sont pas habitées ou dans les champs en friche qui peuvent être proches des habitations. Ils sont associés au domaine des animaux sauvages, et il arrive d'ailleurs que ces animaux soient désignés par le même terme vernaculaire que celui qui désigne les génies. Les *alewaa* ont la capacité de pénétrer dans le corps des femmes et de se substituer aux fœtus humains. L'identification des bébés handicapés à ces génies s'établit en cohérence avec le fait que les génies de brousse sont décrits eux-mêmes comme physiquement difformes ; par exemple ils peuvent avoir des pieds inversés, une seule jambe, des membres démesurés, etc.¹⁵.

Si les génies prennent la place de bébés humains, c'est notamment parce qu'ils cherchent à intégrer la société humaine pour en goûter les plaisirs. Ils sont attirés en particulier par les nourritures préparées par les humains (la viande des animaux domestiques, les beignets et l'huile de palme rouge). Leur asocialité tient d'une part à leur association avec des animaux, mais aussi à leur participation au domaine de la sorcellerie. Comme dans d'autres sociétés d'Afrique de l'Ouest, la sorcellerie est envisagée comme une forme d'endocannibalisme mystique conduisant à « manger » ses proches. Chez les Kabyè, lorsque quelqu'un devient sorcier, c'est le plus souvent parce que des génies de brousse l'y ont contraint, ces derniers ayant eux-mêmes un goût prononcé pour la chair humaine. Un

clairvoyant peut ainsi entrer en sorcellerie à la suite d'une rencontre avec des génies qui l'auront piégé de telle sorte qu'il devient pour eux un pourvoyeur de chair humaine, de manière surnaturelle. Par exemple, il trouve sur son chemin un objet qu'il prend en mains et qui se casse aussitôt. Étant dans l'impossibilité de restituer cet objet aux *alewaa*, ces derniers le suivent et lui demandent en dédommagement « une poule, un coq, ou des poussins », ce qui signifie l'âme d'une femme, d'un homme ou d'enfants. Les génies menacent de tuer la personne qu'il aime le plus ou de le tuer lui-même, s'il ne leur fournit pas une victime humaine. La personne sera alors contrainte de choisir parmi ses proches quelqu'un qu'elle offrira aux génies, et elle se retrouve ainsi engagée dans une activité de sorcellerie.

Les fœtus issus de fausses-couches portent d'une autre façon la marque d'activités sorcellaires. Lorsqu'une femme fait une fausse-couche, on dit qu'elle a mis au monde « ce qui n'est pas cuit », la grossesse étant comparée à un processus de cuisson. Mais les fausses-couches sont de plus souvent envisagées comme étant provoquées par des sorciers. Soit c'est la mère elle-même qui est considérée comme une sorcière qui « mange » ses enfants, soit quelqu'un de l'entourage de la mère est soupçonné d'être un sorcier qui « a bu l'œuf ».

Les bébés présentant de lourdes malformations et les fœtus avortés, désignés pareillement par le mot *eliizunu* (construit à partir du terme *eleu*), sont donc envisagés comme résultant d'interventions d'êtres asociaux liés à la brousse sur la fécondité humaine. Or, considérer les caractéristiques des autres catégories de corps qui sont susceptibles d'être déposés dans le même trou *Azuntaa*, en différents contextes, mène au constat qu'ils ont tous aussi un lien avec l'espace de brousse, voire avec la sorcellerie.

Premièrement, y sont acheminés des animaux domestiques malformés ou sans propriétaires. Les animaux domestiques présentant une difformité sont considérés comme des signes envoyés par les génies de brousse pour manifester leur présence ou une intention d'entrer en contact avec les humains. Par exemple, ils peuvent provoquer ce type de naissance lorsqu'un enfant les a rencontrés en brousse et qu'il les a ramenés dans sa maison, sans savoir ce que nouer une amitié avec ces génies implique. L'enfant tardant à leur fournir les victimes humaines qu'ils attendent, les *alewaa* s'impatientent de recevoir « à manger » et provoquent alors une naissance animale anormale pour signaler leur impatience. Les animaux domestiques sans propriétaires sont également très inquiétants parce qu'ils n'ont pas d'attache sociale dans le village. Puisqu'ils ne peuvent être reliés à aucun groupe d'humains, ils semblent venir de nulle part.

¹⁵ Ces difformités des génies de brousse et leur implication dans la naissance d'enfants handicapés se retrouvent largement dans d'autres sociétés ouest-africaines (Hamberger 2012).

Deuxièmement, sont introduits dans *Azuntaa* des poussins qui sont sacrifiés dans un autre bois sacré afin de « faire mourir les sorciers », ou du moins afin de forcer ces derniers à révéler leur identité. Ces poussins sont sacrifiés sur un intervalle de dix semaines s'étendant entre octobre et novembre, ce qui correspond à la période de transition entre saison pluvieuse et saison sèche. Toutes les deux semaines, pendant la nuit, deux grands prêtres se rejoignent dans la forêt voisine de *Laudaa* pour y égorger deux poussins qu'ils rôtissent sur place, le geste d'égorgement étant censé induire le dévoilement ou la mort des sorciers. L'insertion des poussins – dès lors désignés comme des « saletés » – dans le trou *azuntaa*, va « enfermer la mort » : on se débarrasse ainsi des menaces sorcellaires vectrices de mort, en les jetant dans ce trou par l'intermédiaire des poussins. Cette pratique s'inscrit dans un ensemble plus vaste de rituels mis en œuvre à ce moment de l'année, qui consiste à redéfinir les limites entre la brousse et le village. Ces limites se sont en effet retrouvées floutées pendant la saison pluvieuse. L'habitat est dispersé en pays kabyè, de telle sorte que l'espace entre les maisons est occupé par des champs, et lorsque les cultures se développent pendant la saison des pluies, cela donne lieu à un envahissement de l'espace habité par la végétation des plantes cultivées. Les génies de brousse pénètrent alors plus facilement dans le village en se faufilant à travers cette végétation qui « noircit le pays »¹⁶. De la même façon, les animaux sauvages peuvent alors entrer plus aisément dans le village, que ce soit spirituellement ou réellement.

Parallèlement aux sacrifices de poussins, les principaux rites concourant à rétablir une séparation entre village et brousse sont les cérémonies appelées *kamuv*, échelonnées sur plusieurs semaines. Elles correspondent aux rites des prémices des ignames femelles, qui consistent à offrir aux ancêtres et aux divinités *agolma* des morceaux des ignames de la nouvelle récolte, ce qui autorise les humains à consommer ensuite cet aliment sans risque. Elles donnent lieu également à des danses qui se succèdent semaine après semaine et qui contribuent à éloigner du village les génies *aleewa* et les animaux sauvages, tout en exerçant un contrôle sur la sorcellerie, cette dernière représentant également une forme de pénétration de pratiques asociales dans le village (Daugey 2016 : 152-

164). En particulier, l'expulsion des génies de brousse est envisagée comme un moyen d'écarter le risque que surviennent des troubles de la reproduction humaine tels que les fausses-couches, les mort-nés et les enfants malformés, tous désignés par le mot « *eliizonuv* ». Cette mise à distance se fait au moyen de la première danse, à laquelle les humains ne participent pas, mais qui est dansée par les génies de brousse et les animaux sauvages : le tambour *kamuv* (qui a donné son nom aux rituels) est frappé un court instant, ce qui attire ces habitants de la brousse. Ils dansent entre eux autour du tambour, puis, satisfaits, ils sont censés partir du village et laisser les humains participer sans crainte aux danses suivantes¹⁷. Sans ce subterfuge que constitue la première danse, les génies risqueraient de se mêler aux humains pendant les autres danses, ce qui provoquerait des naissances considérées comme anormales, des « saletés ». D'ailleurs, la première danse est appelée *azuna kamuv*, c'est-à-dire « *kamuv* des saletés », ou encore « *kamuv* des *eliizonuv* » : c'est la danse des indésirables.

Enfin, des restes de repas anthropophages étaient déposés autrefois dans le trou *Azuntaa*. En effet, jusqu'au début du XX^e siècle, un homme étranger était sacrifié tous les cinq ans dans le bois sacré où se trouve *Azuntaa*, dans le but de renouveler la puissance génésique présente dans ce site. Certaines parties du corps des hommes sacrifiés devaient être enterrées dans des emplacements bien spécifiques du bois sacré – différents de la cavité *Azuntaa* – pour favoriser l'obtention de bonnes récoltes et le renouvellement des générations humaines (Daugey 2020). Mais ces corps humains sacrifiés pouvaient aussi faire l'objet de pratiques anthropophages de la part des hommes considérés comme les plus courageux. Manger cette viande était vu comme devant augmenter considérablement leur virilité (*abalito*), entendue comme puissance guerrière. Dans les cas précédents, les corps déposés dans ce trou portaient l'empreinte de la brousse et de l'asocialité sorcellaire. C'est également le cas ici, car les étrangers sont eux aussi associés à la dangerosité de l'espace de brousse : ils proviennent d'espaces lointains situés au-delà du village. Autrefois ils étaient vus systématiquement comme des ennemis vecteurs de mort, notamment parce qu'on pensait qu'ils mangeaient les Kabyè qu'ils capturaient. Ils étaient donc envisagés eux aussi comme des mangeurs de l'espace villageois, à l'image des sorciers et des génies¹⁸.

¹⁶ Cette conception se retrouve chez les Nawdba voisins, qui disent qu'un « pagne noir (...) s'est déposé sur le village » (Lainé 2010 : 254-255). Il est significatif que chez les Gourmantché du Burkina Faso, la couleur noire est associée à l'espace de brousse et connote l'idée d'invisibilité (Cartry 1975 : 87), rejoignant ainsi l'idée présente chez les Kabyè et les Nawdba que les génies de brousse peuvent entrer dans les zones habitées grâce à l'assombrissement provoqué par la végétation. Soulignons aussi que la conception de la brousse comme n'étant pas qu'une étendue physiquement délimitée mais aussi un espace mouvant et un système de référence (opposé à celui du village) a été mise en évidence de longue date par Cartry (1979) : les génies font entrer la brousse avec eux dans le village à certaines heures du jour et de la nuit, et donc aussi en certains temps saisonniers.

¹⁷ D'autres interprétations existent au sujet de la façon dont le tintement du tambour provoque l'éloignement des génies.

¹⁸ Le cannibalisme rituel pratiqué autrefois par certains Kabyè ne faisait pas d'eux des hommes perçus comme asociaux au sein de leur propre groupe, mais des hommes répondant au contraire à un idéal de virilité. Cette pratique devait les transformer en de bons défenseurs de leur communauté, parce qu'ils devenaient menaçants pour les ennemis étrangers. Elle parachevait un idéal qui n'était pas atteint par tous, mais qui s'inscrivait dans une des logiques façonnant l'initiation masculine. Au terme de cette initiation, les jeunes hommes, appelés

Ainsi, tous les corps ou les parties de corps jetés dans *Azuntaa*, « dans les saletés », ont-ils en commun de ne pas être à leur place dans l'espace habité et socialisé du village. Ils résultent d'incursions inappropriées d'entités de brousse, qui peuvent provoquer des désordres au sein de la société. Leur insertion dans ce trou contribue à réinstaurer des frontières entre espace non domestiqué et espace socialisé, et leur désignation comme des « saletés » fait écho aux analyses de Mary Douglas (2001) sur cette notion. Elle a montré que dans de nombreuses sociétés, ce qui est désigné comme de la « saleté » désigne des choses qui « ne sont pas à leur place » : « Là où il y a saleté, il y a système. La saleté est le sous-produit d'une organisation et d'une classification de la matière, dans la mesure où toute mise en ordre entraîne le rejet d'éléments non appropriés » (2001 : 55). « La saleté est une offense contre l'ordre. En l'éliminant (...) nous nous efforçons, positivement, d'organiser notre milieu » (*ibid.* : 24).

Chez les Kabyè, la notion de saleté qualifie également dans d'autres contextes l'état dans lequel se trouvent celles et ceux qui ne respectent pas les règles associées à leur statut. Ces personnes vont contre l'ordre social en n'étant pas à la bonne place. Ainsi peut-on entendre, au sujet d'une initiée féminine qui vit toujours chez son père alors qu'il est temps qu'elle parte habiter chez son mari que « la maison de son père la rend sale »¹⁹. Outre le non-respect des règles de mariage, ce qui la rend « sale », c'est de ne pas vivre dans la maison où elle devrait se trouver. On dira également d'un grand prêtre qui ne respecte pas les règles comportementales auxquelles il doit se conformer, au risque de provoquer des anomalies climatiques, qu'il « s'est sali ».

Des formes dangereuses de « saletés »

Jeter les fœtus et certains bébés malformés dans *Azuntaa* revient donc à se débarrasser de corps qui sont la manifestation de désordres au sein de la société, liés au fait que les limites entre brousse et village sont devenues poreuses. Leur dangerosité, de même que celle de la cavité *Azuntaa* elle-même, est perceptible à travers les précautions que prend la personne chargée d'introduire ces corps dans ce trou. Il s'agit de l'un des grands prêtres responsables du culte conduit dans le bois sacré Saude. Avant de partir de chez lui pour aller récupérer un animal malformé, il verse devant sa maison un peu de bière de sorgho pour s'adresser à toute une série de grandes divinités du territoire : il leur demande de le précéder jusqu'à l'endroit où se trouve l'animal, et de faire qu'à son arrivée sur les

lieux, « la chose soit morte ». Parce que si l'animal est encore vivant au moment de l'introduire dans le trou, il risquerait d'y être lui aussi emporté, attiré par l'animal. Le prêtre doit de même éviter de regarder à l'intérieur de cette cavité lorsqu'il y dépose un corps, car il risquerait de se voir entraîné dans le fond malgré lui, et d'en mourir. Les mêmes précautions étaient prises autrefois avant d'aller récupérer un enfant malformé.

De plus, la mise en contact avec les corps destinés à être introduits dans *Azuntaa* implique que le grand prêtre se retrouve lui-même imprégné des « saletés » qu'il a jetées. À son retour chez lui, il doit prendre certaines précautions pour éviter de contaminer son entourage. Il se déshabille aussitôt pour se laver, puis il rentre directement dans sa chambre. S'il mange, il doit jeter les restes de son repas et ne pas les donner à ses enfants ou à sa femme comme il le ferait habituellement. Aussi, afin de se libérer des « saletés » dont il est porteur, sur le trajet qu'il accomplit pour rentrer chez lui, le prêtre attrape n'importe quelle poule qu'il croise, la fait rôtir sur place après l'avoir coupée en deux dans le sens de la longueur, et la mange dans son intégralité, la découpe spécifique de l'animal ayant une valeur séparatrice. Il consomme également une médecine spécifique appelée « le produit du vent » (*helim koye*), qui permet d'atténuer les nausées et les vomissements dont il pourrait être victime en ayant été en contact avec le « mauvais vent », vent de la mort qui s'échappe d'*Azuntaa*²⁰.

Mise en regard avec d'autres pratiques évacuatrices de corps *eliẓanuv*

Les logiques combinées de remise en ordre de l'espace social et d'évacuation de formes d'asocialités sont donc sous-jacentes au dépôt, dans *Azuntaa*, des fœtus avortés et de nouveau-nés ayant des malformations. La mise en regard de cette pratique avec les modes de prise en charge de semblables corps au sein d'autres localités confirme cette interprétation. À Lassa, qui jouxte Lama, les fœtus avortés et les nouveau-nés handicapés sont enterrés en compagnie des enfants mort-nés qui sont suspectés eux aussi d'être des génies de brousse

« lion » ou « ogre », étaient censés devenir aussi redoutables que les étrangers qui relevaient d'une forme d'animalité anthropophage, afin de pouvoir leur faire face.

¹⁹ Pour les jeunes filles ayant un fiancé, l'initiation marque le départ prochain chez ce dernier. Le verbe traduit par « salir », en ce contexte, est *səʔuv*. Il signifie aussi, en deuxième acception, « poser pêle-mêle » (Marmor 1999).

²⁰ Cette procédure est comparable à celle mise en œuvre lors du rite *habye* qui, tous les cinq ans, prend le relais des danses *kamuv* évoquées plus haut, pour restaurer plus profondément l'état de la terre et du territoire (Daugey 2016 : 163-164). Ce rite consiste à pourchasser « la mort » sur l'ensemble des terres kabyè, c'est-à-dire non seulement la mort elle-même mais aussi des formes de pollution entravant la fertilité du sol et résultant de transgressions d'interdits vis-à-vis de la terre et des *agolima*. Parmi ces transgressions figurent le versement de sang sur le sol, le fait d'avoir des rapports sexuels à même le sol, la sorcellerie (les sorciers conservent les âmes qu'ils capturent dans le sol), mais aussi le fait que les filles qui avortent clandestinement jettent leur fœtus dans des endroits inappropriés. À l'issue de ce rituel, le porteur de la marmite dans laquelle on dépose, tout au long du parcours rituel, des animaux venimeux que l'on a capturés et représentant « la mort » qu'il faut expulser, se « coupe » du vent de la mort et la fait sortir de lui en associant là aussi la consommation du produit du vent et la consommation de l'intégralité d'un animal (un bouc).

cherchant à s'introduire dans la communauté humaine. Ces génies sont susceptibles de revenir sous la forme d'un ou plusieurs autres mort-nés successifs ou de bébés qui mourront peu de temps après la naissance.

Ces dépouilles sont enterrées dans le bois sacré nommé *Tchelude*, situé sur la limite avec la localité voisine de Soumdina. Ce site n'a pas d'autre usage que celui de recevoir ce type de corps dans son sol, ce que reflète son second nom : *Piyetəŋ yəə*, signifiant littéralement « sur les poteries des enfants ». Ces corps sont en effet enterrés individuellement dans des petits pots en argile fermés hermétiquement appelés *təv* (pl. *təŋ*). Le fait que ces dépouilles se retrouvent sur une limite territoriale représente déjà une mise à l'écart, mais elles font de plus l'objet d'un traitement rituel particulier qui parachève leur évacuation. Une fois par an, ce bois sacré est en effet incendié rituellement. Cette mise à feu s'inscrit dans un processus plus large de renouveau du territoire, puisque ce sont plusieurs bois et montagnes sacrés situés dans la zone frontière où se trouve *Tchelude* qui sont successivement brûlés en saison sèche pour parachever l'évacuation de différents vecteurs de mort. Se retrouve ici une association entre les « saletés » de ces corps d'enfants et celles produites par les pratiques sorcellaires, et plus largement avec les effets « mortifères » de transgressions d'interdits liés à la terre et aux *agolima*. Ainsi, l'un des autres sites sacrés incendiés à la même période d'une part fonctionne comme une sorte de filtre contre les activités sorcellaires²¹ et d'autre part constitue le lieu de dépôt de la marmite dans laquelle « la mort » est déposée le jour du rituel *habıye*. Pour justifier la nécessité d'incendier tous ces sites, les responsables des rituels expliquent que l'« on veut la propreté *cıde cıde*, on ne veut pas la mort et les maladies ; (...) on n'entretient pas les saletés ».

La cavité *Azuntaa* et la forêt *Tchelude* correspondent à des sites sacrés qui, comme tous les *agolima*, sont en contact avec « le monde de l'origine », mais leur positionnement spatial leur confère une capacité d'évacuation particulière. La puissance aspirante du trou *Azuntaa* localisé dans le sanctuaire boisé marquant la fondation de Lama fait écho à celle des forêts situées sur la frontière de Lassa, dont le sol est apte à réceptionner et à contenir différents types de corps représentant « la mort », avant de les expulser. Ces sites boisés, disposés d'une part au cœur de l'espace social et d'autre part sur sa lisière, témoignent d'une continuité

de pensée entre centre et frontière extérieure que Stefan Czarnowski avait déjà mise en évidence, à partir de matériaux surtout européens, en s'interrogeant sur les propriétés ou « qualités » religieuses du territoire et de ses limites : « Si les actes religieux et la vie spirituelle revêtent ainsi le même aspect dans le lieu sacré de l'unité religieuse territoriale et à sa limite, il est justifié de reconnaître une identité foncière de nature entre l'un et l'autre, ainsi qu'entre les deux et le domaine extérieur » (Czarnowski 1925 : 350)²². Cette analyse se doublait de l'intéressant constat que les limites d'un territoire sont fréquemment propices au dépôt de mauvais morts (les suicidés, les « damnés », les « hommes morts de mort violente »), de nouveau-nés soupçonnés d'être les enfants des fées, et de diverses substances évoquant ce que les Kabyè désignent comme « la mort »²³.

Enfin dans certaines localités kabyè qui ne disposent pas de sites sacrés spécifiques pour recueillir les fœtus, les mort-nés et les nouveau-nés handicapés, ou dans des secteurs éloignés des hauteurs où se trouvent les bois sacrés que nous avons décrits, persiste l'idée que les frontières constituent des lieux propices au traitement ou à l'évacuation de ces corps d'enfants. Ceux qui ont survécu à l'accouchement mais sont morts avant d'avoir eu des dents et de marcher, et n'ont donc pas eu le temps de faire la preuve de leur complète humanité, sont là aussi concernés. On ne les a pas encore « envoyés », disent les Kabyè pour expliquer qu'ils n'ont pas pris pleinement part à la vie sociale, l'un des rôles essentiels attribués aux enfants étant d'être dépêchés par leurs parents pour accomplir telle ou telle tâche domestique ou culturelle. Ces enfants sont eux aussi soupçonnés d'être des génies de brousse qui ont tenté de vivre parmi les humains et qui pourraient tenter de revenir, sous la forme d'un nouveau-né ou de plusieurs bébés qui mourront peu après qu'une même femme les a mis au monde : « On considère que ce n'est pas un bon enfant qui devait arriver, donc il devait repartir. Il vient voir comment est le monde, il repart, il revient. Donc on ne pleure pas les mort-nés ou ceux qui ont vécu un ou deux mois. Ça peut être un élu ; si on pleure, il peut revenir encore. On ne pleure pas car on ne sait pas s'il est venu pour le bon ou pour le mauvais²⁴. »

Les enfants appartenant à ces différentes catégories sont alors déposés individuellement dans de petits

²¹ Il se dit qu'autrefois, les gens qui voulaient se rendre au marché de Ketao, éloigné de plusieurs kilomètres, devaient obligatoirement passer par le chemin qui traverse cette forêt. Si des sorciers passaient par là en transportant du sang humain qu'ils faisaient passer pour de l'huile de palme rouge, la divinité du lieu brisait les récipients qui le contenaient, si bien que l'huile se déversait sur son sol. Un ciel rougissant était interprété comme le signe de l'activité de la divinité du lieu, cette dernière envoyant au ciel le sang tombé sur elle.

²² Voir Liberski-Bagnoud (2002) pour une mise en évidence de la pertinence théorique du travail de Czarnowski dans l'analyse de conceptions religieuses africaines relatives au territoire.

²³ C'est là « qu'on s'en va verser de l'eau, dans laquelle on a fait passer par incantation la maladie », que l'on « jette la "misère" du logis nouée dans un chiffon » (*ibid.* : 348).

²⁴ Le terme kabyè pour désigner ces enfants qui « vont et viennent » est *wolongiti*. Ce mot est construit à partir des verbes « aller », *wobu*, et « revenir », *kituu* ; il peut être traduit par « [celui qui] va et revient ». Ce type de représentations concernant les décès successifs d'enfants en bas âge est très répandu en Afrique de l'Ouest (Bonnet 1994 ; Journet-Diallo 2005).

pots d'argile ronds sans rebord (*ceυ*) et enterrés sur une limite territoriale marquée par une terrasse de pierres dans un champ, ou dans le lit non inondé d'une rivière ou d'une rigole, dans une zone éloignée des habitations. L'enterrement sur les bords des rivières est révélateur de l'objectif poursuivi : on veut ainsi que lorsque la saison des pluies arrive et que les cours des rivières gonflent à la suite des plus fortes averses, les courants violents qui se forment emportent les corps des enfants, dans le même temps qu'ils ravagent les berges des rivières. « *L'eau vient, l'eau prend, et ce mauvais esprit ne peut plus revenir dans la femme sous la forme d'un nouvel enfant* », indiqua un doyen de lignage. Cette pratique est comparée à celle consistant à enterrer une personne noyée au bord de la rivière dans laquelle elle est morte. Son âme a été emportée par la rivière et ne pourra jamais revenir, empêchant que des funérailles puissent être organisées pour elle.

Conclusion

Parmi les rares défunts ne pouvant pas bénéficier de funérailles chez les Kabyè, le sort réservé aux êtres les moins entrés dans la vie sociale est singulier car il se distingue du traitement accordé aux défunts relevant d'autres catégories de malemort. Considérer qu'ils ne sont pas pensés comme véritablement humains et comprendre quels sont les lieux dans lesquels ces corps sont enterrés est indispensable pour mettre au jour les logiques à l'œuvre dans le traitement réservé aux fœtus, aux bébés malformés, mais aussi aux mort-nés. Cette compréhension passe par l'intelligibilité de la diversité des pratiques rituelles qui ont cours dans certains de ces lieux de dépôt, correspondant à des bois sacrés habités par des divinités. Ainsi peut-on saisir que les modalités d'enterrement de ces corps sont guidées par une nécessité de les expulser de la société humaine, elle-même sous-tendue par une exigence de réaffirmation des limites du territoire. Parce qu'ils sont le signe d'un brouillage de la démarcation entre village et brousse – d'une entrée inquiétante de la brousse dans le village – ces corps d'enfants se voient désignés comme des « saletés » entendues comme choses n'étant pas à leur place au sein de la société humaine, porteuses d'un danger car risquant d'entraver le développement de la vie. Leur traitement, à l'inverse des funérailles qui permettent de continuer à vivre avec les morts, consiste en une évacuation des terres habitées et socialisées. Cette expulsion est effectuée en les plaçant dans des sites sacrés (ou non), envisagés comme des dispositifs permettant la mise en dépôt puis le renvoi hors du territoire, selon des procédures variables mais toujours orientées vers une même finalité.

Bibliographie

- Bonnet, D. 1994. L'éternel retour ou le destin singulier de l'enfant. *L'Homme* 131 : 93-110.
- Cartry, M. 1975. Conférence de M. Michel Cartry, *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses* 84 : 77-94.
- Cartry, M. 1979. Du village à la brousse ou le retour de la question. A propos des Gourmantché du Gobnangou (Haute-Volta), in M. Izard et P. Smith (eds), *La Fonction symbolique. Essais d'anthropologie* : 265-288. Paris : Gallimard.
- Charrier, P., G. Clavandier, V. Gourdon, C. Rollet et N. Sage Pranchère (eds) 2018. *Morts avant de naître. La mort périnatale*. Tours : Presses universitaires François Rabelais.
- Czarnowski, S. 1925. Le morcellement de l'étendue et sa limitation dans la religion et la magie, in *Actes du congrès international d'histoire des religions (Paris, octobre 1923)*, tome 1 : 339-359. Paris : Librairie ancienne Honoré Champion.
- Daugey, M. 2016. Les lions qui ne parlent pas. Cycle initiatique et territoire en pays kabyè. Inédit, thèse de doctorat, École pratique des hautes études, Paris.
- Daugey, M. 2020. Des têtes d'ennemis pour nourrir un fumier symbolique (pays kabyè, Togo), in A. Schmitt et E. Anstett (eds) *Des cadavres dans nos poubelles. Restes humains et espaces détritiques de la Préhistoire à nos jours* : 53-76. Paris : Pétra Éditions.
- Denham, A. R. 2020. Of House or Bush. The Cultural Psychodynamics of Infanticide in Northern Ghana. *Current Anthropology* 61 (1) : 77-99.
- Douglas, M. [1967] 2001. *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*. Paris : La Découverte.
- Hamberger, K. 2012. Traces des génies, in D. Casajus et F. Viti (eds) *La Terre et le pouvoir. À la mémoire de Michel Izard* : 197-214. Paris : CNRS éditions.
- Journet-Diallo, O. 2005. Un enfant qui ne vient que pour repartir. Reconstructions rituelles en Afrique de l'Ouest, in J. Clerget (ed.) *Bébé est mort : expériences, rites et célébrations* : 29-46. Ramonville-Saint-Agne : Érès.
- Laîné, M. 2010. Délimiter, ouvrir, circonscrire : Travaux rituels et entretien des bois sacrés chez les Nawdba (Togo), in D. Juhé-Beaulaton (ed.) *Forêts sacrées et sanctuaires boisés. Des créations culturelles et biologiques* : 235-265. Paris : Karthala.
- Le Grand-Sébillle, C., M.-F. Morel et F. Zonabend (eds) 1998. *Le Fœtus, le nourrisson et la mort*. Paris : L'Harmattan.
- Liberski-Bagnoud, D. 2002. *Les Dieux du territoire. Penser autrement la généalogie*. Paris : CNRS/MSH Éditions.

- Marmor, T. 1999. *Tɔm Kpou Kabiye-Fransu* (Dictionnaire Kabiye-Français avec lexique français-kabiye et esquisse de grammaire kabiye). Lomé : Comité de Langue Nationale Kabiye (CLNK) et SIL-Togo.
- Mercier, P. 1968. *Tradition, changement, histoire. Les « Somba » du Dahomey septentrional*. Paris : Anthropos.
- Muller, J.-C. 1980. *Le Roi bouc émissaire. Pouvoir et rituel chez les Rukuba du Nigéria central*. Québec : Serge Fleury éditeur.
- Sargent, C. 1988. Born to Die : Witchcraft and Infanticide in Bariba Culture. *Ethnology* 27 (1) : 79-95.
- Simtekpeati, M. K. 1985. L'homme, les ancêtres et Dieu chez les Kabiye du Nord du Togo. Inédit, thèse de 3ème cycle, Université Marc Bloch, Strasbourg.
- Tcham, B. 1990. Ethnonymie et histoire des origines : le cas des Kabiye, in *Actes des journées scientifiques de l'Université du Bénin* (6 au 13 avril 1990), Vol. 1 : 56-73. Lomé : Presses de l'Université du Bénin.

Les refus de sépulture aux enfants non baptisés : un enjeu politique et religieux dans la France impériale

Vincent Gourdon et Nathalie Sage Pranchère

Le moment révolutionnaire inaugure en France une période de redéfinition des procédures visant à gérer la reconnaissance et l'enregistrement de la vie et de la mort. Lors de cette phase, qui s'achève avec l'avènement du pouvoir napoléonien, on passe d'un système où le référent officiel et l'enjeu principal sont la pratique catholique, à un système laïcisé où d'autres enjeux interviennent. La loi des 20-25 septembre 1792 qui transfère aux municipalités la tenue de l'état civil en est une parfaite illustration, puisque les officiers qui prennent la place des prêtres cessent d'enregistrer des actes de baptême et de sépulture - donc des cérémonies religieuses - au profit d'actes de naissance et de décès - soit des événements à fondement « biologique ».

La stabilisation légale de cette transformation s'opère pour l'essentiel sous le Consulat et au tout début de l'Empire, en particulier avec la promulgation du Code Napoléon (1804), qui entérine la laïcisation de l'état civil. Concernant les pratiques funéraires et la gestion des cimetières, c'est le décret du 23 prairial an XII (12 juin 1804) qui établit les bases de la législation française pour tout le XIX^e siècle (Bertrand 2016). Poursuivant le basculement révolutionnaire, ce texte confie la propriété des cimetières aux communes et donne aux maires la responsabilité en dernière instance du processus funéraire de leurs administrés, tout en cherchant à définir un équilibre avec les exigences posées en la matière par les différents cultes reconnus, en particulier le culte catholique, très majoritaire dans le pays.

Tout n'est cependant pas réglé en 1804 et des ajustements s'avèrent rapidement nécessaires pour traiter de points plus précis (le partage des profits entre les fabriques et les desservants, les inhumations de suicidés, etc.) ou lever des ambiguïtés dans les procédures. Le sort des enfants morts à la naissance est l'une des questions les plus délicates. La déclaration à l'état civil des enfants mort-nés ou morts avant leur transport auprès de l'officier public donne ainsi lieu à une mise au point par le décret du 4 juillet 1806, qui crée un acte d'enfant « présenté sans vie » (Gourdon et Rollet 2009). Recoupant en partie cet enjeu, le destin funéraire des enfants morts sans être baptisés - soit que, nés vivants, ils n'aient pu recevoir le sacrement avant leur décès, soit qu'il s'agisse de mort-nés impropres à le recevoir

puisque le baptême n'est canoniquement administrable qu'à un être vivant - pose lui aussi rapidement des problèmes d'ampleur. Peu après le décret de Prairial, diverses affaires montrent que des familles, des prêtres catholiques, des maires, s'interrogent sur les obsèques des enfants morts sans baptême et les modalités de leur inhumation dans un cimetière devenu pour les autorités civiles le lieu de repos de tous les citoyens décédés, mais qui reste aux yeux de l'Église catholique, du fait du droit canonique, l'espace sacré et béni de ceux qui sont morts en règle au sein de la communauté paroissiale¹.

Notre étude se propose d'analyser quelques-unes de ces affaires repérées aux Archives Nationales ou dans des archives départementales. Le corpus peut sembler réduit, mais il rend indubitablement compte de tensions ou incompréhensions locales variées et diffuses. Il est difficile de quantifier les conflits suscités à l'échelon communal par cette problématique, dès lors que les modalités d'inventaire de la série V (Cultes 1800-1905) des archives départementales se contentent souvent de classer les affaires de discipline ecclésiastique par ordre alphabétique des communes sans préciser leurs motifs. Tout porte à croire par ailleurs que lorsque les problèmes surgissent, ils donnent le plus souvent lieu à règlement à l'amiable, à l'échelle des communes par les autorités locales, et ne suscitent donc aucune démarche écrite susceptible d'archivage. Pourtant, les affaires ici examinées indiquent que certains litiges, probablement plus rares, dégénèrent en conflits locaux et aboutissent à des plaintes remontant auprès des autorités civiles et religieuses départementales, voire nationales. Elles apparaissent donc symptomatiques des enjeux qui nous intéressent. Elles démontrent la présence, dès le début du XIX^e siècle, d'un point de crispation autour du sort funéraire des enfants morts sans baptême, susceptible de mobiliser une grande diversité d'acteurs locaux. Ces affaires illustrent également la persistance de fortes tensions politiques et religieuses au début de l'Empire, en dépit du Concordat de 1801 et de la politique d'apaisement religieux adoptée par Napoléon.

¹ Sur la question de la conflictualité funéraire au XIX^e siècle, voir Kselman (1988).

Trois affaires de refus de sépulture au lendemain du décret de prairial an XII

Dans la nuit du 7 au 8 messidor an XII, Gabriel Fournier et son épouse Marie Tardif, cultivateurs résidant à Montaigut-Le-Blanc dans le sud du Puy-de-Dôme, perdent à la naissance leur troisième enfant. Quelques heures plus tard, cet enfant fait l'objet d'une déclaration de décès. Le 8 ou plus probablement le 9 messidor, puisqu'un délai légal de 24h est prescrit pour toute sépulture, Gabriel Fournier s'adresse au père Laval, succursulier dans la paroisse, pour procéder aux obsèques de son enfant, mais se heurte au refus du prêtre d'inhumer l'enfant mort-né, probablement en raison de la non-réception du baptême (même si l'argument n'est jamais ouvertement avancé). Il entame alors une démarche auprès des autorités civiles pour obtenir que son enfant bénéficie d'un enterrement dans le cimetière communal auprès des siens².

Deux ans plus tard, dans les Vosges, c'est au tour de Jean-Joseph Guilgot et son épouse Marie-Rose Morelle, de se retrouver confrontés à un refus d'accès à la sépulture chrétienne pour leur enfant mort-né. Lieutenant en retraite et officier de la Légion d'honneur, Jean-Joseph Guilgot se présente le 26 mars 1806 devant le maire de la commune de Pompey pour déclarer la naissance puis le décès de son fils Joseph. Lorsque la demande est faite au desservant de procéder à l'inhumation de l'enfant, l'abbé Mougeot refuse, affirmant que le baptême reçu *in utero* par l'enfant n'est pas valide. Le père saisit alors les autorités civiles³.

En juillet 1807, la commune de Venoy dans l'Yonne connaît un épisode presque similaire. René Victor Bernard, marchand en laine, et son épouse Marie Pique se sont installés récemment dans la commune, au village d'Egriselles, où leur est née une fille, Armantine, en mars précédent. Leur fille aînée, Hortense, née lors d'un passage du couple à Maisons-Alfort, le 10 juin 1805, décède le 10 juillet. L'abbé Renard, desservant de Venoy, refuse d'accéder à la demande du père de procéder à l'inhumation chrétienne de l'enfant pourtant déjà âgée de deux ans, au motif qu'il nourrit des doutes sérieux sur le baptême de la petite fille⁴.

Ce sont trois affaires qui se succèdent en quelques années après la publication du décret du 23 prairial an XII, et trois affaires où des familles interpellent les autorités civiles lorsque la confrontation à l'autorité religieuse aboutit à l'exclusion funéraire d'un enfant mort, parce qu'il est soupçonné de n'avoir pas reçu le baptême ou *a minima* un baptême valide (soit un

baptême conféré à un être sur le point d'expirer mais encore vivant).

En quoi consiste concrètement ce refus de sépulture ? Les archives qui nous sont parvenues évoquent tour à tour le fait que le prêtre « *s'opposait à ce que [l']enfant né mort fut enterré dans le cimetière* »⁵, qu'il s'est « *permis de refuser l'inhumation d'un enfant né-mort* »⁶. Dans le cas de Venoy, les documents signalent que le desservant a « *refusé la sépulture ecclésiastique* » à la fillette⁷. Deux enjeux se cumulent donc : celui du devenir matériel du corps et celui des modalités d'accompagnement de l'enfant mort(-né) au moment de l'inhumation, puisque les obsèques religieuses « *consistent dans la présentation du corps à l'église, dans les prières pour les morts et par l'accompagnement des prêtres qui suivent le convoi et qui assistent à l'inhumation* »⁸. Ce qui compte pour les parents, c'est donc d'obtenir non seulement que leur enfant soit enterré dans l'espace commun du cimetière mais aussi, au moins pour deux des trois cas (où les parents revendiquent le fait que l'enfant ait été baptisé), qu'il bénéficie des cérémonies catholiques d'usage.

Contester le refus d'inhumation : acteurs et procédures

Les desservants : une toute-puissance contestée

Les trois affaires qui nous occupent manifestent la toute-puissance revendiquée du desservant local sur l'espace du cimetière. Dans les trois cas en effet, après avoir procédé à la déclaration de décès auprès de la mairie, le père s'adresse au prêtre de la paroisse pour qu'il procède à l'inhumation de son enfant mort. Le desservant tranche alors en fonction d'une situation qui ne lui semble pas conforme aux pratiques habituelles de l'Église et n'hésite pas à employer des méthodes radicales pour imposer son point de vue. À Montaigut-Le-Blanc, après un premier refus d'inhumation de l'enfant de Gabriel Fournier, l'abbé Laval réitère son opposition lorsqu'il apprend de la bouche du maire que ce dernier a « *ordonné qu'il [= le mort-né] fut inhumé dans le lieu ordinaire* »⁹, auprès des morts de sa famille. Il menace alors de cesser ses fonctions ecclésiastiques si quiconque ose passer outre son refus, « *parce qu'il [= le cimetière] serait interdit ipso facto* »¹⁰. Que cette menace concerne l'ensemble des fonctions du desservant ou

² AD Puy-de-Dôme 2V29.

³ AN, F19/5504 ; et AD Vosges, 2V52.

⁴ AN, F19/5526, dossier 55. Nous remercions vivement Corinne Gomez-Le Chevanton pour nous avoir fait connaître ces dossiers.

⁵ AD Puy-de-Dôme 2V29, lettre du sous-préfet d'Issoire au préfet, 12 messidor an XII.

⁶ *Ibid.*, lettre du maire de Montaigut-Le-Blanc au sous-préfet d'Issoire, 17 messidor an XII.

⁷ AN, F19/5526, dossier 55, lettre du magistrat de sûreté de l'arrondissement d'Auxerre au directeur du jury de cet arrondissement, 14 juillet 1807.

⁸ « Rapport à l'empereur au sujet d'une lettre du magistrat de sûreté de Moulins, refus de sépulture, 10 fructidor an XII », dans Portalis (1845 : 542).

⁹ AD Puy-de-Dôme, 2V29, lettre du maire de Montaigut-Le-Blanc au sous-préfet d'Issoire, 17 messidor an XII.

¹⁰ *Ibid.*

seulement celles en lien avec les sépultures, l'objectif du prêtre est clairement de faire porter la responsabilité de ses futurs refus de cérémonies au père et au maire. La mise à exécution de la décision du maire le prend toutefois de court et, renonçant à punir collectivement la paroisse, il règle très prosaïquement le problème : « *M. le succursulier le fit découvrir et fit porter le corps de cet enfant dans un vacant hors dudit cimetière* »¹¹.

À Venoy, la scène que décrit René Victor Bernard souligne l'épreuve de force qui se joue entre le père et le prêtre :

« Néanmoins le même jour mon enfant fut apporté à Venoy pour y recevoir la sépulture dans le cimetière de cette commune, je revins à la charge auprès du sieur Renard : le desservant [...] flottait entre la promesse et le refus, mon enfant resta pendant cinq heures entières exposé aux regards du peuple et enfin après ce délai qui causa le plus grand scandale il finit par me donner une réponse négative écrite de sa main et motivée sur ce que dit-il il se croyait fondé à croire que l'enfant n'a pas été baptisé ! »¹²

L'abbé Renard refuse de négocier avec le père de la fillette décédée et marque le caractère irrévocable de sa décision par un écrit. Si le dossier concernant l'affaire de Pompierre ne contient pas de description de la confrontation directe entre Jean-Joseph Guilgot et l'abbé Mougeot, elle suscite néanmoins aussi un écrit du desservant qui adresse dès le surlendemain un courrier de justification à l'abbé Georgel, provicaire général de l'évêché de Nancy¹³.

La raideur manifestée par les prêtres dans ces affaires s'appuie sur les principes ecclésiastiques refusant la sépulture chrétienne aux mort-nés et aux non baptisés. En 1806, l'abbé Georgel fait référence, dans son analyse des pièces du dossier de Pompierre, au rituel du diocèse de Saint-Dié (1783), qui affirme que « *les enfants qui meurent, sans avoir reçu le baptême, n'ayant jamais participé à la communion ecclésiastique, ne peuvent être inhumés en terre sainte* »¹⁴. Un extrait du *Rituel de Toul* (1760) est ajouté au dossier, qui confirme les cas d'exclusion de la sépulture ecclésiastique :

« Comme la sépulture ecclésiastique ne doit pas être accordée à toutes sortes de personnes, il faut que les curés et vicaires sachent qui sont ceux qui en doivent être privés. On doit la refuser 1° aux infidèles, aux

hérétiques, aux apostats et aux schismatiques. 2° aux enfants qui sont décédés sans baptême. »¹⁵

Pour l'Église et ses représentants, les parents connaissent les limites posées à la sépulture ecclésiastique et ne les contestent pas, ainsi que l'affirme l'archevêque de Troyes en 1807 : « *l'usage immémorial de l'église l'autorisait à refuser son ministère : jamais en pareil cas, aucun père, ni aucune mère ne se sont plaints de ce refus, et ne s'y sont exposés* »¹⁶. Les trois affaires étudiées questionnent pourtant l'admissibilité de ces limites qui apparaît loin d'être acquise pour toutes les familles, et la manière dont le corps ecclésiastique en impose le respect.

Lorsque Gabriel Fournier réclame au succursulier de Montaigut-Le-Blanc de pouvoir enterrer son enfant mort-né dans la sépulture familiale, il manifeste son souhait que ce mort ne soit pas traité différemment de Marie, la fille que son épouse et lui ont perdue deux ans auparavant, à l'âge de dix mois. À Pompierre, c'est l'inquiétude face à la probable remise en cause de la validité du baptême de son fils Joseph qui pousse Jean-Joseph Guilgot à déclarer devant témoins à l'officier d'état civil que l'enfant a vécu trois minutes. Dans le cas d'Hortense Bernard à Venoy, le refus d'inhumation apparaît d'autant plus inacceptable qu'il concerne non un mort-né, mais une enfant de deux ans dont l'évidence du baptême devrait, selon son père, aller de soi.

Ce qui transforme le litige entre père et prêtre en affaire secouant la tranquillité d'une commune et susceptible d'être portée jusqu'au plus haut niveau de l'État, c'est toutefois, plus que le strict respect des règles par les desservants, l'excès de zèle qu'ils mettent à les faire respecter. L'exhumation d'un mort-né et son ré-enterrement à l'extérieur des limites du cimetière, « dans un vacant » c'est-à-dire un champ non cultivé, dépassent symboliquement le geste plus communément admis de transporter le corps dans une portion non consacrée de l'espace cémétériel comme y invitent de nombreux rituels de la seconde moitié du XVIII^e siècle, rituels qui insistent par ailleurs sur le caractère « décent et honnête » du lieu d'inhumation¹⁷. Laisser pendant cinq heures sur le seuil d'une église le cadavre d'une fillette, dans une scène qui inverse les codes des sanctuaires à répit (Gélis 2006), puisqu'il ne s'agit plus d'attendre une éventuelle résurrection pour donner le baptême à l'enfant mais que le prêtre veuille bien reconnaître la validité d'un sacrement déjà conféré, suscite non seulement la douleur et la colère de la famille, mais un scandale public.

¹¹ *Ibid.*

¹² AN F19/5526, dossier 55, lettre de René Victor Bernard au magistrat de sûreté d'Auxerre, 12 juillet 1807.

¹³ AN F19/5504, Observations du provicaire général sur les pièces ci-jointes, relatives au refus du desservant de Pompierre d'inhumer l'enfant de M. Guilgot, officier de la légion d'honneur, 13 avril 1806.

¹⁴ *Ibid.*, Le *Rituel de Saint-Diez* est publié à Saint-Dié, chez Joseph Charlot, imprimeur de l'évêque, en 1783.

¹⁵ *Ibid.*, Extrait du *Rituel de Toul*, 1760, p. 558.

¹⁶ AN F19/5526, dossier 55, lettre de l'archevêque de Troyes, 29 septembre 1807. De 1801 à 1822, le diocèse de Troyes couvre l'Aube et l'Yonne.

¹⁷ *Rituel de Saint-Diez*, op. cit., p. 466. Voir à ce propos Gourdon et Sage Pranchère (sous presse).

Le recours aux autorités locales

Si les pères expriment leur désaccord, leur déception ou leur colère aux prêtres qui refusent l'inhumation à leurs enfants, c'est vers les autorités civiles qu'ils se tournent immédiatement pour faire valoir ce qu'ils estiment être leur droit. Les procédures dont nous avons connaissance sont ainsi produites aux différents niveaux de la hiérarchie administrative, de l'échelon communal au ministère des Cultes.

Le maire, officier d'état civil, est naturellement le premier informé du décès des enfants puisqu'il procède à l'enregistrement de l'événement. Il est aussi celui qui recueille la plainte du père dès que le prêtre proclame son refus. Le degré d'implication des maires varie selon les affaires, mais le maintien d'une certaine concorde dans la commune les contraint d'intervenir. Les articles 16 et 17 du décret du 23 prairial an XII qui soumettent les lieux de sépulture « à l'autorité, police et surveillance des administrations municipales » les chargent en effet spécifiquement « d'empêcher qu'il ne se commette dans les lieux de sépulture aucun désordre, ou qu'on s'y permette aucun acte contraire au respect dû à la mémoire des morts ».

Comme l'ensemble des maires de ce début de XIX^e siècle, Jacques Marie Camille Meyrand à Montaigut-Le-Blanc, Nicolas Lecomte à Pompierre et Jean-Baptiste Thomas Guiard à Venoy, se familiarisent avec les fonctions de plus en plus nombreuses qui leur incombent depuis le rétablissement des municipalités communales par la loi du 28 pluviôse de l'an VIII (Fujihara 2018). Nommés par le préfet sur proposition des sous-préfets, ils sont généralement tirés de la petite notabilité locale mais ne maîtrisent pas encore toutes les subtilités d'une pratique administrative en mutation constante depuis les débuts du Consulat, d'où leur recours fréquent à l'échelon supérieur qu'est le sous-préfet (c'est le cas à Montaigut-Le-Blanc comme à Pompierre). L'intervention des maires peut prendre plusieurs formes et en premier lieu celle de l'entremise verbale, comme dans le Puy-de-Dôme et dans l'Yonne où ils jouent les intermédiaires entre les familles et les prêtres. Le maire de Montaigut-Le-Blanc se rend ainsi chez le succursalier pour tenter de le convaincre d'accepter une sépulture dans l'espace du cimetière, tandis que celui de Venoy en fait autant auprès de l'abbé Renard : ils se heurtent cependant tous deux à des fins de non-recevoir¹⁸. L'intervention des maires peut aussi donner lieu dès le début à une formalisation écrite, qu'il s'agisse d'un courrier au sous-préfet pour lui demander conseil sur la conduite à tenir, ou d'un procès-verbal consignait les déclarations des parties respectives comme à Pompierre¹⁹.

L'appel aux autorités administratives supérieures (sous-préfets et préfets) intervient plus ou moins tôt dans la procédure. Il est toujours le fait du maire, respectant en cela la chaîne hiérarchique, et combine généralement deux registres : une dénonciation de l'événement qui a troublé la sérénité communale et une demande de directive (« Je vous prie de me dire à cet égard ce que ma place m'oblige de faire »²⁰). Lorsqu'une autorité est saisie sans l'intervention du maire, comme dans le cas de Venoy où René Victor Bernard écrit au magistrat de sûreté de l'arrondissement d'Auxerre, c'est que le maire considère avoir rempli sa mission, en l'occurrence avoir permis l'inhumation civile de l'enfant, et ne juge pas utile de faire d'autres démarches.

L'échelon du sous-préfet d'arrondissement apparaît donc comme un rouage essentiel de ces affaires : figure administrative intermédiaire, il fait office de relais entre les municipalités et la préfecture, puisque les maires n'ont, théoriquement, pas le droit d'interpeller directement le préfet (Allorant 2007). C'est ainsi le sous-préfet de Neufchâteau, Jean-Claude Cherrier, qui rassemble les informations sur l'affaire de Pompierre et les communique au préfet par un courrier du 2 avril 1806 avant que celui-ci ne les fasse parvenir à l'abbé Georgel. Mais le sous-préfet n'est pas qu'une courroie de transmission, il a aussi sa marge d'action propre. Dans l'affaire de Montaigut-Le-Blanc, le sous-préfet d'Issoire, Jean-Baptiste Girot-Pouzol, rappelle fermement le maire à ses devoirs dès le 10 messidor an XII : « C'est à vous à donner des ordres pour qu'il ne demeure pas plus longtemps privé de la sépulture. Je vous prie de m'instruire de ce qui a été fait. »²¹

Le devenir matériel du corps de l'enfant se joue toujours au niveau local et la décision finale en revient toujours au maire, ce qui répond au vœu du décret du 23 prairial an XII qui prévoit dans son article 19 le recours à une inhumation civile, en cas d'obstacles mis à une sépulture religieuse :

« Lorsque le ministre d'un culte, sous quelque prétexte que ce soit, se permettra de refuser son ministère pour l'inhumation d'un corps, l'autorité civile, soit d'office, soit sur la réquisition de la famille, commettra un autre ministre du même culte pour remplir ces fonctions ; dans tous les cas, l'autorité civile est chargée de faire porter, présenter, déposer et inhumer les corps. »

C'est la solution qu'adoptent assez naturellement les maires concernés par les trois affaires, même si aucun d'eux ne fait explicitement référence à ce texte. À Montaigut-Le-Blanc, le maire veille à la première

¹⁸ AD Puy-de-Dôme, 2V29, lettre du maire de Montaigut-Le-Blanc au sous-préfet d'Issoire, 17 messidor an XII ; AN F19/5526, dossier 55, témoignage de Jean Baptiste Thomas Guiard, maire de Venoy, 25 juillet 1807.

¹⁹ AN F19/5504, Observations du provicaire général..., 13 avril 1806.

²⁰ AD Puy-de-Dôme, 2V29, lettre du maire de Montaigut-Le-Blanc au sous-préfet d'Issoire, 17 messidor an XII.

²¹ AD Puy-de-Dôme 2V29, lettre du sous-préfet d'Issoire au maire de Montaigut-Le-Blanc, 10 messidor an XII.

inhumation du mort-né. L'exhumation du petit cadavre par le prêtre provoque un second courrier du maire au sous-préfet, où il réclame la possibilité de « *faire clore un autre terrain pour les inhumations extraordinaires* », afin de rapatrier la dépouille de l'enfant dans un espace acceptable pour la famille et la commune²². Cette demande qui intervient moins d'un mois après la publication du décret de prairial prévoyant justement la possibilité de partager l'espace cémétériel, est le signe que l'information n'est peut-être pas encore parvenue jusqu'aux maires. C'est d'ailleurs le préfet du Puy-de-Dôme qui finit par faire mention de ce texte comme remède à ce genre de situations, dans sa réponse du 23 messidor suivant au sous-préfet d'Issoire : « *Si de pareilles difficultés se présentent encore à l'avenir, l'article 19 du titre 3 du décret impérial sur les sépultures vous indique la marche que vous avez à suivre.* »²³

À Pompierre, tout comme à Venoy, les enterrements de Joseph Guilgot et d'Hortense Bernard se font, comme à Montaigut-Le-Blanc, en l'absence du prêtre et sans aucune cérémonie religieuse²⁴. L'inhumation civile des enfants ne met cependant pas fin aux trois affaires.

En appeler aux autorités centrales

Les séries où sont conservés les dossiers des trois affaires disent en effet d'emblée que leur retentissement a dépassé le seul cadre local : qu'ils soient classés en série V (Cultes) des archives départementales ou dans la sous-série F19 des Archives nationales, ces dossiers ont fait l'objet d'un examen et d'un arbitrage au niveau des administrations centrales de département voire au niveau ministériel. La saisie des préfets s'est faite par l'intermédiaire des sous-préfets, plus ou moins rapidement (quatre jours après les faits dans le cas de Montaigut-Le-Blanc, une semaine dans celui de Pompierre)²⁵. À ce stade, l'enjeu n'est plus la question du devenir concret du corps de l'enfant (dont l'inhumation ne peut être retardée indéfiniment) mais plutôt la légitimité de l'attitude du desservant : peut-il se permettre de « *priver ses concitoyens des secours spirituels qu'il est de son devoir de leur administrer* »²⁶ ? Était-il dans son bon droit en refusant l'inhumation chrétienne à un enfant au baptême douteux ?

Selon une logique d'équivalence de niveaux hiérarchiques, les préfets sont les seuls à pouvoir saisir les évêques du diocèse auquel leur département est rattaché. Marie Just Antoine de la Rivoire de la Tourrette, préfet du Puy-de-Dôme, s'adresse le 23 messidor an XII à l'évêque de Clermont, Charles Antoine Henri Du Valk de Dampierre, au sujet de l'attitude de l'abbé Laval, succursulier de Montaigut-Le-Blanc. Se défendant de poser le problème sur un plan dogmatique, il se contente de dénoncer un comportement tendant à troubler l'ordre public : « *[...] sa conduite m'a paru infiniment répréhensible.* »²⁷ Son courrier vise à ce que la hiérarchie ecclésiastique réprimande suffisamment le succursulier pour lui passer l'envie de recommencer.

La démarche entamée par Louis-Alexandre Himbert de Flégny, préfet des Vosges, auprès de l'évêché de Nancy, est plus informative que directive. Il souhaite s'assurer que la plainte de Jean-Joseph Guilgot, transmise par le maire de Pompierre et le sous-préfet de Neufchâteau, est bien fondée ; et disposer d'arguments suffisants pour mettre fin au conflit. Les observations transmises au préfet par le procureur général, l'abbé Georgel, répondent à cette logique d'analyse et d'information. Elles s'appuient sur un ensemble de documents qui montrent le souci des différentes parties de justifier leur position : procès-verbal rédigé par le maire suite à la plainte de Jean-Joseph Guilgot, courrier du desservant qui suscite de son côté une déclaration devant témoins de la sage-femme intervenue lors de l'accouchement. L'abbé Georgel complète ces documents en recourant aux rituels diocésains dont il dispose.

Quelle est la nature de l'intervention ministérielle sur les deux dossiers concernés ? Elle reste très floue puisqu'aucun des deux dossiers renvoyés au ministère des Cultes (Guilgot contre le desservant de Pompierre et Bernard contre celui de Venoy) ne contient de mention d'une décision ministérielle sur ces affaires. Dans le cas de Pompierre, la saisie du ministre ne se fait pas par l'administration départementale mais par un ricochet de la plainte que Jean-Joseph Guilgot a adressée au grand chancelier de la Légion d'honneur, Bernard-Germain de Lacépède, et qui a été transmise par ce dernier à Jean Etienne Marie Portalis : « *Sa plainte à S. E. le grand chancelier de la légion d'honneur avait fait une telle impression sur M. de Lacépède, qu'il la déféra à S. E. le ministre des Cultes et l'appuya de sa prépondérante influence* »²⁸. Il ne reste cependant aucune trace de cet échange dans le dossier conservé aux Archives nationales, qui contient en revanche les informations sur l'affaire, compilées et transmises par l'évêché de Nancy sur la sollicitation du ministre. Au moment où l'échelon national s'en préoccupe, l'affaire semble déjà réglée au plan départemental : la réponse de l'abbé

²² *Ibid.*, lettre du maire de Montaigut-Le-Blanc au sous-préfet d'Issoire, 17 messidor an XII.

²³ *Ibid.*, lettre du préfet au sous-préfet d'Issoire, 23 messidor an XII.

²⁴ AN F19/5504, lettre du préfet des Vosges au sous-préfet de Neufchâteau, 3 mai 1806 ; F19/5526, dossier 55, lettre de R.V. Bernard au magistrat de sûreté d'Auxerre, 12 juillet 1807.

²⁵ AD Puy-de-Dôme, lettre du sous-préfet d'Issoire au préfet, 12 messidor an XII ; AN F19/5504, lettre du préfet des Vosges au sous-préfet de Neufchâteau, 3 mai 1806, citant le courrier du sous-préfet en date du 2 avril.

²⁶ AD Puy-de-Dôme, 2V29, lettre du sous-préfet d'Issoire au préfet, 12 messidor an XII.

²⁷ *Ibid.*, lettre du préfet à l'évêque de Clermont, 23 messidor an XII.

²⁸ AD Vosges, 2V52, lettre de l'abbé Georgel au préfet, 31 juillet 1808.

Georgel a satisfait le préfet qui en fait part le 3 mai 1806 au sous-préfet :

« D'après ces faits je ne crois pas qu'on ne puisse rien reprocher à M. Mougeot, dont la conduite dans cette circonstance est appuyée sur les statuts de l'Église qui défendent à ses ministres de prêter leur ministère pour l'inhumation des enfants morts sans baptême. »²⁹

Dans l'affaire de Venoy, c'est le magistrat de sûreté de l'arrondissement d'Auxerre qui transmet au ministre des Cultes les documents du dossier, en théorie pour statuer sur le cas³⁰ et, plus subtilement, pour solliciter de lui une mise au point vis-à-vis des prêtres qui se prévalent du décret du 23 prairial an XII pour ne pas appliquer les directives contenues dans la lettre du grand-juge, ministre de la Justice, en date du 25 frimaire an XII³¹. Cette circulaire ministérielle adressée aux commissaires du gouvernement près les tribunaux criminels fixe la procédure à suivre en cas de refus abusif de sépulture :

« Le refus de sacrement ou de sépulture de la part d'un prêtre est un abus de ses fonctions. Tout fonctionnaire doit, en pareil cas, appeler les témoins, recevoir leurs dépositions, en rédiger le procès-verbal et l'adresser au ministre des Cultes. » (Gillet 1859 : 72).

Une annotation sur le courrier du magistrat nous apprend qu'une réponse lui a été transmise le 14 septembre 1807, annonçant que le ministre s'apprête à écrire à l'archevêque de Troyes pour prendre des renseignements. C'est chose faite deux jours plus tard, le prélat adressant une longue réponse le 29 septembre³². Cette lettre porte à son tour des annotations des services du ministère (« écrire à l'arch[evêque]/écrire au magistrat/exp. le 16 octobre ») mais nulle trace ne subsiste du contenu de ces courriers³³. Ce cas particulier, qui donne lieu, en amont de la saisie du ministère, à une procédure judiciaire, mérite que l'on s'y arrête.

Quand la justice s'en mêle

L'attitude de l'abbé Renard lors du décès de la petite Hortense apparaît suffisamment inadmissible à René Victor Bernard pour qu'il décide d'engager, en dépit de l'inhumation civile dont bénéficie la fillette, une

action contre le prêtre pour refus abusif de sépulture. Joignant à son courrier le billet du desservant prouvant ce refus, il écrit dès le 12 juillet 1807 au magistrat de sûreté d'Auxerre pour lui demander de « réprimer d'une manière exemplaire l'outrage dont [il a] été la victime »³⁴. Le magistrat de sûreté est le représentant du parquet à l'échelle de l'arrondissement, l'équivalent de notre substitut contemporain, il est donc « soumis à la direction du commissaire près le tribunal criminel, qui lui-même est dépendant du gouvernement » (Berger 2008 : 33 sq.). La loi du 7 pluviôse an IX lui a confié le pouvoir de poursuite, tandis que l'instruction relève du seul directeur du jury d'arrondissement.

Dès le 14 juillet 1807, à peine reçue la lettre de René Victor Bernard, le magistrat de sûreté la transmet au directeur du jury pour lui demander d'auditionner un certain nombre de témoins, cités dans la dénonciation³⁵. Le directeur du jury délivre le 15 juillet une citation d'assignation « à comparaître [...] au prétoire de la ville d'Auxerre » dix jours plus tard, citation transmise le 21 juillet aux témoins par l'huissier audienier près le tribunal de première instance³⁶.

Les témoins comparaissent le 25 juillet. La liste dessine l'entourage du plaignant et les personnes qui ont toutes joué un rôle actif dans l'affaire : Jean-Baptiste Thomas Guiard, le maire qui a enregistré le décès de l'enfant et procède à l'inhumation ; Jean Guiard, son père, qui intervient auprès du prêtre pour le faire changer d'avis ; Mathieu Bernard, un voisin (et peut-être parent), qui accompagne le plaignant dans sa visite au prêtre ; François Bateriau, le laboureur fossoyeur de la commune qui procède à l'enterrement de la fillette ; et Renée Rousseau, une voisine chargée d'aller prévenir le prêtre du décès d'Hortense Bernard³⁷. Le procès-verbal de leurs déclarations est ensuite, selon la procédure édictée par la circulaire du 25 frimaire an XII, transmis au ministre des Cultes par le magistrat de sûreté. En l'absence de source, l'avis final du ministre reste du domaine de l'hypothèse, mais il est probable qu'il s'en soit tenu à la position qu'il avait lui-même développée dans un rapport à l'empereur quelques années plus tôt :

« Le convoi et l'inhumation sont des actes civils qui appartiennent à la police et que la police peut ordonner par les considérations déduites du devoir de veiller à la santé publique. [...] La sépulture, en ne comprenant sous ce mot que le convoi et l'inhumation, ne peut être refusée à personne. Il en est autrement des obsèques religieuses : on ne peut, sans

²⁹ AN F19/5504, lettre du préfet des Vosges au sous-préfet de Neufchâteau, 3 mai 1806.

³⁰ AN F19/5526, dossier 55, notification du magistrat de sûreté d'Auxerre au directeur du jury d'Auxerre, 14 juillet 1807 : « [...] pour ensuite le tout être adressé à S.E. le Ministre des cultes, qui statuera ce qu'il appartiendra. »

³¹ AN F19/5526, dossier 55, lettre du magistrat de sûreté d'Auxerre au ministre des Cultes, 30 juillet 1807.

³² AN F19/5526, dossier 55, lettre de l'archevêque de Troyes, 29 septembre 1807. Le destinataire de la réponse n'est pas clair puisque l'archevêque commence son courrier par un simple « Monsieur ».

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, lettre de R.V. Bernard au magistrat de sûreté d'Auxerre, 12 juillet 1807.

³⁵ AN F19/5526, dossier 55, notification du magistrat de sûreté d'Auxerre au directeur du jury, 14 juillet 1807.

³⁶ *Ibid.*, citation à comparaître délivrée par le directeur du jury d'arrondissement, 15 juillet 1807 ; citation transmise par l'huissier aux témoins assignés, 21 juillet 1807.

³⁷ *Ibid.*, procès-verbaux des auditions de témoins, 25 juillet 1807.

doute, refuser injustement ou arbitrairement ces obsèques ; mais l'Église a des règles d'après lesquelles les obsèques religieuses ne sont point accordées aux personnes mortes sans baptême [...]. Il serait impossible de violenter, sur ces objets, la conscience des prêtres. »³⁸

Quels conflits religieux et politiques derrière ces affaires de refus de sépulture ?

Les affaires de refus de sépulture ne peuvent s'analyser uniquement comme des conflits de personnes. L'engagement des acteurs locaux, les relais qu'ils trouvent parfois auprès des autorités aux différents échelons de la hiérarchie administrative, montrent que le sort funéraire de ces enfants non baptisés met à jour des divergences d'appréciations religieuses et politiques plus larges, dont les différents plaidoyers ou justificatifs se font l'écho de façon plus ou moins explicite.

La norme ou la charité ?

Concernant les oppositions de sensibilité religieuse, le premier point de tension porte sur le statut des bébés morts sans baptême. De fait, le refus de les inhumer et de les intégrer dans le lot commun des chrétiens est une question qui met mal à l'aise une partie de la hiérarchie catholique. Le constat n'est pas nouveau, et les témoignages ne manquent pas, durant toute l'époque moderne, de l'impopularité, chez une large part des fidèles, du dogme excluant du paradis les petits êtres concernés (Seidel-Menchi 2000). La douleur, l'incompréhension, voire la révolte, poussaient bien des parents endeuillés à trouver des parades à cette condamnation, par exemple en recourant à des sanctuaires à répit, où le bébé mort retrouvait miraculeusement la vie le temps d'être baptisé et de devenir un enfant de Dieu (Gélis 2006). Mais à la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècle, l'inflexibilité canonique de l'Église en la matière est de plus en plus contestée. Le sentiment montant d'une innocence de l'enfant à sa naissance, qui s'exprime par exemple dans le rousseauisme, rend inaudible chez un nombre croissant de fidèles la logique du péché originel, qui, en l'absence de baptême et de réception de la grâce sacramentelle, condamnerait le nourrisson expirant à errer dans le limbe des enfants.

D'évidence, dans nos trois affaires, une partie des laïcs qui s'offusque de l'attitude du prêtre, participe de cette nouvelle sensibilité. À cet égard, la lettre de Mgr Louis Appolinaire de la Tour du Pin Montauban, archevêque de Troyes, exprime clairement les difficultés d'un clergé conscient que la réponse dogmatique de l'Église est un argument pour ceux qui l'attaquent en la taxant de

cruauté envers des créatures innocentes. Il sait que, par ces refus d'inhumer, l'Église renforce malheureusement le parti de ceux qui accusent les prêtres d'être des « *bourreaux de petits enfants* »³⁹ ! L'archevêque confirme certes qu'il ne peut modifier par lui-même l'interdit catholique et dédouane ainsi le desservant de Venoy, mais il cherche aussitôt à atténuer ce soutien en affaiblissant la portée de la condamnation de l'enfant mort sans baptême : si ce dernier ne bénéficie pas de la vision béatifique promise aux élus, il ne sombre pas pour autant dans les « *flammes éternelles* »⁴⁰ de l'enfer. Bien plus, l'archevêque témoigne des divergences des théologiens, renvoyant subtilement la vision rigoriste vers le courant janséniste - condamné par l'Église - et signalant l'existence d'une conception théologique inverse (« *La plus part des docteurs catholiques croient qu'ils jouiront dans l'ordre naturel d'un grand bonheur quoique non admis dans le royaume des cieux* »⁴¹). Sans le citer, peut-être a-t-il en tête les écrits de l'abbé Bergier qui, à la fin du XVIII^e siècle, a remis en cause l'exclusion des enfants morts sans baptême au nom d'une conception miséricordieuse du salut (Albertan-Coppola 2000 : 200-213) ?

Un second point de friction porte sur la qualité chrétienne des bébés morts. Pour les pasteurs incriminés, seule la réception effective et valide du premier sacrement permet de considérer la créature décédée comme appartenant à la communauté catholique. L'enfant non baptisé ne peut prétendre à une sépulture ecclésiastique et aux cérémonies chrétiennes puisqu'il n'est jamais entré dans l'Église⁴². Cette vision juridique, rappelée dans les rituels (ainsi celui de Saint-Dié cité par le provicaire général Georgel dans son argumentaire), est cohérente ; son caractère « objectif », factuel, sera d'ailleurs retenu par les autorités civiles pendant les trois-quarts du XIX^e siècle pour justifier l'inhumation des enfants non baptisés dans un espace séparé du cimetière⁴³, alors que cette mise à l'écart sera *a priori* refusée pour les adultes baptisés mal vus de leur curé. On perçoit néanmoins qu'elle heurte une autre conception, plus intégratrice et moins formaliste, qui considère comme naturellement chrétien l'enfant d'une famille chrétienne. C'est ce qu'exprime en un sens René Victor Bernard quand il explique, au-delà de la difficulté d'exhiber en urgence et de manière imprévue un acte de baptême reçu deux ans plus tôt à Maisons-Alfort, qu'il n'y a pas lieu de douter du caractère chrétien de son enfant, puisque lui-même, prétend-il, a vécu et vit « *encore dans l'exercice de*

³⁹ AN F19/5526, dossier 55, lettre de l'archevêque de Troyes, 29 septembre 1807.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, c'est l'archevêque qui souligne.

⁴² Le succursulier de Montaigut-Le-Blanc déclare à propos de l'enfant Fournier « [...] que cet enfant n'étoit pas catholique, puisqu'il n'avoit pas reçu le baptême. », AD Puy-de-Dôme, 2V29, lettre du sous-préfet d'Issoire au préfet, 12 messidor an XII.

⁴³ Voir par exemple de Vuillefroy (1842 : 501).

³⁸ « Rapport à l'empereur..., 10 fructidor an XII », dans Portalis (1845 : 542-543).

la religion catholique »⁴⁴. C'est aussi l'idée sous-jacente du maire de Montaigut-Le-Blanc, qui rappelle que tous ses administrés sont catholiques et qu'il lui paraît normal d'inhumer le mort-né avec les autres membres de sa famille catholique dans le cimetière commun⁴⁵.

À un second niveau, cependant, la question du sort des enfants non baptisés renvoie à un conflit plus global entre une vision juridico-normative du catholicisme et une conception plus morale de l'esprit « chrétien ». Certains acteurs de nos dossiers critiquent l'inflexibilité et la dureté des pasteurs arc-boutés sur la règle, qui traduiraient un manque d'humanité, une absence de « charité ». Or, à leurs yeux, ce serait justement cette « charité », et non le respect étroit des normes, qui formerait l'essence du message chrétien et devrait servir de boussole guidant les décisions des prêtres. À Venoy, le plaignant dénonce ainsi un desservant incapable de répondre à la souffrance d'un père endeuillé sollicitant à plusieurs reprises les « soins et les consolations de la Religion », parce qu'il serait « peu pénétré de ce devoir » et « doué d'un moral qui ne lui permet pas d'en mesurer toute l'étendue »⁴⁶. La même logique anime le préfet du Puy-de-Dôme lorsque, dans sa lettre à l'évêque de Clermont, il lui demande de rappeler au pasteur de Montaigut-Le-Blanc que « l'humanité » et la « charité » sont les « attributs du prêtre »⁴⁷. Très tôt dans le siècle, ces laïcs défendent ainsi une vision consolatrice et miséricordieuse du christianisme contre une version punitive, les deux renvoyant au fond à deux conceptions de Dieu, l'une qui l'emportera peu à peu dans les décennies suivantes, le dieu d'amour et de pardon, l'autre, dominante dans une époque moderne marquée par l'augustinisme, le dieu justicier condamnant les pécheurs⁴⁸.

Le refus de l'injure publique

Si l'attitude des prêtres est si mal perçue, c'est aussi parce que ce refus de l'accompagnement rituel est considéré comme un « outrage », selon l'expression de René Victor Bernard⁴⁹. Le même, dans sa plainte au magistrat de sûreté d'Auxerre, demande d'ailleurs une sanction contre les prêtres qui « vexent le citoyen ». Dans le même ordre d'idée, le maire de Montaigut-Le-Blanc explique au sous-préfet d'Issoire que l'exclusion du cimetière commun du cadavre du bébé non baptisé est considérée par ses administrés comme une

« flétrissure »⁵⁰. L'offense est d'autant plus grande que l'exclusion rituelle et funéraire de la communauté chrétienne revêt un caractère public, qui culmine dans le cas où, comme à Venoy, la dépouille de l'enfant reste exposée plusieurs heures « aux regards du peuple » devant l'église, suscitant, selon les mots de René Victor Bernard, un « scandale ».

Deux éléments liés motivent alors la demande de réparation de la famille. Celle-ci s'estime d'abord lésée dans un droit, celui de bénéficier des rites et des secours de la religion, censément garantis à toute famille chrétienne, comme le signale le maire de Montaigut-Le-Blanc. L'attitude de René Victor Bernard est très significative à cet égard : même si celui-ci est un « impie forcené » (d'après l'archevêque de Troyes), il n'en estime pas moins que le curé n'a guère de latitude à lui refuser un accompagnement rituel car il est « catholique ». Par ailleurs, la mise à l'écart religieuse est considérée comme une remise en cause morale de l'intéressé ou de sa famille, et il n'est pas acceptable que cette moralité soit fixée aux yeux de la communauté par le seul arbitraire du pasteur. Le père débouté a beau jeu d'en appeler au maire (Montaigut-Le-Blanc) et/ou à des témoins (Venoy) qui l'accompagnent auprès du desservant dans un premier temps, puis dans sa plainte à la justice, et qui, incarnant la communauté locale, agissent comme des garants de sa bonne réputation.

Il est ainsi refusé au pasteur catholique de prétendre devenir le seul juge légitime de la moralité chrétienne de ses ouailles⁵¹. L'angle d'attaque est celui de l'arbitraire, du « caprice », et donc des « abus graves »⁵² que pourraient commettre des prêtres agissant « à leur gré » en matière d'offre rituelle. Bien plus, le risque serait même de donner au clergé catholique local les moyens d'un contrôle permanent de la qualité chrétienne des citoyens. Comme l'écrit le magistrat de sûreté d'Auxerre au ministre des Cultes, accepter que l'on exige d'une famille dont il est « notoire » qu'elle vit dans la religion catholique un acte légal de baptême avant d'accompagner religieusement une inhumation pourrait autoriser de « plus amples restrictions » de la part des pasteurs, et rétablirait « une sorte d'inquisition »⁵³.

Le prêtre au service de l'État

Si le prêtre doit donc délivrer les sacrements et effectuer les cérémonies catholiques sans juger de la qualité des bénéficiaires, donc sans contrôle excessif, c'est parce

⁴⁴ AN F19/5526, dossier 55, lettre de R. V. Bernard au magistrat de sûreté d'Auxerre, 12 juillet 1807.

⁴⁵ AD Puy-de-Dôme, 2V29, lettre du maire de Montaigut-Le-Blanc au sous-préfet d'Issoire, 17 messidor an XII.

⁴⁶ AN F19/5526, dossier 55, lettre de R.V. Bernard au magistrat de sûreté d'Auxerre, 12 juillet 1807.

⁴⁷ AD Puy-de-Dôme 2V29, lettre du préfet à l'évêque de Clermont, 23 messidor an XII.

⁴⁸ Sur ce passage, voir Cholvy (1984).

⁴⁹ AN F19/5526, dossier 55, lettre de R.V. Bernard au magistrat de sûreté d'Auxerre, 12 juillet 1807.

⁵⁰ AD Puy-de-Dôme, 2V29, lettre du maire de Montaigut-Le-Blanc au sous-préfet d'Issoire, 17 messidor an XII.

⁵¹ Sur ces tensions au XIX^e siècle entre les visions cléricale et communautaire de l'honorabilité individuelle, voir en particulier Boutry (1986).

⁵² AN F19/5526, dossier 55, lettre du magistrat de sûreté d'Auxerre au ministre des Cultes, 30 juillet 1807.

⁵³ *Ibid.*

qu'il est désormais perçu comme un « *fonctionnaire ecclésiastique* »⁵⁴. Cette expression utilisée par le préfet du Puy-de-Dôme synthétise plusieurs idées. D'abord, elle renvoie à la vision, héritée des Lumières⁵⁵, de l'utilité sociale des ministres du culte, vision qui a guidé, une dizaine d'années avant le décret de Prairial, la Constitution civile du clergé de 1790. Dans cette optique, le prêtre n'est plus un être supérieur investi d'une puissance sacrée, représentant de Dieu dans sa communauté, chef spirituel de son troupeau, serviteur de l'Église, mais un employé de l'État, rétribué pour délivrer une forme de service public du religieux à des citoyens, sous le contrôle des représentants locaux de la puissance publique - maire, sous-préfet, préfet - et en dernière instance, du ministre des Cultes, auquel tout administré serait en droit de se plaindre en cas de défaillance. Au service des membres de sa paroisse/commune, il se doit d'appliquer ce que la loi civile lui indique de faire, et ne peut s'y soustraire au prétexte de sa « *conscience* », c'est-à-dire au nom du respect des principes prétendument supérieurs de l'Église. Le préfet du Puy-de-Dôme est ainsi très ferme dans son courrier à l'évêque de Clermont : il n'est pas question de rentrer dans une « *discussion [sic]* » théologique sur les motifs d'action de celui qui n'est qu'un « *fonctionnaire* » ; le desservant de Montaigut-Le-Blanc doit s'en tenir à la procédure fixée par le décret de Prairial et il n'a aucun droit à s'abstenir de remplir ses fonctions ecclésiastiques en considérant que le cimetière serait « *interdit* » si le maire ne suivait pas sa volonté⁵⁶. Ce serviteur de l'État doit d'ailleurs mettre en tête de ses objectifs le fait de protéger « *l'ordre public* »⁵⁷, qui pourrait être au contraire perturbé par le scandale causé par les refus de sépulture, ainsi que la « *tranquillité des familles* »⁵⁸ (magistrat de sûreté d'Auxerre), deux notions qui ne renvoient pas à des enjeux religieux.

Cette conception du rôle du prêtre s'appuie sur le nouvel équilibre entre pouvoir religieux et pouvoir civil qui s'établit à l'issue de la Révolution et se concrétise dans le Concordat de 1801, où le second prétend contrôler le premier, aussi bien à l'échelon national qu'à l'échelon local. Si les pères se tournent vers les maires, c'est parce qu'ils savent qu'un conflit latent les oppose aux prêtres pour le statut de représentant, voire de guide, des communautés locales, et qu'ils peuvent donc compter *a priori* sur leur compréhension et leur soutien. À Pompierre, où il prend acte des récriminations du père, à Venoy, où il l'accompagne chez le desservant, à Montaigut-Le-Blanc, où il semble plus remonté

encore que la famille endeuillée, le maire apparaît ainsi comme le recours de tout administré face à un prêtre récalcitrant, au nom du maintien de la paix publique et de la sérénité des habitants.

Le spectre de la guerre religieuse

À l'échelon supérieur, les juges, les sous-préfets, les préfets, quand ils sont saisis d'une affaire de refus de sépulture ecclésiastique d'un enfant non baptisé, en appellent à leur tour au principe de la supériorité de la loi et des intérêts de l'État par rapport à la norme religieuse.

Leur hostilité vis-à-vis des prétentions des prêtres intransigeants ne saurait surprendre en ces premiers temps de l'Empire. Tous ont en mémoire la violence des troubles provoqués une décennie plus tôt par le conflit entre valeurs de la Nation révolutionnaire et valeurs de l'Église catholique. Les tensions sont toujours là, prêtes à ressurgir. Certains des pères plaignants sont d'ailleurs, de toute évidence, portés dans leur combat par un virulent anticléricalisme hérité de la période révolutionnaire. Le négociant Bernard, à Venoy, est décrit par l'archevêque de Troyes comme un profanateur qui recueille ostensiblement le pain bénit pour le donner à ses chiens, un « *impie [qui] détourne les habitants de son village de leurs devoirs envers Dieu* », tandis que Jean-Joseph Guilgot, à Pompierre, ancien militaire engagé volontaire des armées républicaines, ayant combattu en Vendée (Muller 1920), n'est pas homme à se laisser impressionner par un prêtre : il a baigné dans l'anticléricalisme affiché des soldats de la Révolution et sait qu'il peut bénéficier de soutien par ses réseaux, ce que son utilisation de sa qualité de membre de la légion d'honneur atteste.

Leurs plaintes trouvent des relais dans l'administration impériale, où les révolutionnaires ralliés à Napoléon sont nombreux et actifs. Le sous-préfet de Neufchâteau, Jean-Claude Cherrier, est un ancien constituant et conventionnel ; de même le sous-préfet d'Issoire, Girot de Pouzol (Lemay 1991 : I, 204 ; 406-407), qui siégeait au Conseil des Cinq-Cents peu avant sa nomination dans son département d'origine en 1802. Leur véhémence réprimande de l'attitude des prêtres catholiques renvoie au souvenir des tensions à peine affaiblies. D'autres n'ont pas ce passé, en particulier le préfet du Puy-de-Dôme, ancien commandant d'un régiment sous Louis XVI, dont le fils, garde du Roi lors de la journée des Tuileries, a émigré et rejoint l'armée de Condé (Gauer 2017 : 12), mais ce sont des serviteurs de l'État, qui entendent appliquer la politique d'apaisement religieux et de contrôle des cultes adoptée par Napoléon depuis la signature du Concordat en 1801.

Pour tous, l'excès de zèle des pasteurs catholiques en matière d'inhumation des enfants non baptisés

⁵⁴ AD Puy-de-Dôme, 2V29, lettre du préfet au sous-préfet d'Issoire, 23 messidor an XII.

⁵⁵ Voir l'article « Religion » du *Dictionnaire philosophique* de Voltaire (1764).

⁵⁶ AD Puy-de-Dôme, 2V29, lettre du préfet au sous-préfet d'Issoire, 23 messidor an XII.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ AN F19/5526, dossier 55, lettre du magistrat de sûreté d'Auxerre au ministre des Cultes, 30 juillet 1807.

constitue une menace pour la paix publique, qui contredit l'orientation pacificatrice du pouvoir impérial. Le préfet du Puy-de-Dôme écrit ainsi à l'évêque de Clermont que l'attitude « *répréhensible* » du desservant de Montaigut-Le-Blanc ne tend « *à rien moins qu'à renouveler [sic] les agitations dont malheureusement notre pays ne s'est que trop longtemps senti et à réveiller des haines encore mal éteintes* »⁵⁹. Les plaignants savent parfois jouer de cette musique pour renforcer leur demande. René Victor Bernard en appelle à l'empereur, « *si digne de nos éloges* », et affiche son « *admiration* », son « *dévouement* » et sa « *reconnaissance [envers celui] qui a rendu à la religion catholique tout son éclat et la liberté de son exercice* » pour mieux dénoncer le desservant qui, en refusant les obsèques religieuses de sa fille, « *occasionne le scandale* » et - ironique retournement rhétorique de la part d'un anticlérical - suscite le « *mépris publique de la religion* »⁶⁰ !

Conclusion

De fait, malgré l'intervention rapide des autorités, les refus de sépulture peuvent cristalliser ou relancer de durables tensions à l'intérieur des communautés locales. L'affaire de Pompierre, dans les Vosges, en témoigne. La plainte de Jean-Joseph Guilgot en 1806 intervient deux ans après une première plainte dressée par le maire contre le curé du lieu, cette dernière donnant lieu en réaction à une pétition de « *citoyens* » en faveur d'un prêtre à « *l'esprit conciliateur* » en nivôse an XII⁶¹. Lorsque ce même prêtre refuse en 1806 à Guilgot la sépulture ecclésiastique pour son fils, l'ancien militaire proclame « *hautement [sa volonté de] faire chasser de sa paroisse* » le desservant⁶². Sa démarche, qui remonte jusqu'au ministre des Cultes, échoue pourtant, et c'est au contraire le parti du prêtre qui l'emporte localement puisqu'en 1809, un des pétitionnaires de l'an XII, Regnaud, remplace le maire Nicolas Lecomte, et reste en poste sous la Restauration. Mais Jean-Joseph Guilgot est tenace : selon le provicaire général de l'évêché de Nancy, l'abbé Georgel, qui dénonce encore en juillet 1808 ses agissements, il revient à la charge, cette fois, contre le desservant de Circourt (commune limitrophe de Pompierre), se considérant « *à l'abri des mesures de répression parce qu'il appartient comme officier à l'administration de la légion d'honneur* »⁶³. Dans cet enchaînement de conflits, les rites funéraires refusés à l'enfant mort-né représentent à cet égard une caisse de résonance pour des oppositions plus vastes.

Bibliographie

- Albertan-Coppola, S. 2000. *L'abbé Nicolas-Sylvestre Bergier (1718-1790). Des Monts-Jura à Versailles, le parcours d'un apologiste du XVIII^e siècle*. Paris : Honoré Champion.
- Allorant, P. 2007. Du bon usage du sous-préfet : les pratiques administratives d'une carrière coutumière. *Histoire@Politique* 1(1). <https://doi.org/10.3917/hp.001.0006>
- Berger, E. 2008. *La justice pénale sous la Révolution. Les enjeux d'un modèle judiciaire libéral*. Rennes : PUR.
- Bertrand R. 2016. Révolution et Consulat. Origines et genèse du décret du 23 prairial an XII, in R. Bertrand et A. Carol (eds) *Aux origines des cimetières contemporains. Les réformes funéraires de l'Europe occidentale, XVIII^e-XIX^e siècles* : 93-130. Aix-en-Provence : Presses universitaires de Provence.
- Boutry, P. 1986. *Prêtres et paroisses au pays du curé d'Ars*. Paris : Cerf.
- Cholvy, G. 1984. Du dieu terrible au dieu d'amour : une évolution dans la sensibilité religieuse au XIX^e siècle, in *Transmettre la foi XVI^e-XX^e siècles*, t.I. : 141-154. Paris : CTHS.
- de Vuillefroy, C.A. 1842. *Traité de l'administration du culte catholique. Principes et règles d'administration*. Paris : Joubert.
- Fujihara, S. 2018. Les maires et le système administratif napoléonien : le cas des Hautes-Pyrénées *Annales historiques de la Révolution française* 392(2) : 59-85.
- Gauer, M. 2017. Histoire et généalogie de la famille la Rivoire, et de ses alliances. *Cahiers Ardéchois*. Consulté en ligne : <https://fr.calameo.com/read/0003575502a52bc3053da>
- Gélis, J. 2006. *Les enfants des Limbes. Mort-nés et parents dans l'Europe chrétienne*. Paris : Audibert.
- Gillet, N. 1859. *Analyse des circulaires, instructions et décisions émanées du Ministère de la justice (12 janvier 1791-6 octobre 1858)*. Paris : Cosse et Marchal.
- Gourdon, V. et C. Rollet 2009. Les mort-nés à Paris au XIX^e siècle : enjeux sociaux, juridiques et médicaux d'une catégorie statistique. *Population* 4 : 687-722.
- Gourdon, V. et N. Sage Pranchère. sous presse. Entre exclusion principielle et volonté de réintégration : le devenir funéraire des mort-nés (France, époque moderne-XIX^e siècle), in A. Carol et I. Renaudet (eds) *Les figures de l'anomie mortuaire*. Aix-en-Provence : Presses universitaires de Provence.
- Kselman, T. 1988. Funeral Conflicts in Nineteenth-Century France. *Comparative Studies in Society and History* 30(2) : 312-332.
- Lemay, A.H. (ed.) 1991. *Dictionnaire des Constituants*. Paris : Universitas. t. I A-K. Notices « Cherrier, Jean-Claude » et « Girot de Pouzol, Jean-Baptiste ».
- Muller, M. 1920. Jean-Joseph Guilgot, de Circourt-sur-Mouzon, volontaire de la République. *Le Pays lorrain, revue régionale bimensuelle illustrée* : 510-511.
- Portalès, J.M.E. 1845. *Discours, rapports et travaux inédits sur le concordat de 1801*. Paris : Joubert.

⁵⁹ AD Puy-de-Dôme, lettre du préfet à l'évêque de Clermont, 23 messidor an XII.

⁶⁰ AN F19/5526, dossier 55, lettre de R. V. Bernard au magistrat de sûreté d'Auxerre, 12 juillet 1807.

⁶¹ AN F19/5504, pétition des habitants de Pompierre au sous-préfet de Neufchâteau, 11 nivôse an XII.

⁶² AD Vosges 2V52, lettre de l'abbé Georgel au préfet, 31 juillet 1808.

⁶³ *Ibid.* Nous ne savons pas s'il s'agit du même desservant.

Seidel-Menchi, S. 2000. Les pèlerinages des enfants mort-nés. Des rituels correctifs pour un dogme impopulaire, in P. Boutry, P.-A. Fabre et D. Julia (eds) *Les identités pèlerines dans l'Europe moderne (XVIe-XVIIIe siècles)* : 139-153. Paris : EHESS.

La poubelle, le cimetière et l'état civil : Malaises et évolutions du droit français quant au traitement des embryons nés sans vie

Lisa Carayon

Situation douloureuse et socialement sensible s'il en est, la question des funérailles à apporter aux embryons¹ morts est largement reléguée aux marges du système juridique français². Régi par des textes imprécis, le régime applicable à ces corps est en réalité intimement lié au système des « actes d'enfants sans vie ». Le destin funéraire du corps d'un embryon mort avant sa naissance³ est en effet juridiquement déterminé par la question suivante : remplit-il les conditions de l'établissement d'un acte d'enfant sans vie ? Ainsi, même si cet acte n'est pas formellement dressé, c'est bien la validation des conditions de son établissement qui détermine les possibilités de traitement des corps. Des éléments tirés de la sphère de l'état civil conditionnent ainsi l'application des normes du droit funéraire à ces corps particuliers.

Défini à l'article 791 du Code civil, l'acte d'enfant sans vie peut être dressé lorsqu'un « enfant » ne peut pas faire l'objet d'un certificat médical attestant qu'il est né vivant et viable. Il s'agit là d'une curiosité juridique car si le texte qui définit l'acte d'enfant sans vie est bien classé dans la section du code civil consacré aux « actes de l'état civil », il est discutable qu'il soit possible de parler d'« état civil » à propos d'un être qui, n'étant pas né vivant, n'a théoriquement pas accédé à la reconnaissance d'une personnalité juridique. Ainsi, non seulement la nature juridique de l'acte d'enfant sans vie

est discutée mais les conditions de son établissement ont largement évolué au cours du temps, jetant indirectement le trouble sur la possibilité de donner à certains corps un traitement de nature funéraire alors que d'autres feront l'objet d'un traitement de l'ordre du déchet sanitaire.

Pour autant, il serait faux de dire que la question de la reconnaissance sociale de l'existence des « enfants » qui ne sont pas nés vivants et viables est totalement délaissée par le droit français. Il apparaît cependant que cette reconnaissance est beaucoup plus rattachée à une question symbolique – via l'identification de ces « enfants » et leur inscription dans un ordre familial – qu'au traitement funéraire de leur corps. Cette position, largement surdéterminée par la crainte de donner des armes conceptuelles aux mouvements anti-avortement, n'est pas cependant sans interroger sur les lignes de partage qu'elle dessine entre les grossesses – et indirectement les femmes – qui « méritent » cette reconnaissance et les autres.

Traitement des corps embryonnaires : une option liée à l'établissement d'un acte d'enfant sans vie

La possibilité pour les embryons morts de recevoir des funérailles est, en droit français, intimement liée au point de savoir si, au cas par cas, ils peuvent faire l'objet d'un acte d'enfant sans vie. En dehors de cette hypothèse, leur corps fait le plus souvent l'objet d'un traitement de l'ordre de la gestion détritrique.

L'établissement des actes d'enfant sans vie : histoire d'un régime juridique mal identifié

Créé au début du XIX^e siècle⁴, l'acte d'enfant sans-vie était initialement un acte de « présentation d'enfant né sans vie », qui ne distinguait pas formellement selon que l'enfant soit né vivant et viable mais décédé précocement ou qu'il soit mort-né : l'élément déterminant était alors qu'au moment de la déclaration, l'enfant soit présenté mort à l'officier d'état civil

¹ Par simplicité, nous utiliserons principalement le terme d'« embryon » quel que soit le stade de développement des corps. En effet, on admettra, avec Florence Bellivier (2015, n° 220) que la distinction entre « embryon » et « fœtus » est largement arbitraire et c'est donc tout aussi discrétionnairement que nous choisissons le terme d'embryon pour désigner tout corps humain non-né.

² Précisément sur l'ensemble de cette question : *Administrer une question incertaine : le cas des enfants sans vie*. Rapport final du projet PÉRISSENS Périnatalité, statuts, enregistrement, statistiques ; Charrier et al. (2019) et Carayon (2019).

³ A strictement parler, au regard de la lettre de la loi, un enfant né vivant mais non-viable (quel que soit le stade de développement) pourrait être exclu de l'établissement d'un acte de naissance. Cependant, étant donné notamment les progrès de la réanimation néo-natale, il devient de plus en plus difficile d'évaluer, au-delà d'un certain stade de développement si un enfant est individuellement « viable » au moment de sa naissance. Il semble que le contentieux autour de l'établissement des actes d'état civil se soit toujours concentré sur la question des signes du caractère « vivant » de l'enfant, même s'il n'a vécu que quelques minutes hors du corps de la femme. Sur la notion de viabilité et sa contestation, voir par ex. Philippe (1996).

⁴ Décret du 4 juill. 1806 contenant le mode de rédaction de l'acte par lequel l'officier de l'état civil constate qu'il lui a été présenté un enfant sans vie : *Bull. des lois*, 4^e S. B. 104, n° 1744.

(Baudry-Lacantinerie et Houques-Fourcade 1902, n° 887). Une question restait cependant sans réponse : à partir de quel stade de la gestation était-on tenu de présenter l'« enfant » ? C'est à la jurisprudence que l'on doit les premières précisions sur ce point : s'appuyant sur les délais prévus par le code civil pour établir des présomptions de date de conception⁵, les juges vont progressivement considérer que les actes de présentation d'enfants sans vie ne doivent être dressés que pour des fœtus dont la gestation aura duré plus de 180 jours⁶, y compris lorsqu'ils sont morts-nés⁷.

Si la question de savoir à compter de quand l'enfant devait être « présenté » était si capitale c'est parce que l'absence de présentation pouvait, dans certains cas, relever de l'infraction pénale. L'article 345 de l'ancien code pénal énonçait en effet que : « les coupables d'enlèvement, de recélé ou de suppression d'un enfant, de substitution d'un enfant à un autre ou de supposition d'un enfant à une femme qui ne sera pas accouchée, seront punis de la réclusion ». Ce texte était placé dans une section ayant pour titre : « Crimes et délits tendant à empêcher ou détruire la preuve de l'état civil d'un enfant ou à compromettre son existence ». La question se posait alors : un enfant mort-né pouvait-il faire l'objet d'une « suppression » ? Dans un premier temps, trois décisions affirmèrent que la formulation générale de la disposition devait conduire à l'appliquer tant aux enfants nés vivants que morts⁸. Cependant, s'attachant à la lettre du texte et à sa place dans le code pénal⁹, la Cour de cassation a rapidement établi que l'infraction ne pouvait être constituée que si l'enfant avait eu un « état »¹⁰, ce qui n'était pas le cas pour les enfants morts-nés¹¹.

Cette position ne devait cependant pas perdurer : une loi du 13 mai 1863¹² vint en effet enrichir l'article 345 de deux nouveaux alinéas : « S'il est établi que l'enfant ait vécu, la peine sera d'un mois à cinq ans d'emprisonnement. / S'il est établi que l'enfant n'a pas vécu, la peine sera

de six jours à deux mois d'emprisonnement ». La non-présentation du corps d'un enfant mort-né se trouvait alors spécialement incriminée. Immanquablement, la question se posa alors de l'applicabilité du troisième alinéa aux cas de non-présentation de « produits de la conception », corps d'embryons issus de fausses couches précoces. Certaines juridictions, s'inspirant peut-être des positions prises dans le domaine de la rédaction des actes de présentation, considérèrent alors que l'infraction n'était pas applicable lorsque le corps « dissimulé » était issu d'une grossesse n'ayant pas atteint les 180 jours¹³. Plus intrigant cependant, certaines décisions s'attachent également à l'apparence du fœtus afin de distinguer s'il s'agit d'un être suffisamment « organisé » pour être compris dans l'infraction de suppression d'enfant¹⁴ et, parmi les critères de cette « organisation », se retrouve parfois le caractère discernable du sexe¹⁵, preuve supplémentaire du caractère central que les institutions donnent à cette notion pour l'inscription de l'individu dans l'ordre social.

En réalité, ces jurisprudences anciennes portent déjà en germe tous les débats qui agiteront les juridictions à la fin du XX^e siècle à propos de l'établissement des actes d'enfant sans vie et, corrélativement, de la possibilité de pratiquer des funérailles pour les fœtus mort-nés.

L'acte d'enfant sans vie tel que nous le connaissons aujourd'hui est issu d'une loi du 8 janvier 1993¹⁶. Ce texte a, dès son origine, souffert du même défaut que les dispositions antérieures : il ne comporte aucune mention du seuil de gestation à partir duquel un acte d'enfant sans vie peut être dressé. En 2001, pour

⁵ Afin de faire jouer la présomption de paternité, qui s'applique lorsque l'enfant est né ou a été conçu au cours du mariage, la conception est présumée avoir eu lieu entre 180 et 300 jours avant la naissance : art. 311 C. civ.

⁶ Cour de cassation, chambre criminelle, 7 août 1874.

⁷ Cour d'appel de Besançon, 31 déc. 1844.

⁸ Cour de cassation, chambre criminelle, 5 sept. 1834 ; 21 fév. 1835 et 27 août 1835.

⁹ L'interprétation *a rubrica*, en fonction de la place d'une disposition et de l'intitulé de celle-ci, peut être considérée comme une interprétation systémique (Ost et van de Kerchove 1989).

¹⁰ Cour de cassation, chambre criminelle, 1^{er} août 1836 : « la suppression d'un enfant, a essentiellement pour objet d'assurer son état civil, ainsi que l'indiquent les titres de la section et du paragraphe sous lesquels cet article est placé ».

¹¹ Première décision au fond : Cour d'assises de la Vienne 28 mai 1836. Décisions postérieures de la Cour de cassation : 1^{er} août 1836, 4 juill. 1840. Après la modification de la rédaction intervenue en 1863, à propos de l'application du premier alinéa : Cour de cassation, chambre criminelle, 4 mars 1875.

¹² L. du 13 mai 1863 portant modification de plusieurs articles du code pénal : *JORF* du 20 août 1944, p. 418.

¹³ Tribunal correctionnel de Chartres, 11 janv. 1865 : cité par CA Paris, 15 févr. 1865 (moins de six mois de conception) ; Cour d'appel de Grenoble, 10 févr. 1870 (« considérant qu'il est constant qu'un fœtus de quatre à cinq mois n'aurait pu vivre de la vie extra-utérine et qu'on ne peut lui donner la qualification l'égalé [sic.] d'enfant dans le sens de l'article 345 du Code pénal ») ; Cour d'appel de Poitiers, 31 août 1878 (la déclaration est obligatoire si la grossesse a duré plus de six mois, la preuve est à la charge de la femme) ; Tribunal de Cholet, 8 mai 1880 : cité par Cour d'appel d'Angers, 31 mai 1880 (la notion d'« enfant » est caractérisée à plus de six mois de grossesse, la charge de la preuve que l'enfant est désorganisé repose sur la femme) ; Cour d'appel d'Angers, 31 mai 1880 (l'expertise ayant montré que la grossesse avait plus de six mois, aurait dû déclarer l'enfant).

¹⁴ Tribunal correctionnel de Chalon-sur-Saône, 1^{er} mai 1879 : cité par CA Dijon, 11 mai 1879 : « attendu en droit que pour qu'il puisse y avoir délit de suppression d'enfant il est nécessaire que le produit de la gestation [...] un fœtus complet et organisé, et susceptible de vie » ; Cour d'appel de Paris, 15 févr. 1865 (par principe l'article 345 s'applique à tous les enfants mort-nés, à condition qu'ils aient la forme d'êtres humains) ; Cour d'appel de Chambéry, 29 févr. 1868 (en l'espèce l'embryon était organisé, affirme implicitement que l'infraction n'aurait pas été constituée s'il ne l'avait pas été).

¹⁵ Voir par ex. Cour d'appel de Besançon, 31 décembre 1844 ; Cour d'appel de Paris, 15 février 1865. Pour un écho historique à cette position dans des affaires postérieures portant sur la qualification d'homicide à l'égard d'un embryon v. Cour d'appel de Paris, 10 janvier 1959 et Cour d'appel d'Amiens, 28 avril 1964.

¹⁶ L. n° 93-22 du 8 janv. 1993 modifiant le code civil relative à l'état civil, à la famille et aux droits de l'enfant et instituant le juge aux affaires familiales : *JORF* n°7 du 9 janv. 1993, p. 495.

clarifier la situation, une première circulaire a fixé ce seuil minimal à vingt-deux semaines d'aménorrhée ou à un poids du fœtus de cinq cents grammes¹⁷. Mais cette limite arbitraire, renvoyant à des critères de viabilité purement médicaux¹⁸, ne trouvait aucun fondement dans le texte de l'article 79-1 du Code civil. Il s'agissait donc, de la part du pouvoir réglementaire, de l'ajout d'une condition non-prévue par la loi pour l'établissement d'un acte civil. C'est pourquoi cette condition a été écartée par la Cour de cassation dans trois arrêts du 6 février 2008¹⁹. À compter de ces décisions, l'acte d'enfant sans vie pouvait donc être établi quel que soit le degré d'avancement de la grossesse. Le pouvoir réglementaire a alors rapidement produit deux décrets²⁰, deux arrêtés²¹ et une circulaire²² pour préciser les critères d'établissement de cet acte.

Originalité de l'acte d'enfant sans vie : contrairement aux autres actes de l'état civil, celui-ci est optionnel et n'est délivré qu'à la demande d'un des « parents »²³ d'un enfant qui n'est pas né vivant et viable, sur présentation d'un certificat médical spécifique, rédigé en la forme prescrite par arrêté²⁴. Ainsi, textuellement, la possibilité de faire établir un acte d'enfant sans vie est indifférente à la durée de la grossesse. Cependant, le diable est dans les détails ! En effet, le certificat médical annexé à l'arrêté régissant l'acte d'enfant sans vie²⁵ prévoit des cas précis de délivrance ou de non-délivrance de l'acte. Ainsi, « l'interruption spontanée précoce » de la grossesse empêche l'établissement d'un acte d'enfant sans vie là où un « accouchement spontané » l'autorise. De la même façon, l'acte ne peut pas être délivré en cas d'interruption volontaire de grossesse (IVG aujourd'hui avortement avant 14 semaines de gestation²⁶) mais peut

l'être à la suite d'une interruption médicale de grossesse (IMG lorsque l'avortement est pratiqué en raison de l'état de santé du fœtus ou de la femme enceinte). Sous couvert de critères médicaux ou administratifs, ce sont en réalité des hiérarchisations multiples qui sont ici opérées par le droit.

La première distinction, entre « interruption spontanée précoce » de la grossesse et « accouchement spontané » réintroduit en réalité un critère médical de durée de grossesse et de poids de l'embryon, laissé ainsi à la discrétion des personnels soignants²⁷. La circulaire éclairant l'application du texte assume d'ailleurs tout à fait ce transfert de compétence en affirmant que « la réalité d'un accouchement relève de l'appréciation médicale des praticiens ». Pour autant, les anciens critères établis par la jurisprudence n'ont pas totalement disparu des textes. La circulaire poursuit en effet ainsi : « en tout état de cause, l'établissement d'un certificat médical d'accouchement implique le recueil d'un corps formé - y compris congénitalement malformé - et sexué »²⁸. On retrouve ici non seulement l'idée d'être organisé mais aussi le caractère central de la sexuation comme outil de détermination de l'inclusion dans la sphère de reconnaissance, par le droit, de l'existence d'un être. La seconde distinction, entre fœtus issus d'une IVG ou d'une IMG, marque quant à elle la distance que souhaitent prendre les pouvoirs publics avec le destin des corps issus d'avortement, attitude sur laquelle nous reviendrons.

Les funérailles des embryons : un régime « en creux »

De façon originale dans le système juridique, le destin du corps des embryons mort-nés n'est pas lié à l'établissement effectif d'un acte administratif – l'acte d'enfant né sans vie – mais à la possibilité que cet acte soit établi, c'est-à-dire au constat que l'acte aurait pu être établi s'il avait été demandé, quand bien même il ne l'aurait pas été. Le code de la santé publique (CSP) prévoit ainsi que lorsque les conditions de délivrance d'un tel acte sont remplies, le corps peut être remis aux « parents » qui le demandent²⁹. Dans cette hypothèse, des funérailles – crémation ou inhumation – peuvent être demandées comme pour n'importe quel corps. Cette possibilité n'est cependant pas explicite dans les

¹⁷ Circ. DHOS/E 4/DGS/DACS/DGCL, n° 2001-576, 30 nov. 2001 : BOMES n° 2001/50.

¹⁸ V. Organisation mondiale de la santé, *Prévention de la mortalité et de la morbidité périnatales*, 1970.

¹⁹ Civ. 1^{re}, 6 fév. 2008, n°s 06-16.498, 06-16.499 et 06-16.500.

²⁰ Décret n° 2008-798 du 20 août 2008 : JORF du 22 août 2008 ; décret n° 2008-800 du 20 août 2008 relatif à l'application du second alinéa de l'article 79-1 du Code civil : JORF du 22 août 2008.

²¹ Arrêté du 20 août 2008 modifiant l'arrêté du 1^{er} juin 2006 fixant le modèle du livret de famille : JORF du 22 août 2008 ; arrêté du 20 août 2008 relatif au modèle de certificat médical d'accouchement en vue d'une demande d'établissement d'un acte d'enfant sans vie : JORF du 22 août 2008.

²² Circ. DGCL/DACS/DHOS/DGS/DGS n° 2009-182 du 19 juin 2009, relative à l'enregistrement à l'état civil des enfants décédés avant la déclaration de naissance et de ceux pouvant donner lieu à un acte d'enfant sans vie, à la délivrance du livret de famille, à la prise en charge des corps des enfants décédés, des enfants sans vie et des fœtus : BO santé, protection sociale, solidarités, n° 2009/7, 15 août 2009, p. 460.

²³ L'usage des guillemets manifeste ici que, juridiquement parlant, il est contestable de parler de « parents » dès lors qu'on ne peut, à strictement parler, considérer qu'il existe entre ces personnes et l'enfant un lien de filiation. Nous revenons plus loin sur ce débat.

²⁴ Arrêté du 20 août 2008 relatif au modèle de certificat médical d'accouchement en vue d'une demande d'établissement d'un acte d'enfant sans vie, JORF du 22 août 2008.

²⁵ CERFA n° 13773-02.

²⁶ V. loi n° 2022-295 du 2 mars 2022 visant à renforcer le droit à l'avortement qui a allongé ce délai de 12 à 14 semaines.

²⁷ Le Collège national des gynécologues et obstétriciens français (2014) n'utilise pas, dans ses recommandations, les termes « interruption spontanée précoce » et « accouchement spontané » mais distinguent, conformément aux critères de l'OMS, les fausses couches (définies comme l'expulsion spontanée du contenu utérin intervenant avant 22 semaines d'aménorrhée), ou grossesses arrêtées spontanées (dans lesquelles, dans le même délai, l'activité cardiaque fœtale est arrêtée mais sans expulsion spontanée) et les cas postérieurs de pertes de grossesse. Parmi les fausses-couches, sont distinguées les fausses-couches précoces – avant 14 semaines d'aménorrhée – des fausses-couches tardives, intervenues entre 14 et 22 semaines.

²⁸ Circ. n° 2009-182 préc., p. 462, n° 1.2.1.1.

²⁹ Art. R. 1112-75 C. sant. publ.

textes et ressort en réalité de la circulaire du 19 juin 2009³⁰.

En cas de non-réclamation des corps dans un délai de dix jours après le décès, l'établissement de santé dispose alors de deux jours pour « procéder, à sa charge, à la crémation du corps de l'enfant pouvant être déclaré sans vie à l'état civil ou, lorsqu'une convention avec la commune le prévoit, en vue de son inhumation par celle-ci »³¹. Le « franchissement de seuil » de l'embryon le fait ainsi échapper au dispositif général d'élimination des « pièces anatomiques », c'est-à-dire « des organes ou des membres, aisément identifiables par un non-spécialiste, recueillis à l'occasion des activités de soins »³², lesquelles doivent être incinérées en crématorium, en dehors des heures d'ouverture au public³³. Le renvoi, par les textes, au caractère « reconnaissable » des objets pour distinguer ceux qui peuvent être détruits dans les incinérateurs des établissements de soins et ceux qui doivent faire l'objet d'une crémation dans un complexe funéraire marque une fois encore l'importance de la forme dans le traitement « funéraire » des corps. Ce qui peut être identifié comme humain par le commun des mortels, fait l'objet un traitement périfunéraire et est traité dans un lieu spécialement consacré à cette activité ; ce qui ne l'est pas fait l'objet d'une destruction comme un déchet standard.

De cet état du droit, il est possible de tirer quelques constats. Tout d'abord, il ressort de l'ensemble une impression de « ne pas y toucher » : les textes réglementaires qui encadrent les funérailles des embryons sont largement imprécis et renvoient très largement, notamment par voie de circulaires, à des pratiques locales, fonction du choix des communes. Cette réglementation « par le bas », issue de textes de faible portée normative, est symptomatique des domaines juridiquement marginalisés. Danièle Lochack désigne par le terme d'« infra-droit » (Lochack 1976) ce phénomène consistant, dans ces champs, à n'accorder des droits que par des textes hiérarchiquement inférieurs ce qui permet à la fois de ne pas les soumettre au débat public mais aussi de donner à l'administration une forte marge de manœuvre dans leur mise en application. Cette situation est d'autant plus originale au sein du droit funéraire dont l'application relève certes de la compétence communale mais qui est généralement très encadré par le droit, afin précisément d'éviter toute différence de traitement local. Ainsi, il apparaît que la circulaire enjoint les communes à accorder des funérailles lorsqu'un acte d'enfant sans vie a effectivement été établi et que les

« parents » les demandent mais réserve malgré tout, la possibilité aux municipalités de les refuser en cas de « circonstances exceptionnelles », ce qui constitue une dérogation tout à fait exceptionnelle par rapport aux principes généraux du droit funéraire. Cette situation d'incertitude réglementaire est potentiellement sources de contentieux. C'est ainsi qu'en 2003, la Cour administrative d'appel de Lyon a pu reconnaître le préjudice moral d'un couple dont le fœtus mort-né avait été incinéré avec les déchets hospitaliers sans qu'ils y aient donné leur accord. Alors même qu'il était relevé que la pratique des funérailles n'était pas obligatoire dans cette situation, la Cour relève que le préjudice, « lié à l'impossibilité dans laquelle ils se sont trouvés d'offrir une sépulture à l'enfant » a été « aggravé par les circonstances particulières de la disposition de la dépouille »³⁴. Une position cohérente avec celle de la Cour européenne des droits de l'homme qui, dans une décision rendue en 2014 contre la Croatie³⁵, reconnaissait que la destruction d'un corps embryonnaire avec les déchets hospitaliers, sans que les parents en aient été informés et sans qu'il leur soit possible de connaître le lieu de destination du corps, et alors même que l'acte n'était pas en lui-même illégal au regard du droit national, portait atteinte au respect de leur vie privée.

Second constat, le destin des corps des embryons est très largement dépendant de la volonté des « parents ». Là aussi, la situation présente une certaine particularité au regard du droit funéraire commun. Car si, évidemment, la présence ou non de proches à même d'organiser des funérailles aura, de façon générale, une influence sur la façon dont sont traités les cadavres, cette présence ne conditionne pas l'existence ou non de funérailles mais avant tout leur pompe et le temps de conservation des corps³⁶. Or, ici, le choix des « parents » de réclamer ou non le corps orientera le corps soit vers des funérailles « normales » soit vers une privation de sépulture, situation dans laquelle les corps seront traités comme des quasi-déchets. Certes, les corps des embryons morts-nés, généralement identifiables comme tels à des stades très précoces de gestation – à moins qu'ils n'aient dû faire l'objet de fractionnement³⁷ – sont généralement détruits en crématorium et non en incinérateur. Mais ce traitement reste distinct d'un traitement funéraire. Cette situation révèle le caractère hautement compassionnel du dispositif : le traitement funéraire des corps embryonnaire est facultatif et n'est mis en œuvre que lorsque les plus proches – « les parents » – ou éventuellement la communauté locale l'estiment nécessaire.

³⁴ Cour administrative d'appel de Lyon, 18 nov. 2003.

³⁵ CEDH, *Maric c. Croatie*, 12 juin 2014, n° 50132/12.

³⁶ Sur la situation des morts indigents voir Carayon (2022) et Boissonnat *et al.* (2018).

³⁷ Ce qui peut être le cas notamment en cas d'avortement à des stades un peu avancés.

³⁰ Circ. n° 2009-182 préc., n° 4.2.

³¹ Art. R. 1112-76 C. sant. publ.

³² Art. R. 1335-9 C. sant. publ.

³³ R. 1335-11 C. sant. publ.

Paradoxalement, alors même qu'il aurait été possible de penser que ce caractère central du compassionnel aurait conduit le pouvoir législatif à s'emparer de la question des funérailles des embryons, la question a largement été délaissée au profit d'une réitération du débat sur le contenu de l'acte d'enfant sans vie.

L'acte d'enfant sans vie : outil de contournement de la question funéraire

Les dernières évolutions du droit français quant à la situation des embryons morts-nés ne concernent pas directement leur traitement funéraire mais davantage leur désignation symbolique à travers l'acte d'enfant sans vie. Une question qui manifeste un certain malaise du législateur quant à la relation que cette situation entretient avec la question de l'interruption volontaire de grossesse.

Le renforcement de l'individualisation symbolique des enfants sans vie

L'article 791 al. 2 du code civil n'a longtemps pas précisé si les actes d'enfant sans vie pouvaient ou non porter la mention d'un prénom ou d'un nom pour l'enfant. Le silence du texte, qui précisait pourtant les autres mentions portées à l'acte – tels que « les jour, heure et lieu de l'accouchement, les prénoms et noms, dates et lieux de naissance, professions et domiciles des père et mère » – pouvait être interprété comme une interdiction de faire figurer prénom ou nom pour l'enfant. Une telle interdiction pouvait se justifier par le fait, nous y reviendrons, que ces attributs sont classiquement attachés à l'existence d'une « personnalité juridique » qui n'apparaît qu'après la naissance vivante. Cependant, la possibilité d'inscrire un ou plusieurs prénoms sur l'acte a, de longue date, été envisagée par voie de circulaires³⁸.

Longtemps, cependant, il n'a pas été possible d'attribuer de nom de famille à l'enfant né sans vie³⁹. Le Médiateur de la République avait pourtant, dès 2005, réclamé à mots couverts d'ouvrir cette possibilité⁴⁰. L'exemple des droits étrangers, qui offrent parfois cette possibilité, était largement invoqué au soutien de cette demande⁴¹. La décision de la Cour européenne des droits de l'Homme du 2 juin 2005⁴² n'a pas été pour

apaiser la polémique. Dans cette décision, la Cour a en effet reconnu la violation de la vie privée d'une femme n'ayant pas pu faire établir la paternité du géniteur de son enfant mort-né en lieu et place de la paternité issue de la présomption légale existant entre couples mariés. Une position immédiatement considérée comme remettant en cause la position française qui, non seulement refuse à strictement parler l'établissement d'une filiation, mais empêchait aussi tout rattachement symbolique par le nom.

La représentation nationale a cependant récemment remis en cause cette interdiction en adoptant, en décembre 2021, une nouvelle disposition visant à autoriser la mention d'un nom de famille sur les actes d'enfant sans vie⁴³. Les travaux parlementaires menés à l'occasion de cette discussion sont éclairants sur la façon dont le Parlement peut se saisir avec passion de la question de la désignation symbolique des « enfants » alors qu'il est historiquement resté parfaitement silencieux sur la destination de leur corps. Le rapport en commission établi par le Sénat fait ainsi de la possibilité d'attribuer un nom une nécessité pour aller « plus loin dans l'individualisation de l'enfant sans vie et la reconnaissance des parents ». Est notamment mis en l'impératif de « matérialiser symboliquement le lien de filiation du père, qui n'a pas le même rapport charnel avec l'enfant que la mère »⁴⁴. Une rhétorique idéologiquement située qui fait historiquement écho à l'importance anciennement accordée par les juridictions au caractère sexué des corps embryonnaires : la reconnaissance juridique – et donc sociale – de l'existence de ces êtres est ici attachée non plus à leur sexuation mais à leur inscription dans un ordre généalogique hétérosexué.

Cette importance accordée à la désignation symbolique, par opposition à un intérêt pour le traitement matériel des corps se retrouve en réalité dans d'autres champs du droit de la mort. La volonté de valoriser la personne se manifeste aujourd'hui plus volontiers par l'écrit que par la glorification du corps lui-même. Ainsi, le corps n'est plus nécessairement présent dans les hommages nationaux⁴⁵ ou même lors de l'admission au Panthéon⁴⁶. En parallèle, les actes de naissance deviennent plus couramment support de la reconnaissance nationale.

³⁸ Sur ce point Charrier et Clavandier (2019). Voir par ex., pour une mention explicite de cette possibilité Circ. de présentation de l'ordonnance n° 759-2005 du 4 juillet 2005 portant réforme de la filiation, 30 juin 2006, n° CIV/13/06 : BO du Ministère de la Justice, n° 103, p. 78. Mais la possibilité apparaissait déjà, par ex. dans l'*Instruction générale relative à l'état civil* du 11 mai 1999, n° 469.

³⁹ Circ. 4 juillet 2005 préc., p. 78.

⁴⁰ Médiateur de la République, 2005. *Le Journal du Médiateur de la République* 10 : 5.

⁴¹ Ainsi par exemple l'Irlande, les Pays-Bas et la Suisse. Pour un panorama de la question : Sénat, 2008. Les enfants nés sans vie, Législation comparée, n° LC 184. ; Granet (2001 : 163).

⁴² Cour EDH, 2 juin 2005, aff. n° 77785/01, *Znamenskaya c/ Russie*.

⁴³ Loi n° 2021-1576 du 6 décembre 2021 *visant à nommer les enfants nés sans vie*. Ce nom peut être, comme pour un enfant né vivant, composé des noms accolés des deux « parents ».

⁴⁴ Sénat. 2021, Rapport n° 654 sur la proposition de loi visant à nommer les enfants nés sans vie. p. 7.

⁴⁵ On en veut pour exemple la cérémonie d'hommage national aux victimes des attentats du 13 novembre 2015, célébrée en l'hôtel des Invalides mais sans les corps, encore retenus pour analyses médico-légales.

⁴⁶ Sur l'inscription dans le Panthéon remplaçant le transfert des restes mortels : décret du 21 fév. 1967 relatif à un hommage public à Henri Bergson : *JORF* 23 fév. 1967, p. 1915 ; décret du 16 mars 2011 décidant d'un hommage de la Nation à Aimé Césaire au Panthéon : *JORF* 17 mars 2011, texte 37.

Sont ainsi distingués les morts pour la France⁴⁷, les morts pour le service de la Nation⁴⁸, les morts en déportation dont le corps n'a pas toujours pu être retrouvé⁴⁹ mais aussi, de façon plus étonnante peut-être, les victimes du terrorisme⁵⁰. Ces mentions manifestent une double reconnaissance de l'État : gratitude et identification⁵¹.

Mais cette démarche d'identification, d'individualisation, n'est pas sans susciter un certain malaise juridique lorsqu'elle s'applique à l'enfant né sans vie. Un inconfort perceptible dans l'ajout à l'article 79-1, lors des travaux en commission, de la phrase : « cette inscription de prénoms et noms n'emporte aucun effet juridique ». Une formulation qui peut sembler absurde : l'attribution d'un nom ou prénom n'a jamais « d'effet juridique » autre que l'individualisation des personnes. Ce que veut en réalité signifier ce texte mal rédigé est que le Parlement souhaite que de cette attribution ne soit pas déduit, *a posteriori*, que l'enfant né sans vie doit être considéré comme une personne juridique, inscrite dans une filiation. C'est ce que manifeste notamment la sénatrice Marie Mercier lorsqu'elle affirme en séance qu'il convient d'éviter toute « construction prétorienne » à partir de ce texte⁵².

Si le malaise est palpable, c'est parce qu'il est indéniable que le rapprochement du régime juridique de l'acte d'enfant sans vie de celui de l'acte de naissance jette nécessairement un trouble sur la reconnaissance de la personnalité juridique de l'embryon. Ainsi, même si la notion de prénom est historiquement tardive⁵³ celle-ci est indéniablement un élément de l'état civil des personnes, au même titre que le nom⁵⁴ et donc parfaitement intégré à l'identification de la personne par le droit⁵⁵. Il est donc difficile d'affirmer que l'attribution des nom et prénom serait totalement indépendante de la notion de personne juridique. Certes, ils ne sont en aucun cas une condition d'accession à la qualité de personne, mais toute personne identifiée en possède et seules les personnes ont la possibilité d'être

identifiées ainsi⁵⁶. Le malaise est d'autant plus fort en ce qui concerne le nom puisque celui-ci est intimement lié à la notion de filiation et au lien juridique avec les « père » et « mère ». L'utilisation, dans l'acte d'enfant sans vie du vocabulaire relevant du champ de la filiation est nécessairement troublante : comment parler juridiquement de « parents » sans filiation ? Outre la question sémantique, rien dans la nouvelle loi ne permet d'établir comment sont désignées ces personnes. Avant 1993, l'instruction générale relative à l'état civil renvoyait à cette fin à l'établissement classique de la filiation : accouchement, présomption de paternité ou reconnaissance⁵⁷. Cette situation pouvait se comprendre dans la mesure où les actes de l'époque concernaient indifféremment des enfants nés vivants et viables mais décédés avant établissement de l'acte ou des enfants mort-nés. On pouvait interpréter ce renvoi aux règles classiques de la filiation comme une concession faite au doute planant sur l'existence, à un moment donné, de la personnalité juridique de l'enfant⁵⁸. Mais, depuis que les actes d'enfants sans vie ne sont censés concerner que des enfants n'étant jamais nés vivants et viables, la référence aux règles classiques de l'établissement de la filiation n'existe plus dans les textes. Désormais, la mention des père et mère serait donc purement déclarative. Peut-on affirmer pour autant que ces mentions sont totalement détachées de toute référence aux mécanismes d'établissement de la filiation ? On peut en douter. Ainsi, il est improbable qu'un service d'état civil accepte d'inscrire comme père et mère des personnes dont la double filiation dès la naissance n'est pas prévue par les textes : personnes liées par un interdit à mariage⁵⁹, couple d'hommes ayant eu recours à une gestation pour autrui, couple de femmes ne disposant pas d'une reconnaissance conjointe anticipée par exemple⁶⁰.

L'absence de toute précision textuelle quant à la désignation des « parents » – comme auparavant quant à la détermination d'un seuil de développement pour l'établissement de l'acte – a cependant un avantage majeur : autoriser un confortable consensus qui a permis à ce texte d'être adopté à l'unanimité des deux chambres du Parlement. Une situation extrêmement rare mais qui s'est déjà produite, également dans le domaine du funéraire, lors de l'adjonction au code civil d'un article 1611 disposant : « *Le respect dû au corps humain ne cesse pas avec la mort. Les restes des personnes décédées, y compris les cendres de celles dont le corps a donné lieu à crémation, doivent être traités avec respect, dignité et décence* », sans que, par ailleurs, le pouvoir législatif ne

⁴⁷ Art. L.511-1 Code des pensions militaires (CPM) dans sa version postérieure à l'ord. n° 2015-1781 du 28 déc. 2015 (JORF n° 0301 du 29 déc. 2015, p. 24415).

⁴⁸ *Ibid.* art. L.513-1.

⁴⁹ *Ibid.* art. L. 512-1.

⁵⁰ *Ibid.* art. L. 514-1.

⁵¹ Sur l'idée d'un « régime victimo-mémoriel » participant à la reconnaissance d'identité à la fois individuelles et collectives, voir Michel (2010 : 69).

⁵² Sénat, Compte-rendu intégral de la séance du 10 juin 2021.

⁵³ Launoy (2016) date la distinction certaine du nom et du prénom de la loi du 20 sept. 1792 (2016, n°1).

⁵⁴ Planiol et Ripert (1952 : 7) affirme ainsi : « *les personnes ont un nom, qui sert à les distinguer les unes des autres* ».

⁵⁵ À tel point qu'il a pu être imposé aux personnes qui n'en possédaient pas d'en choisir un : v. Loi n° 61-805, 28 juill. 1961 : JORF du 29 juill. 1961, p. 6988, art. 3 ; ordonnance n° 2000-218 du 8 mars 2000 fixant les règles de détermination des nom et prénoms des personnes de statut civil de droit local applicable à Mayotte : JORF n° 59 du 10 mars 2000, p. 3799, art. 12. Sur l'importance historique du nom dans l'administration du baptême : Lefebvre-Teillard (1989).

⁵⁶ À l'exclusion, par exemple, des animaux, dont la dénomination ne saurait être rapprochée de l'existence d'un état civil.

⁵⁷ Instruction générale de l'état civil, n° 467 et 469.

⁵⁸ Pour une interprétation similaire : *Le Journal du Médiateur de la République*, juill.-août 2005, n° 10, p. 5.

⁵⁹ Art. 310-2 C. civ.

⁶⁰ Pour une illustration voir *Rapport PERISENS*, 2019, préc., p. 111.

se soit jamais saisi de la définition légale de la mort. Il est vrai que le fait de ne rien dire de précis facilite nécessairement l'accord collectif... Comment être en désaccord avec un texte présenté comme participant à l'accompagnement de futurs parents en deuil de la perte d'un espoir d'enfant ? Mais à ne pas vouloir se prononcer, ou même susciter le débat législatif – et donc public – sur les conditions d'établissement de l'acte d'enfant sans vie, et non seulement sur son contenu, le législateur se trouve en réalité pris dans ce que l'on pourrait appeler un « paradoxe compassionnel ».

Donner aux uns ce que l'on refuse à d'autres : le paradoxe compassionnel

Le non-dit des débats parlementaires est indéniablement la crainte qu'une « personnalisation » excessive de l'embryon mort-né ne soit récupérée, juridiquement et socialement, par les mouvements anti-avortement qui y trouveraient un argument en faveur, d'abord, d'un traitement funéraire systématique des corps des embryons, avortés⁶¹ ou non, et, ensuite, d'une personnalisation juridique des embryons visant la sanction de toute atteinte à la vie : reconnaissance des homicides anténataux, interdiction de la destruction des embryons *in vitro* et, ultimement, prohibition de l'avortement.

Cette configuration explique également que l'établissement d'un acte d'enfant sans vie, et donc tout traitement funéraire, soit prohibé pour les produits d'interruption volontaire de grossesse, par opposition à ceux d'interruptions de grossesse pour motif médical. Mais cette distinction interroge. En effet, la distinction IVG/IMG ne dépend pas, à strictement parler, de l'avancée de la grossesse mais des motifs de son interruption, il est donc parfaitement possible de procéder précocement, avant seize semaines d'aménorrhée, à une IMG. Dans ce cas, un acte d'enfant sans vie est-il possible même après quelques semaines de grossesse ? Autre question : le caractère « médical » de l'interruption doit-il s'entendre au sens de la motivation de l'acte ou de la procédure légalement suivie ? En effet, au-delà de quatorze semaines de grossesse, toute demande d'avortement passe par la procédure d'IMG, qui implique l'accord d'une équipe pluridisciplinaire⁶². Mais si l'avortement est demandé pour des raisons médicales avant ce délai, c'est la procédure d'IVG, plus simple et plus rapide, qui sera généralement suivie : cela doit-il alors nécessairement conduire à refuser l'établissement d'un acte d'enfant sans vie ?

La difficulté est évidemment qu'implicitement, en distinguant IVG et IMG dans l'accès à l'acte d'enfant sans vie, et donc au traitement funéraire des corps, c'est la légitimité des demandes qui est distinguée : l'acte d'enfant sans vie est considéré comme plus nécessaire à certains qu'à d'autres. Et c'est bien là que se niche le paradoxe compassionnel : dès lors que l'on considère que l'acte d'enfant sans vie – et éventuellement le traitement funéraire qui peut en découler – est un outil social de reconnaissance de la souffrance de ceux et celles qui ont vu s'interrompre une grossesse, conditionner l'accès à cet acte à la durée de celle-ci ou à la cause de l'interruption de la gestation conduit en réalité à hiérarchiser les détresses. Or, il est nécessairement délicat de faire la distinction entre les désespoirs « acceptables » et les autres. Pourrait-on refuser à une femme ayant contribué à sa propre fausse couche (en pratiquant un sport brutal par exemple) d'obtenir un acte d'enfant sans vie, car elle ne pourrait « se plaindre » d'avoir perdu l'enfant ? Une telle règle serait sans doute considérée comme excessivement attentatoire à la liberté des femmes et, de plus vexatoire et stigmatisante, puisqu'elle imposerait une double sanction à une personne déjà en souffrance. Pourtant, c'est bien ce qui est imposé aux personnes recourant à une IVG. Ce qui est supposé, mais aussi imposé aux couples, mais surtout aux femmes, est de faire un choix univoque : refuser volontairement de poursuivre une grossesse ne permet pas de demander une reconnaissance sociale de sa perte. Or, les causes de l'IVG et les attitudes des personnes à l'égard de celui-ci sont infiniment diverses. Si l'immense majorité des femmes ne souhaitera pas que les corps des embryons avortés fassent l'objet d'un traitement funéraire ou d'une quelconque reconnaissance symbolique, il n'est pas impossible de concevoir qu'une personne se résolve à l'avortement pour des motifs indépendants de sa volonté (chômage, perte de logement, rupture conjugale, deuil...) tout en souhaitant voir reconnaître l'existence de sa grossesse ; on l'admet d'ailleurs tout à fait lorsque l'interruption de la grossesse est due à la pathologie de l'embryon ou à l'état de santé de la femme enceinte.

Il est probable d'ailleurs que la distinction IVG/IMG dans l'établissement des actes d'enfant sans vie procède d'une crainte moins avouable que celle de la progression des mouvements anti-avortement. Car si l'acte d'enfant sans vie a pour effet de permettre le traitement funéraire des corps, ce n'est pas son seul effet. L'établissement de celui-ci ouvre en effet droit à un certain nombre d'avantages⁶³ et de prestations sociales : ouverture possible des congés maternité et

⁶¹ La pratique est attestée en Italie notamment par Martina Avanza : Enterrer les « enfants non-nés ». Restes des IVG et pratiques militantes pro-life en Itali. Intervention 3 mai 2022, Ateliers Genre(s) et Sexualité(s). Université libre de Bruxelles. (2022). Voir aussi Mattalucci (2022).

⁶² Art. L. 2213-1 Code de la santé publique.

⁶³ Sans que cela n'ait d'impact autre que symbolique, l'acte d'enfant sans vie peut être porté sur le livret de famille et, si les personnes qui le sollicitent n'en possèdent pas encore, celui-ci peut être délivré à cette occasion : décret n° 2008-798 du 20 août 2008 : *JORF* du 22 août 2008, art. 1

paternité⁶⁴ ainsi que du congé de deuil de l'enfant par exemple ainsi, dans certaines circonstances, que l'octroi d'une demi-part fiscale l'année de la « naissance »⁶⁵. Or, si la compassion du législateur – qui est également le tenancier des cordons de la bourse de l'État – peut librement s'exprimer à l'égard des quelque 8700 familles confrontées chaque année à une IMG ou à une mort prénatale, on comprend rapidement comment cette compassion peut s'atténuer à l'idée d'attribuer un congé maternité aux quelques 200 000 femmes qui avortent chaque année si elles pouvaient prétendre à l'établissement d'un acte d'enfant sans vie...

Il nous semble ainsi qu'au lieu de confiner le destin des corps morts-nés à d'obscurs textes réglementaires, celui-ci pourrait être soumis à la transparence du débat public. Si la représentation nationale estime que l'établissement des actes d'enfants sans vie et/ou le traitement funéraire des embryons est un outil utile d'accompagnement du deuil périnatal, qu'elle l'ouvre à toutes les personnes qui le souhaitent, sans distinction entre les causes de la mort ou les durées de gestation. Une telle position pourrait alors être accompagnée d'une redéfinition des conditions d'accès aux prestations sociales pour, le cas échéant, les attacher non à l'établissement de l'acte d'enfant sans vie mais éventuellement à la durée de la gestation par exemple. Les congés et l'aide financière accordés aux personnes étant alors justifiés par des motifs de protection de la santé ou de compensation des frais engagés dans la perspective de l'arrivée prochaine d'un enfant. Autre possibilité : si le débat public conduit à considérer que le deuil périnatal ne doit être considéré comme socialement légitime qu'à compter d'une certaine durée de gestation, ne conserver que ce critère comme condition pour solliciter l'établissement d'un acte d'enfant né sans vie et/ou la pratique de funérailles. Les deux notions pouvant d'ailleurs parfaitement être distinguées si le choix est fait de privilégier la valorisation symbolique – l'établissement d'un acte d'enfant sans vie – au traitement funéraire des corps.

À l'inverse, si l'on considère que la gestion des corps des embryons morts ne devrait pas relever d'une logique individuelle, comme réponse à une souffrance personnelle, mais d'une gestion collective, que le pouvoir législatif ait le courage d'en proposer une gestion unifiée sur l'ensemble du territoire : l'autoriser ou l'interdire partout, sans seuil de gestation ou uniquement au-delà d'un certain délai, sans considération pour les causes de cessation de la grossesse. Dans ce cas, comme ce qui existe déjà pour la gestion des corps des personnes décédées dans l'isolement, confier cette tâche à la collectivité, dans une sorte de service public indifférent

aux choix particuliers des communes. Il en va selon nous d'une forme de cohérence axiologique du système juridique.

Conclusion

Le risque pour le droit à l'avortement que représenterait la « personnification » des embryons avortés – personnification civile via des actes juridiques ou personnification sociale via un traitement funéraire – est indéniablement un argument important du débat sur l'évolution du statut juridique des corps morts-nés. Mais il convient selon nous d'affirmer que celui-ci renvoie davantage à un rapport de force politique qu'à une logique juridique⁶⁶.

Il est indéniablement pertinent de considérer que l'acte d'enfant sans vie, conçu comme un outil de deuil de l'« enfant » mort, fait partie d'une tendance générale à « personnifier » socialement les embryons, avant leur naissance et au moment de leur décès⁶⁷. De l'échographie (Triadou 2007, p. 267) aux pratiques cliniques de présentation des enfants mort-nés à leurs parents (Fellous 2006 ; Memmi 2011 : 383), on ne peut pas dire que l'embryon n'est socialement rien avant sa naissance. Les pratiques militantes visant à le « dépersonnifier » afin de faciliter l'acceptation et la pratique de l'IVG sont clairement en recul au profit d'interrogations sur le deuil et l'investissement du corps (*ibid.*). Les soignants, en faisant évoluer leurs habitudes, ne visent évidemment pas à remettre en cause l'IVG, mais il ne faut pas nier que ces pratiques, malgré eux (*ibid.*), peuvent être utilisées à cette fin. Oui, les mouvements anti-choix se saisissent des images issues d'échographie dans leur propagande (Ternay 2007 : 167) : mais le constat n'est pas suffisant pour résister à leur diffusion, dans un but de vulgarisation de l'embryologie. De la même façon, on peut, pour des motifs compassionnels, réclamer l'attribution d'un nom de famille aux enfants morts-nés ou encore la possibilité pour les familles de leur accorder un traitement funéraire⁶⁸ tout en défendant fermement l'accès à l'IVG. Ces positions ne sont pas juridiquement, ni même éthiquement incompatibles, et avoir conscience de ce double mouvement social est sans doute utile à la construction d'un droit socialement compréhensible et accepté. Lutter contre la progression des mouvements anti-choix passe aussi par la mise en débat public des

⁶⁴ Arrêté du 3 mai 2013 : JORF n° 0117 du 23 mai 2013, p. 8463. Art. 1.

⁶⁵ Sur les incertitudes tenant à l'attribution de ces droits v. Rapport PERISENS préc., p. 188 et s.

⁶⁶ Le droit musulman accorde par exemple des funérailles aux embryons mort-nés quel que soit leur degré de développement (sur les pratiques de « rapatriement » des corps morts-nés voir Chaïb (2000)) même si celui-ci peut influencer sur les pratiques funéraires (Aldeeb Abu Sahlieh 2002). Il ne leur reconnaît pas pour autant de personnalité prénatale (Nokkari 2008).

⁶⁷ De façon générale, sur les évolutions historiques de la gestion des morts périnatales, voir Charrier *et al.* (2018).

⁶⁸ Conseil consultatif national d'éthique (CCNE), 2005. Avis n° 89, À propos de la conservation des corps des fœtus et des enfants mort-nés.

questions qui se posent dans la sphère périnatale – et bien sûr l’engagement actif dans l’élaboration de ce débat. Ce n’est pas en invisibilisant la question du traitement funéraire des corps embryonnaires que les interrogations qu’ils soulèvent seront enterrées.

Bibliographie

- Aldeeb Abu Sahlieh, S. A. 2002. *Cimetière musulman en Occident. Normes juives, chrétiennes et musulmanes*. Paris : L’Harmattan.
- Baudry-Lacantinerie, G., et M. Houques-Fourcade. 1902. *Traité théorique et pratique de droit civil*, 2^e éd. Paris : Sirey.
- Bellivier, F. 2015. *Droit des personnes*. Paris : Domat droit privé, LGDJ-Lextenso éditions.
- Boissonnat Pelsy, H., Pelsy, E., Stébé, J.-M., Bascou, P., Billotte J.-M. et Ch. Sibue De Caigny 2018. Mourir lorsqu’on est pauvre : où s’arrête la dignité ? *Revue Quart Monde, Dossier et documents* 28.
- Carayon, L. 2022. L’adieu aux pauvres. Construction d’une économie funéraire à destination des indigentes, in A. Bonnet A. et N. Coquery (ed) *Les marchés de la misère*. Paris : Mare & Martin.
- Carayon, L. 2019. *La catégorisation des corps. Etude sur le corps humain avant la naissance et après la mort*. Paris : éd. IRJS.
- Conseil national des gynécologues et obstétriciens français. 2014. Recommandation pour la pratique clinique. Les pertes de grossesse (texte court). *Journal de Gynécologie Obstétrique et Biologie de la Reproduction* 43 (10).
- Chaïb, Y. 2000. *L’émigré et la mort. La mort musulmane en France*. Paris : Edisud.
- Charrier, Ph., Clavandier, G., Gourdon, V., Rollet, C. et N. Sage Pranchère 2018. *Morts avant de naître. La mort périnatale*. Tours : Presses universitaires François Rabelais.
- Charrier, Ph. et G. Clavandier 2019. La prénomination des enfants nés sans vie sur les registres de l’état civil français. Vers une réduction de leur liminarité. *Annales de démographie historique* 137 : 217.
- Charrier, Ph, Clavandier, G., Girer, M. et G. Rousset G. (eds) 2019. *Administrer une question incertaine : le cas des enfants sans vie*. Rapport final du projet PÉRISENS Périnatalité, statuts, enregistrement, statistiques.
- Fellous, M. 2006. Autour de l’enfant mort-né, créer un espace rituel pour les parents. *L’Autre* 3 (7).
- Granet, F. 2011. Les droits européens et le décès périnatal. *Études sur la mort* 2001/1 (119) : 163.
- Launoy, G. 2016. Prénom. *Jurisclasser*, fasc. 20. Paris : Lexis-Nexis.
- Lefebvre-Teillard, A. 1989. Baptême et nom de baptême. Notes sur l’ondolement, in J.L. Harouel (ed.) *Histoire du droit social. Mélanges en hommage à Jean Imbert*. Paris : PUF.
- Lochack, D. 1976. Observations sur un infra-droit. *Droit social* 5 : 43.
- Mattalucci, C. 2022. Abortion, Pregnancy Losses and the Afterlife of Bodies, Bonds and Memories in Italy, in C.S. Guerzoni and C. Mattalucci (eds) *Reproductive Governance and Bodily Materiality (Emerald Studies in Reproduction, Culture and Society)* : 75. Emerald Publishing Limited : Bingley.
- Memmi, D. 2011. *La Seconde vie des bébés morts*. Paris : éd. EHESS.
- Michel, J. 2010. *Gouverner les mémoires. Les politiques mémorielles en France*. Paris : PUF.
- Nokkari, M. 2008. Le statut de l’enfant dans le Coran et dans la Sunna, in L. Khaït et C. Marchal (eds) *L’Enfant en droit musulman (Afrique, Moyen-Orient)*. Colloques, Vol. 11, Paris : Cour de cassation/ Association Louis Chatin pour la défense des droits de l’enfant/Société de législation comparée.
- Ost, F. et M. van de Kerchove 1989. *Entre la lettre et l’esprit. Les directives d’interprétation en droit*. Bruxelles : Bruylant.
- Philippe, C. 1996. La viabilité de l’enfant nouveau-né. *Recueil Dalloz, chronique* : 29.
- Planiol, M. et G. Ripert. 1952. *Traité pratique de droit civil français. Tome 1, Les personnes, état et capacité*, 2^e éd. Paris : LGDJ.
- Ternay, J.-F. 2007. Images médicales du fœtus humain sur internet. Appropriations et détournements, in V. Dassan (ed.) *L’Embryon humain à travers l’histoire* : 167. Paris : éd. Infolio.
- Triadou, P. 2007. L’échographie fœtale ou la révolution de l’obstétrique de la fin du XX^e siècle, entre images et imaginaire, in V. Dassan (ed.) *L’Embryon humain à travers l’histoire* : Paris : éd. Infolio.

Des morts privés de funérailles et des morts sans repos au Moyen Âge chez les Slaves orientaux

Enrique Santos Marinas

Le folklore russe et celui des Slaves orientaux faisaient la différence entre la bonne mort, appelée « propre, sienne » (*svoïa*), « légère » (*legkaïa*) ou « heureuse » (*chtchastlivaïa*), et la mauvaise mort (*plokhaïa*), appelée « non naturelle » (*ne svoïa*) ou « pesante » (*tiajelaïa*) (Dynda 2017 : 87-88). Sur la base de cette opposition, on retrouve la distinction pointée par Zelenin (1916, réimpr. 1995 : 38-128) entre deux classes de morts : ceux qui meurent d'une façon naturelle, au bon moment et réconciliés avec le monde, en devenant les ancêtres communs (*roditeli, predki, rodneye pokoiniki*), et ceux qui décèdent de causes non naturelles (*ne svoïeïou smert'iou*) et qui ne peuvent pas passer dans l'au-delà. Ces derniers constituent la catégorie des défunts dangereux, attrapés dans les limbes et qui reviennent à certaines périodes pour hanter les vivants. Ces défunts dangereux sont appelés *zalojnyie pokoiniki* « défunts mis à l'écart » (dérivé du verbe *zalojit'/zakladyvat'*, « mettre à part »), où *mertviaki* (par opposition au terme commun pour les décédés, *mertvets*), et ils représentent seulement une partie de la catégorie plus large des revenants et des « morts-vivants », *khodiatchie pokoiniki* (Tolstaïa 2015 : 379-444). C'est à cette catégorie de revenants que nous allons nous référer, les *zalojnyie pokoiniki*, des morts impurs ou sans repos (Lecouteux 1986 ; Schmitt 1994).

Comment devenait-on un mort impur ? Selon Dynda (2007 : 88) à cette catégorie appartenaient : d'une part ceux qui mouraient de causes non naturelles, violentes ou inattendues (des pendus, des personnes perdues dans la forêt, gelés jusqu'à la mort, noyés, ceux qui étaient tombés dans une mare ou assassinés par quelqu'un) ; d'autre part ceux qui s'étaient suicidés (*samoubiitsy*) ; par ailleurs ceux qui étaient morts dans une période « période liminale » de leurs vies, c'est-à-dire, des enfants mort-nés (*potertchata*) ou morts sans être baptisés (*nekrehtchenyie deti*) mais aussi des jeunes décédés juste avant de s'être mariés ou d'avoir été initiés ; et enfin ceux qui étaient suspects d'être des sorciers ou des vampires de leur vivant (c'est-à-dire des morts impurs socialement déterminés selon la typologie de Warner 2000). Cette catégorie de décédés ne bénéficie pas de funérailles appropriées. À cause de leur statut impur, ils n'étaient, en effet, pas dignes d'une cérémonie chrétienne d'enterrement dans le cimetière, et leur inhumation pouvait provoquer sécheresse et famine (Warner 2011). Nous y reviendrons. Ainsi, les *zalojnyie pokoiniki*, quand leur corps était trouvé, étaient

littéralement « mis » ou « jetés à part » à des endroits particuliers, surtout dans des lieux lointains et liminaux comme des carrefours, aux lisières de champs, le long des routes, dans des bois et forêts ou à la limite entre un champ et une forêt. Dans ce chapitre, nous allons décrire le traitement des corps d'individus considérés comme dangereux d'après les sources historiques à propos des Slaves orientaux des XI-XVI^e siècles.

Des funérailles problématiques

Premièrement, dans la plus ancienne chronique slave orientale déjà, la *Chronique dite de Nestor* que l'on appelle aussi le *Récit des temps passés* (*Povest' vremyan'nykh let* en vieux russe) et qui aurait été composée au début du XII^e siècle en se basant sur des sources antérieures, sont mentionnées des pratiques funéraires peu communes qui pourraient être dues au caractère problématique de la vie ou de la mort des défunts. En ce qui concerne les funérailles du prince Vladimir de Kiev en 1015, qui avait imposé la foi chrétienne comme la religion officielle de son état, la Rus' de Kiev, après son baptême en 988, la *Chronique* nous dit ainsi :

« On fit, la nuit, entre deux chambres, un trou au milieu du plancher ; on enveloppa le corps dans une couverture ; on le descendit à terre avec des cordes, on le mit sur un traîneau, puis on alla l'ensevelir dans l'église de la Mère de Dieu qu'il avait bâtie lui-même » (Léger 1884 : 108-109).

On pourrait interpréter l'enveloppement du corps dans une couverture et sa descente à terre avec des cordes à travers une ouverture faite dans le plancher la nuit comme une tentative de cacher la mort de Vladimir à son fils Sviatopolk qui était à Kiev, comme le dit la *Chronique*. Mais le transport de son corps sur un traîneau au milieu du mois de juillet (le 15), après sa mort, pourrait être lié à l'ancien rite funéraire préchrétien. De plus, l'ouverture entre deux chambres rappelle le *douchnik*¹ qu'on retrouve dans le folklore biélorusse (Váňa 1990 : 134), et qui avait pour but de désorienter le défunt afin qu'il ne revienne pas. C'est peut-être aussi l'objectif de l'enveloppement dans une couverture pour l'immobiliser. On observe donc ici un mélange de funérailles tant chrétiennes que préchrétiennes, qui ne traduit pas au final une absence totale de funérailles

¹ Dérivé de *doucha* « âme ».

contrairement à ce qu'il semblait de prime abord. En fait, le défunt est décédé de causes naturelles après une maladie, et l'hypothétique caractère problématique de ce mort viendrait des crimes qu'il a commis durant sa vie, comme le meurtre de son frère Iaropolk pour monter sur le trône en 980.

Le cas des fils de Vladimir de Kiev, les princes Boris et Gleb, fournit un deuxième exemple de morts avec des funérailles problématiques. Après la mort de Vladimir en 1015, éclate entre ses fils une lutte pour le pouvoir qui finit avec le meurtre des princes Boris et Gleb sur ordre de leur demi-frère, le prince Sviatopolk et la vengeance subséquente de leur demi-frère Iaroslav. La *Chronique de Nestor* raconte comment les assassins envoyés par Sviatopolk, après avoir tué son demi-frère Gleb dans une barque sur la rivière Smiadin près de la Volga, jetèrent son corps sur la rive entre deux troncs d'arbre :

« Tandis qu'il pria ainsi en larmes, soudain arrivèrent les envoyés de Sviatopolk pour tuer Gleb, et ces envoyés s'emparèrent du bateau de Gleb et tirèrent leurs épées. Les serviteurs de Gleb furent frappés de terreur. L'un des envoyés, le misérable Goriaser, ordonna d'égorger aussitôt Gleb. Le cuisinier de Gleb, appelé Tortchin, prit un couteau et l'égorgea. (...) Gleb fut donc tué et jeté sur la rive entre deux troncs d'arbre, ensuite on l'enleva de là et on le plaça auprès de son frère [Boris] dans l'église de Saint Basile » (Léger 1884 : 115-116).

Cependant, cette histoire est encore plus complexe dans les deux textes hagiographiques dévoués aux saints : le *Récit sur les saints Boris et Gleb* et la *Leçon sur les saints Boris et Gleb*. Ces deux œuvres indiquent que le temps écoulé entre le meurtre de Gleb et la découverte de sa dépouille est plus long, et que celle-ci va être précédée de signes lumineux :

Récit 11. « Gleb assassiné et jeté aux intempéries entre deux troncs, Dieu n'abandonna pas son serviteur. Et même si le saint gît là pendant longtemps, il ne le laissa pas inaperçu, demeurant complètement abandonné, mais il le montra : car on voyait une colonne de feu ou des lumières ardentes, et on entendait de plus des chants angéliques, et des marchands passant par le chemin et d'autres, chasseurs et bergères, virent et entendirent tout cela » (Casas Olea 2019 : 683).

Leçon 19. « Le prince amant du Christ [Iaroslav] ordonna que l'on cherche le corps de saint Gleb, car on l'avait cherché sans l'avoir trouvé. Un an plus tard, des chasseurs qui passaient, trouvèrent le corps du saint qui gisait tout entier, car ni bêtes sauvages ni oiseaux ne l'avaient touché. Tout de suite, ils allèrent à la ville et le dirent à l'ancien de la ville. Celui-ci, y alla avec des jeunes gens et vit le saint qui brillait comme un éclair, et en étant tout ému, il ordonna à ses serviteurs de le surveiller jusqu'à ce

qu'il le communique au prince amant du Christ Iaroslav, qui à ce moment-là occupait le trône de son père » (Casas Olea 2019 : 715-717).

Mais ces phénomènes lumineux et ces signes ne cessent pas avec la découverte du corps de saint Gleb et après son enterrement à côté de son frère Boris dans la crypte de l'église de Saint Basile à Vychégrad. Ainsi, dans le *Récit sur les miracles des saints Boris et Gleb*, un autre signe est relaté :

« Des Varègues arrivèrent auprès de la place où gisaient les saints enterrés sous terre et quand l'un d'entre eux mit le pied au-dessus, une flamme de feu sortit de la tombe et lui brûla les pieds et, en sautant, il commença à le raconter aux membres de sa drujina² en montrant ses pieds brûlés et en flamme. Et à partir de ce moment-là, ils n'osèrent pas s'approcher de ce lieu, puisqu'ils le révéraient avec peur. Après cela, quelques jours plus tard, l'église de Saint Basile où gisaient les saints brûla. Et les gens coururent regarder l'église consumée dès la coupole, et tous sortirent les icônes et les vases et rien ne brûla, sauf uniquement le temple » (Casas Olea 2019 : 741).

L'auteur de la *Leçon* nous apporte sa propre explication du phénomène :

« Et tout ça, crois-moi, fut permis par Dieu parce que c'était une église en bois, pauvre et délabrée, de telle façon qu'une autre église puisse être bâtie sur le même lieu au nom des saints bienheureux Boris et Gleb qui ont souffert la passion, dont les corps ont été exhumés avec soin de l'intérieur de la terre. (...) Car il n'était pas approprié pour eux d'être cachés sous terre, (...) Puisqu'ils sont les luminaires en ce temple, en étant aimés par Dieu et qu'il n'était pas approprié pour ces luminaires d'être enterrés sous terre, mais qu'ils devaient être déposés sur le sol afin qu'ils les illuminassent tous dans le temple » (Casas Olea 2019 : 719).

En dépit de l'explication de l'auteur de la *Leçon*, qui attribue l'incendie de l'église à la volonté divine de bâtir un nouveau lieu plus digne, avec un nouveau sépulcre érigé pour les saints sur le sol de l'église, afin qu'ils puissent illuminer tout le temple, si on lit entre les lignes, on peut proposer une autre explication. Dans sa monographie à propos de l'étude socio-culturelle du culte des saints Boris et Gleb, Gail Lenhoff (1989 : 32) pose, en effet, l'hypothèse de la possible existence d'un substrat préchrétien pour ce culte, tenant compte du fait que le baptême de ces Slaves orientaux n'avait eu lieu que quelques décennies plus tôt. Ainsi, les circonstances du meurtre, ainsi que de la découverte du corps et des funérailles des saints pourraient être interprétées tant depuis une perspective préchrétienne que du

² Groupe armé aux ordres d'un prince.

point de vue des codes culturels chrétiens. Et selon Lenhoff, ce chevauchement de traditions pourrait avoir eu comme conséquence une vénération gèneue des saints frères, ce qui aurait été accepté aussi par le clergé comme une vénération chrétienne.

Gail Lenhoff (1989 : 37-38) met ainsi en rapport ces miracles avec le culte du feu attesté par plusieurs sources historiques à propos des Slaves orientaux, de même qu'avec l'association traditionnelle et folklorique entre les feux follets et les âmes des décédés, tout particulièrement dans le cas des âmes en peine qui demeurent au Purgatoire selon la tradition chrétienne. Mais d'autres explications sont également possibles, et nous proposons ainsi une nouvelle interprétation qui n'était pas mentionnée par Lenhoff, relative au brusque changement de rite funéraire qui eut lieu dans la Rus' de Kiev après la conversion au christianisme en 988. Ainsi, les Slaves orientaux, de même que d'autres peuples slaves, furent forcés d'abandonner leurs rites funéraires originaires, fondés sur la crémation, et forcés d'adopter l'inhumation chrétienne. On retrouve ainsi un exemple du rite funéraire originaire des Slaves orientaux dans la *Chronique de Nestor*:

« (...) et quand l'un d'entre eux mourait, ils célébraient une fête (trizna) autour du cadavre, puis ils faisaient un grand bûcher, posaient le mort sur le bûcher, y mettaient le feu. Ensuite, ils rassemblaient les os, les mettaient dans un petit vase et plaçaient ce vase sur une colonne au bord de la route. Ainsi font encore aujourd'hui les Viatitches. Telles étaient aussi les coutumes des Krivitches et des autres païens, qui ne connaissaient pas les lois de Dieu et se faisaient des lois à eux-mêmes » (Léger 1884 : 10).

Le rite funéraire de la crémation est, en effet, attesté déjà dans la culture lusacienne vers 1300 av. J.-C. à 500 av. J.-C. (Figure 1) et a été confirmé, à maintes reprises, plus tard chez les Slaves par les archéologues (Barford 2001 : 200-208 ; Conte 1986 : 164).

Ce brusque changement de coutumes peut avoir provoqué une crise profonde qui, à en juger par les témoignages de plusieurs sources historiques à propos de la religion slave préchrétienne, a pu entraîner l'apparition de nombreuses légendes sur des morts sans repos et vampires. Ceux-ci sont bien connus dans les Balkans et dans toute l'Europe centrale et orientale et auraient leur origine dans le substrat préchrétien des peuples indo-européens. Ce n'est donc pas par hasard si, d'après les représentations des peuples slaves préchrétiens, les princes Boris et Gleb sont des candidats parfaits pour devenir des morts sans repos, car ils réunissent deux conditions : d'une part ils sont morts de causes non naturelles, violentes ou inattendues (et en plus ont été victimes d'un fratricide), et d'autre part, ils sont jeunes et n'ont pas totalement



Figure 1. Urne funéraire appartenant à la culture lusacienne, Altes Museum, Berlin d'après bpk-Bildagentur.

accompli leur vie. Dans la plupart des histoires de morts sans repos et de vampires documentées chez les Slaves, on observe que la façon de les éliminer et de restaurer l'ordre naturel, c'est précisément en les brûlant, c'est-à-dire en appliquant l'ancien rite funéraire : la crémation. On pense par exemple au témoignage de la *Chronique de Jan Neplach*, abbé d'Opatovice, dans la Bohême du XIV^e siècle, à propos du berger Myslata du village de Blov et d'une femme de la ville de Levin (Álvarez-Pedrosa 2021 : 216-217) considérés comme des revenants. Le berger Myslata, tout comme le prince Gleb, est trouvé mort sur un chemin, en proie aux intempéries et peu après son enterrement, il devient un revenant et attaque et tue des gens. La seule façon de l'arrêter sera de le brûler.

C'est le même phénomène, le feu, qui se manifeste sur la tombe des princes, de même que la colonne de feu sur le corps de saint Gleb. Et on pourrait envisager que l'incendie de l'église puisse avoir été provoqué par les gens de la ville craignant l'action maléfique de ces deux morts problématiques qui avaient été enterrés sans avoir reçu le rite funéraire approprié de la crémation. On pourrait ainsi rapprocher les phénomènes repérés sur le corps et la tombe du prince Gleb avec ceux qui se sont produits quelques années plus tard sur le cadavre du roi Olaf II de Norvège (Saint Olaf) après sa mort en 1030 dans la bataille de Stiklestad, telle qu'elle nous est

racontée par Snorri Sturluson dans la *Heimskringla saga*, au XIII^e siècle :

Heimskringla saga 238: « Þorgils Hálmuson et son fils Grímr avaient sous leur garde le corps du roi Óláfr et étaient très préoccupés d'empêcher que les ennemis du roi ne puissent voler le cadavre afin de le profaner, car ils avaient entendu la conversation des fermiers qui avaient l'intention de brûler le corps ou de le plonger [dans le fjord] s'ils le trouvaient. Le père et le fils avaient vu, pendant la nuit, comme une flamme de bougie brûlant à l'endroit où le corps du roi Óláfr avait été installé parmi les tombes, et de la même manière, une fois qu'ils eurent caché le corps, ils continuaient à voir une lumière dans la nuit dans la direction où gisait le roi. Ils avaient peur que les ennemis du roi ne puissent trouver le corps là où il était s'ils avaient vu ces signes » (Finlay et Faulkes 2011 : 264-265).

Bien qu'il s'agisse d'un contexte culturel scandinave, celui-ci est très proche dans le temps et l'espace de celui-ci des Slaves orientaux, car le même roi Olaf de Norvège résida en exil dans la Rus' de Kiev où il fut protégé par le prince Iaroslav de Kiev, le demi-frère de Boris et Gleb. On observe ainsi les mêmes signes lumineux sur le cadavre du roi assassiné au cours du combat et le désir des paysans de le brûler, peut-être en souhaitant accomplir le rite funéraire préchrétien afin d'éviter que le roi ne devienne un revenant. De plus, dans le chapitre 236 de la *Heimskringla saga*, on apprend que le père et le fils cachèrent le corps du roi (après l'avoir lavé et enveloppé avec des bandes de lin) dans un petit abri entre des planches afin que personne ne puisse le voir même si on entrait dans le bâtiment. Ainsi, même si les circonstances de la mort du roi Olaf sont différentes de celles du prince Gleb, on retrouve les signes lumineux et le fait que le corps soit dissimulé. En revanche, les signes autour du corps du roi Olaf cessèrent au moment où il fut transféré à Nidaros (à Trondheim) pour un enterrement chrétien. Par conséquent, il faudrait faire la distinction entre, d'un côté, la lumière entourant les corps du roi Olaf et du prince Gleb qui semble signifier le besoin, pour ces derniers, d'être retrouvés afin de recevoir des funérailles et, de l'autre, le feu que dégagent les corps de Boris et Gleb après leur enterrement chrétien et qui pourrait être lié au besoin d'accomplir le rite préchrétien de la crémation.

Par ailleurs, on peut aussi établir une correspondance entre le fait que le corps du prince Gleb soit jeté par ses assassins sur la rive entre deux troncs d'arbre, sans être enterré, et la décision d'exhumer les corps des saints après l'incendie de l'église et de les déposer dans un tombeau sur le sol de l'église. De cette façon, les autorités ecclésiastiques auraient évité d'enterrer les corps sous terre en le justifiant avec la citation de l'Évangile « on n'allume pas une lampe pour la mettre

sous le boisseau, mais on la met sur le chandelier, et elle éclaire tous ceux qui sont dans la maison » (Mt 5 : 13-16). Dans la miniature du *Récit sur les saints Boris et Gleb*³ (Figure 2) tel qu'il nous est parvenu dans le *Recueil de Sylvestre*⁴, les assassins ont couvert le cadavre de Gleb avec une barque, ce qui n'est mentionné dans aucune source hagiographique ni historique et qui nous rappelle les rites funéraires nordiques dans lesquels les enterrements dans un bateau étaient associés au voyage du défunt dans l'au-delà.

Pour conclure, la mort des princes Boris et Gleb pose un double problème : d'un côté, leur assassinat est une mort non naturelle qui fait des princes des revenants potentiels d'après les croyances préchrétiennes et, de l'autre côté, l'absence de funérailles dans le cas de Gleb a donné lieu à l'apparition des signes lumineux qui pourraient être interprétés comme la manifestation du besoin de signaler sa présence et de lui donner des funérailles. Cependant, l'enterrement chrétien des deux frères sous terre dans l'église ne semble pas avoir été la solution, car un incendie s'est déclaré dans leur tombe et a brûlé l'église. Cet événement semble avoir accompli le rite préchrétien de la crémation. Après l'incendie, les autorités ecclésiastiques ont opté pour une solution intermédiaire en les déplaçant dans un sépulcre sur le sol de l'église, en le justifiant avec une citation des Évangiles. Mais la cause réelle était sans doute la crainte d'enterrer des morts impurs.

Une privation de funérailles

Un autre passage de la *Chronique de Nestor* quelques années plus tard, en 1071, relate l'histoire de magiciens dont le châtiment et le meurtre pourraient être qualifiés de privation de funérailles. Ces morts correspondent par ailleurs à la quatrième catégorie de morts sans repos proposée par Dynda. La *Chronique des temps passés* nous raconte comment en 1071, peu après une attaque des nomades, qui coïncide avec une disette au pays de Rostov, apparurent deux magiciens de la ville d'Iaroslavl. Ceux-ci prétendaient qu'ils savaient qui cachait les aliments. Il s'agissait de femmes de l'aristocratie qu'ils tuèrent en public en prétendant sortir des aliments de leurs corps. Certains auteurs ont vu ici une réaction antichrétienne des paysans, mais il s'agirait plutôt d'une sorte de révolte paysanne contre la classe dirigeante dans un contexte historique de guerre et de famine. Finalement, l'envoyé du prince mandaté pour recevoir les impôts, Jean le fils de Vychata, ordonna aux habitants de saisir les deux hommes et de les livrer à la vengeance de ceux dont les mères, sœurs ou filles avaient été tuées :

³ Ajnalov (1911 : miniature 23).

⁴ Datant du XVI^e siècle mais probablement basé sur des miniatures plus anciennes.

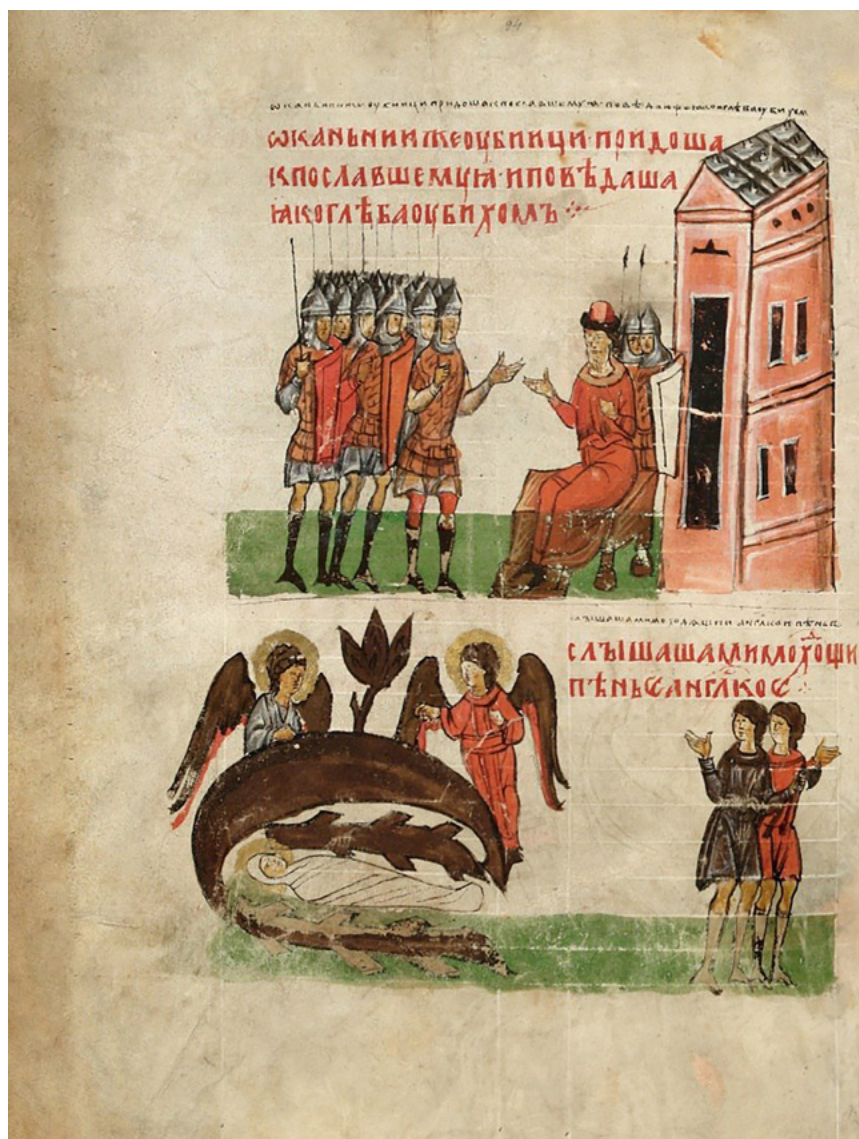


Figure 2. Miniatures du *Recueil de Sylvestre*, d'après ZELO,
<https://zelomi.ru/blog/liceviexiv>

« Ils les saisirent donc, les tuèrent et les pendirent à un arbre. La vengeance de Dieu tomba sur eux comme ils le méritaient. Tandis que Jean retournait chez lui, la nuit suivante, un ours grimpa, se mit à ronger les cadavres et les dévora. C'est ainsi qu'ils périrent grâce au démon, eux qui savaient l'avenir pour les autres et ne le savaient pas pour eux-mêmes » (Léger 1884 : 151).

Les deux magiciens furent pendus à un arbre, qui dans le texte slavon original est un chêne⁵. Le chêne était l'arbre sacré dévoué au dieu de l'orage Perun, dieu suprême des Slaves orientaux, comme l'a montré Patrice Lajoye (2015 : 57) dans sa monographie. Et c'était à côté de cet arbre que les Slaves préchrétiens célébraient les actes de justice. En 1071, presque un

siècle après la conversion au christianisme, perduraient encore beaucoup de coutumes préchrétiennes. Mais ce qui nous importe ici, c'est l'action de pendre les magiciens et de les priver d'enterrement en les livrant aux bêtes sauvages. Ainsi, on identifie ici une privation de funérailles de deux individus considérés comme doublement problématiques en tant que sorciers et assassins.

Pour finir, nous évoquerons un autre exemple encore plus explicite de morts privés de funérailles, ou à proprement parler, de morts enterrés et exhumés ultérieurement. Le témoignage est fourni par le moine lettré Maxime le Grec, dont le nom civil était Michel Trivolis. En 1515, celui-ci part du mont Athos et arrive en Moscovie en réponse à la demande faite par le Grand Prince Basile III à l'abbé de ce monastère de lui envoyer

⁵ Fol. 60r на дубѣ « d'un chêne » : Karski (1926-1928, réimpr. 1962 : 178).

un érudit capable de traduire les livres grecques de sa bibliothèque princière. Au cours des années précédentes, Maxime avait voyagé au nord de l'Italie et avait pris connaissance des humanistes italiens les plus importants de la Renaissance. Quand il arrive en Russie, il est choqué par les coutumes barbares dont il témoigne et qui, dans quelques cas, remonteraient au substrat préchrétien au début du XVI^e siècle. Il nous a laissé par écrit ce témoignage dans son œuvre originale le *Sermon contre la supercherie impie et haïe par Dieu de ceux qui affirment que l'enterrement des noyés et des assassinés est nocif pour la croissance des produits de la terre à cause du froid*. Le titre de cette œuvre, qui est clair, nous parle justement de cette croyance populaire selon laquelle l'enterrement de personnes qui se sont noyées ou qui ont été assassinées pourrait provoquer une mauvaise récolte et le gel. L'érudit souligne ainsi :

« Si au printemps soufflent des vents glaciaux, [...] si l'on sait que quelque noyé ou assassiné a été récemment enterré, on exhume le maudit [...] et on l'abandonne dans un lieu lointain » (Maksim Grek 1862 : 170-171).

Cette croyance populaire qui relie l'enterrement des noyés ou assassinés avec une vague de froid susceptible de ruiner les récoltes, proviendrait des croyances préchrétiennes qui postulaient un lien entre la terre, les éléments, les récoltes et les morts. De fait, cette croyance préchrétienne pourrait exprimer l'exhumation des corps des princes Boris et Gleb après l'incendie de l'église. Et on pourrait interpréter le rite funéraire des Slaves orientaux qui consistait à recueillir les os et les cendres de la crémation et à les placer dans un vase sur une colonne au bord de la route, comme un moyen d'empêcher la présence de restes humains dans la terre, ce qui pourrait être nocif et pour la terre et pour les récoltes. Dans une société agricole comme celle des anciens Slaves, l'importance d'avoir une bonne récolte était vitale pour la survie de la communauté. Au moins chez les Slaves orientaux au Moyen Âge, la privation de funérailles des morts considérés impurs (Warner 2011), ou l'application de méthodes expéditives après l'enterrement comme leur exhumation, pourrait donc être liée à la peur que ces morts deviennent nocifs tant pour la terre et les récoltes, comme pour les animaux et les vivants.

Conclusion

En conclusion, nous avons exposé quelques exemples de funérailles problématiques au Moyen Âge chez les Slaves orientaux, comme celles du prince Vladimir de Kiev et de ses fils Boris et Gleb. Le caractère problématique de leurs funérailles est lié au mélange de rites chrétiens et préchrétiens dans le cas du prince Vladimir, tenant compte du récent baptême du prince en 988 avant sa mort en 1015. Quant aux princes Boris et Gleb, ils ont été frappés par une *malemort* ou une « mort non naturelle »

selon la typologie de Dynda (2017 : 87-88). Cependant, bien qu'ils fussent considérés comme des morts problématiques et par conséquent, potentiellement dangereux selon les croyances préchrétiennes, ils ont tout de même bénéficié de funérailles selon les rites chrétiens. Nous avons identifié ici un choc culturel entre deux contextes différents. Ils ont d'abord été inhumés sous terre dans l'église, mais après l'incendie de l'église les autorités ecclésiastiques ont décidé d'exhumer les corps et de les déposer dans une tombe hors-sol dans l'église. Cette solution pourrait être une sorte de compromis. Par contre, les deux magiciens d'Iaroslavl condamnés à mort en 1071 par l'envoyé du prince ont été privés de funérailles, en étant pendus à un chêne, en proie aux intempéries et dévorés par un ours. Mais il faut tenir compte du fait que cette privation de funérailles pourrait avoir une origine préchrétienne dans un contexte transitoire entre la période préchrétienne et chrétienne. Ils étaient des morts impurs puisque sorciers, selon la typologie de Warner (2000).

Bibliographie

- Ajnalov, D.V. 1911. Otcherki i zametki po istorii drevnerusskogo iskusstva : IV. Miniatury Skazaniia o svv. Borise i Glebe Sil'vestrogo sbornika (Prodolzhenie sleduet). *Izvestiia otdeleniia Imperatorskoï Akademii nauk* 15 (3) : 11-28.
- Álvarez-Pedrosa, J.A. 2021. *Sources of Slavic Pre-Christian Religion*. Leiden: Brill.
- Barford, P.M. 2001. *The Early Slavs*. Ithaca-New York: Cornell University Press.
- Casas Olea, M. 2019. *Héroes santos: Textos hagiográficos y religión popular en el cristianismo oriental*. Granada : Editorial Universidad de Granada.
- Conte, F. 1986. *Les slaves. Aux origines des civilisations d'Europe centrale et orientale*. Paris : Albin Michel.
- Dynda, J. 2017. Rusalki: Anthropology of time, death, and sexuality in Slavic folklore. *Studia Mythologica Slavica* 20 : 83-109.
- Finlay, A. et A. Faulkes (trad.) 2011. *Snorri Sturluson. Heimskringla*. Exeter : Short Run Press Limited.
- Ivanits, L.J. 1989. *Russian Folk Belief*. London-New York : Routledge.
- Karski, E.F. 1926-1928, réimpr. 1962. *Lavrent'evskaia letopis' i suzda'skaia letopis' po akademitcheskomu spisku*. Polnoe sobranie russkikh letopisei 1. Leningrad : Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, réimpr. Moskva : Izdatel'stvo vostotchnoi literatury.
- Lajoye, P. 2015. *Perun. Le dieu slave de l'orage*. Paris : Lingva.
- Lecouteux, C. 1986. *Fantômes et revenants au Moyen âge*. Paris : IMAGO.
- Léger, L. 1884. *Chronique dite de Nestor*. Paris : Ernest Leroux.
- Lenhoff, G. 1989. *The Martyred Princes Boris and Gleb: A socio-cultural Study of the Cult and the Texts* (UCLA

- Slavic Studies 19). Columbus, Ohio : Slavica Publishers.
- Maksim Grek. 1862. *Sochineniya prepodobnogo Maksima Greka, izdannye pri Kazanskoj Dухovnoĭ Akademii*, vol. 3. Kazan : Kazanskaya Dухovnaya Akademiya.
- Schmitt, J.-C. 1994. *Les revenants : Les vivants et les morts dans la société médiévale*. Paris : Gallimard.
- Tolstaïa, S.M. 2015. *Obraz mira v tekste i rituale*. Moskva : Russki fond sodeĭstviia obrazovaniïou i nauke.
- Váňa, Zd. 1990. *Svět slovanských bohů a démonů*. Praha : Panorama.
- Warner, E.A. 2000. Russian Peasant Beliefs and Practices Concerning Death and the Supernatural Collected in Novosokol'niki Region, Pskov Province, Russia, 1995. Part I: The Restless Dead, Wizards and Spirit Beings. *Folklore* 111 : 67-90.
- Warner, E.A. 2011. Russian Peasant Beliefs Concerning the Unclean Dead and Drought, Within the Context of the Agricultural Year. *Folklore* 122 : 155-175.
- Zelenin, D.K. 1916, réimpr. 1995. *Otcherki russkoĭ mifologii: Umerchie neĭestestvennoïou smert'iou i rusalki*. Petrograd, réimpr. Moskva : Indrik.

Le meurtre du connétable d'Armagnac (12 juin 1418) : itinéraires parisiens d'un mort outragé au temps de la guerre civile¹

Myriam Gilet

Le 12 juin 1418, le comte Bernard VII d'Armagnac périt prisonnier dans Paris, lors du massacre nocturne de ses partisans par une foule en colère. Ayant été investie deux semaines plus tôt (29 mai) par les troupes de Jean sans Peur, duc de Bourgogne, la ville restait sous la menace d'un coup de force adverse². Ce meurtre frappa les consciences, tant par sa férocité qu'en raison de l'éminente dignité de la victime : ce grand seigneur méridional était connétable de France (1415) et le chef du gouvernement royal depuis 1416. En 1393, un mariage princier – avec sa cousine Bonne, fille de Jean de France, duc de Berry – avait renforcé ses liens avec la dynastie des Valois. D'une écriture immédiate des faits, puis de leur réécriture, est né le récit d'une « malemort ». Les notes d'un greffier civil dans le registre du conseil des aides et plaidoiries du Parlement, en 1418 (Fauquembergue 1903, I : 135-137), et le *Journal* d'un clerc anonyme, bourgeois de Paris (Beaune [éd.] 1990 : 115-118), restituent ses premiers échos. Pendant un demi-siècle, ce récit fut surtout l'œuvre d'historiens – indiciers princiers, biographes ou mémorialistes –, qui justifièrent ou réprouvèrent les atrocités commises au cœur de la capitale française par des artisans, des boutiquiers et des manouvriers menés par le bourreau Capeluche, ou par un petit peuple indistinct, rendu coutumier de tels actes de violence³. Le connétable et ses proches furent livrés à la vindicte des habitants pendant trois jours. Leurs corps déshumanisés furent relégués aux déchets intra-muros. Auparavant, le chef des Armagnacs fit l'objet d'un surcroît d'outrages.

¹ Cet article développe le thème des privations de funérailles évoqué dans Gilet, M. 2022, *Le cadavre outrage du connétable d'Armagnac : itinéraires d'infamie (juin 1418) et honneurs posthumes (mai 1436, novembre 1437) à Paris*, in Raynaud, C. (ed.) *Cohésion sociale, identités, contestations et révoltes au Moyen Âge (XIII^e-XV^e siècles)*. *Miscellanea Recordium. Cahiers du Léopard d'or* 19 : 307-341. Paris : Editions du Léopard d'or. J'exprime mon entière gratitude à Madame Raynaud, et à Tatiana Boucher pour son concours précieux.

² S'étant caché au domicile d'un artisan, le connétable fut arrêté le 30 ou 31 mai. Le 1^{er} juin, les gens du dauphin Charles de Touraine échouèrent à libérer les captifs et à reprendre Paris ; leur résistance fut réduite la veille du massacre. L'alarme ayant été donnée de nuit, une foule en quête d'ennemis se ruait dans les prisons de la ville. Sur ces événements, Durrieu ([1878] Solages [2001-2003] : 123-134) ; Schnerb (1988 : 187-189 ; 2014 : 258-260).

³ Sur le rôle du « menu peuple » ou « commun » dans la révolte, Boglioni *et al.* (2002 : 67-82, 135-144, 175-189, 702-722) ; Cazaux (2010 : 68, 7273) ; Hutchison (2018 : 20-26) ; Schnerb (1989 : 123-124) ; Skoda (2013 : 159-163) ; Telliez (2012 : 187-193).

Le grand retentissement de ses avanies tranche avec une historiographie demeurée longtemps indifférente au langage des corps mutilés. À la suite d'Alain Boureau (2000 [1988] : 48-52), des historien(ne)s des colères urbaines, des identités partisans ou des rites de mort au bas Moyen Âge (Gaude-Ferragu 2005 : 77 ; Sizer 2007 : 25-29 ; Slanička 2002 : 306-308) ont mis en exergue la force symbolique du meurtre de cet homme d'État. Depuis l'Antiquité, le cadavre humilié publiquement, comme la partie d'un tout, exprimait la norme d'un corps social ou son identité politique (Bodiou *et al.* 2011 : 15-29). Une grammaire de l'outrage a inscrit dans la chair du connétable, et dans l'espace civique, les enjeux d'une violence collective. Le premier officier militaire de la couronne fut d'abord la victime d'un conflit princier enfanté par une crise dynastique et politique liée à la folie du roi Charles VI ; sa mort inaugura une reprise en main de l'État français par le prince du sang bourguignon – le conseil du roi, l'administration et les finances royales (Demurger 1978 : 181-182, 185 ; Guenée 2004 : 237 sq.). En outre, elle mit en action des solidarités de métiers : les bouchers parisiens arrachèrent à son cadavre des franchises perdues sous le gouvernement armagnac. Enfin, cette colère pseudo-populaire fit d'un patriotisme paradoxal un ferment d'unité citadine : des révoltés sacrifièrent à la défense des libertés urbaines et du « bien commun » le bras armé du roi, tout en clamant leur fidélité à la majesté bafouée (Challet et Forrest 2015 : 304-305). Trois jours durant, la relation ambivalente des Parisiens à l'autorité capétienne (Bove 2006 : 131-142, 153-154) a cristallisé autour du corps profané d'un chef de faction princière ; devenu victime, il serait l'incarnation la plus emblématique de la guerre civile.

Taxinomie d'une tuerie

Une partielle reconstitution de faits

Une dizaine de récits publiés, en latin ou en langue vernaculaire, conserve du meurtre du connétable de France tout ou partie des faits advenus, de détails authentiques en rumeurs ou en lieux communs, de silences gênés en jugements moraux ou en polémiques (Bouchet 1999 : 7-22 ; Pons 1997 ; sur l'imagerie de la révolte, Challet et Haemers 2016 ; Raynaud 2016). En

dépôt de sensibilités divergentes, leurs auteurs – laïques ou ecclésiastiques – ont souligné à l'envi sa nature dégradante, le mort ayant subi une somme d'outrages ritualisés. Au Palais de la Cité, dans la Grosse Tour réservée aux prisonniers de marque, on égorgea d'éminents Armagnacs (Pintoin et Guenée 1994 : 245-247, 255) : des officiers civils, des hommes de guerre et des gens d'Église. Le connétable eut pour premiers compagnons d'infortune le chancelier de France, Henri Le Corgne, dit de Marle, et un chef de bande gascon, écuyer du roi, Raymond Bayle, dit Remonet de Guerre. Leurs lits – un mobilier carcéral autorisé pour les détenus fortunés (Telliez 2011 : 181 ; Morel 2007 : 419-420) – permirent d'identifier le comte d'Armagnac et le chancelier gisants défigurés comme tous les tués. Le Bourgeois de Paris décrit le pillage des corps entièrement dévêtus ; un procédé allégorique atténuerait l'horreur inspirée par des comportements prédateurs :

« [...] et Convoitise avait les pans à la ceinture, avec Rapine sa fille et son fils Larcin, qui, tôt après qu'ils étaient morts ou avant, leur ôtaient tout ce qu'ils avaient, et ne voulut pas Convoitise qu'on leur laissât leurs brayes [caleçons], pour tant qu'ils valussent quatre deniers, qui était une des plus grandes cruautés et inhumanité chrétienne à autre de quoi on pût parler » (Beaune [éd.] 1990 : 116)⁴.

Les trois dignitaires furent traînés ou portés dans la grande cour du Palais, liés par les bras au moyen d'une corde ; ils y restèrent visibles pendant trois jours (Douët d'Arcq [éd.] 1862 : 259 ; Fénin 1837 : 97 ; Lefèvre 1876, I : 332 ; Pintoin 1994, III : 249), « exposés aux insultes et aux railleries de tous les passants » (Pintoin 1994, III : 249). Ou bien furent-ils laissés sur la Table de marbre, dans la Grand'Salle (Cagny, 1902 : 113) – le connétable seul, l'ancien évêque et conseiller Thomas Basin notait-il vers 1470 (1933 : 59) –, ou au pied des Grands Degrés – l'escalier d'honneur menant de la grande cour à la Grand'Salle (Delhumeau 2011 : 28) – deux jours entiers (Beaune [éd.] 1990 : 118). Des mutilations marqueraient d'opprobre perpétuelle les morts d'abord frappés et transpercés de coups jusqu'à perdre forme humaine. Le corps du chef armagnac fut lacéré au poignard et bastonné (Basin) ; lui seul eut une jambe brisée (Fénin 1837 : 97). Une lanière de peau écorchée de son dos en travers, au couteau, large de deux doigts, imitait, par « grande desrision » (Monstrelet ; Lefèvre), un signe identitaire et politique, l'emblème des comtes d'Armagnac (Juvénal des Ursins [?] et Godefroy 1614 : 445) : une bande blanche que portaient en écharpe, de l'épaule gauche au flanc droit, les partisans du duc d'Orléans et du dauphin (Bruna 1999 : 17 ; Heers 1981 :

227-228 ; Offenstadt 2010 : 120-123 ; Slanička 2002 : 242-246). Enfin, le connétable et les officiers royaux furent enfouis au prieuré de Saint-Martin-des-Champs, dans la grande cour « de derrière », du côté de [« devers »]⁵ la Couture [le nom d'un champ], « en un grand fumier qui là est » (Beaune [éd.] 1990 : 118, 358), ou « en terre profane, près d'un tas d'immondices » (Pintoin 1994 : 249).

Le temps d'une tuerie, le grand officier militaire a marqué le territoire urbain. Le Palais, en l'Île-de-la-Cité, et le monastère bénédictin, au Nord, ont délimité un parcours d'infamie incertain. Les « petits enfants » (Fénin) ou « les mauvais enfans » de Paris (Monstrelet ; Lefèvre) – ou « mauvais garçons » : des célibataires pauvres, marginalisés (Gauvard 1993 : 1124) – auraient traîné les trois morts liés ensemble, dans la cour du Palais (Lefèvre), sinon dans la ville de place en place (Monstrelet ; Fénin). Or, les premiers récits de la tuerie n'attestent pas ces violences juvéniles associées aux émotions citadines (Cohn 2006 : 91-92, 95-96 ; Skoda 2013 : 63-64, 74 ; Zorzi 2007 : 235-236). Selon Clément de Fauquembergue et le bourgeois anonyme, qui officiaient au plus près de l'événement, le 12 juin 1418 – l'un au parlement de Paris, au palais, le second au sein du chapitre de la cathédrale Notre-Dame possiblement (Beaune [éd.] 1990 : 11-12) –, et d'après l'historiographe dionysien Michel Pintoin, les morts demeurèrent dans l'enceinte palatiale deux ou trois jours, puis furent transportés à Saint-Martin-des-Champs, sans autre délai ni détour avéré. Une voie potentielle s'ouvrait aux émeutiers, depuis l'Île-de-la-Cité jusqu'au grand prieuré (Figure 1). Au-delà du Pont-aux-Changeurs, la rue de la Sellerie et la grand-rue Saint-Denis menaient à la rue Saint-Martin au débouché d'une transversale, la rue Darnestat. La rue Saint-Denis desservait aussi l'hôpital de la Trinité où furent enterrés les morts restants, après la tuerie – plus d'un millier de cadavres, selon le religieux anonyme (Beaune [éd.] 1990 : 118)⁶. Cette artère parisienne, qui drainait chaque jour en ville d'importants flux de personnes et de biens générés par les activités marchandes, participait en outre à la visibilité rituelle des pouvoirs spirituel et temporel dans l'espace civique (clergé, royauté et corps constitués). Elle aurait nimbé d'une sacralité relative la mort du chef Armagnac.

⁵ DMF (2015, 9 : 209-211 ; 466-467).

⁶ Selon lui, on tua 1518 hommes et femmes en douze heures ; sept dignitaires furent enterrés à Saint-Martin, « en ladite cour de derrière la Couture, et tous les autres à la Trinité ». Sans doute cette comptabilité macabre se limitait-elle aux victimes notoires ou identifiées. Clément de Fauquembergue relevait un minimum de 800 morts répartis intra-muros, « es cimetières des églises de Paris » (1903 : 137).

⁴ Les morts furent dépouillés dans les prisons (Bourgeois de Paris), ou dans la cour du Palais (Lefèvre), ou sans lieu précis (Pintoin 1994 ; Monstrelet 1849 ; Cagny 1902 ; Basin 1471-1472).



- ① Le Palais de la Cité : meurtre dans la Grosse Tour, puis abandon du corps dans la grande cour (12 - c. 15 juin 1418)
- ② St-Martin-des-Champs : enfouissement du corps dans la grande cour arrière (c. 15 juin)
Exhumation puis dépôt des cendres dans l'église (fin mai 1436)
- ③ Notre-Dame-des-Champs : dépôt des cendres dans l'église (c. 25 novembre 1437)

Lieux d'activité bouchère :

- Boucheries et étals nouveaux (1416-1417)
- Boucheries anciennes
- a Grande Boucherie (détruite en 1416, reconstruite en 1421)
- b Tueries supprimées en 1416, déplacées aux Tuileries en 1417
- - - - - Parcours hypothétique du corps, du Palais de la Cité à St-Martin-des-Champs

Sources textuelles : *Journal d'un bourgeois de Paris* / *Journal de Clément de Fauquembergue* / [M. Pintoin.] *Chronique du Religieux de Saint-Denis*
Sources graphiques : APUR © ALPAGE : B. Bove , C. Bourlet, A.L. Bethe, H. Noizet (BB 2011). *Les hôtels à Paris vers 1400*
B. Descamps 2009. «Tuer, tailler, vendre char» : les bouchers parisiens à la fin du Moyen Âge, v. 1350 - v. 1500 (PhD), Université de Paris I, dir. C. Gauvard, 2 vol.
É. Hamon, V. Weiss (dir.) 2012. *La demeure médiévale à Paris : répertoire sélectif des principaux hôtels*. Paris : Somogy, Archives nationales
P. Lorentz, D. Sandron 2006. *Atlas de Paris au Moyen Âge*. Paris : Parigramme

Figure 1. Parcours hypothétique du corps du connétable d'Armagnac à Paris (12 - c. 15 juin 1418). Conception : M. Gilet ; CAO : T. Boucher

L'exécution du comte d'Armagnac : de violences en discours justiciers

L'effroi initial des gens lettrés a laissé place à une critique du massacre confinant à la diatribe. Tous ont mis en exergue la logique punitive du meurtre des partisans armagnacs. Au Palais de la Cité, les émeutiers maquillèrent de légalité la mort des officiers royaux – assimilés au corps du roi dans l'exercice de leurs fonctions (Autrand 1969 : 299-307, 1998 : 159-161 ; Gauvard 1980 : 592-593) –, en lui associant des symboles de majesté. S'ils furent outragés, ce fut au cœur de l'État monarchique, dans la Grosse Tour – l'image même de la puissance royale –, dans la Grand'Salle ou dans la grande cour : des lieux de décision politique, de représentation et de justice souveraines (Bove 2003 : 54-56, 62-63, 74, 77 ; Delhumeau 2011 : 57-61, 64-67). Dressée à l'extrémité ouest de la salle d'apparat du palais, la longue table en pierre noire de Rhénanie, où le roi siégeait en lit de justice et lors des réceptions officielles, était aussi une pierre judiciaire : le tribunal de la connétablie y jugeait les causes liées aux gens de guerre (Contamine 2004 : 201-202 ; Cazaux 2011). Sa reconversion macabre, fût-elle fictive, contribuait à une dramaturgie de la lèse-majesté et au discours d'une violence réparatrice : une juridiction militaire d'exception serait retournée symboliquement contre son premier magistrat châtié d'abord pour les délits de ses bandes armées ; sans doute la prise de Soissons par l'armée royale et la participation de Remonet de Guerre à son sac (21 mai 1414) restaient-elles présentes dans tous les esprits. Surtout, les déprédations des compagnies de Gascons et de Bretons dans le plat-pays, ou celles des soldats bourguignons, imposaient à la bonne ville un régime de pénuries aggravées par un blocus.

La progression du mort des prisons du Palais vers la « Ville » – la rive droite de la Seine – semble avoir imité le parcours expiatoire d'un supplicié. Injures verbales et corporelles évoquent des peines afflictives *ante* et *post mortem*, d'humiliations rituelles en privation de sépulture *in fine* (Gonthier 1992 : 185-191 ; 1998 : 120 sq. ; Telliez 2005 : 647 sq. ; Toureille 2013 : 262 sq. ; Vivas 2014 : 77-78). L'exposition infamante du connétable – aux regards et aux risées –, son exécution, la nudité de son corps souillé, flagellé, défiguré, puis écorché en guise de flétrissure ou de châtiment – celui du mauvais juge, du traître (Morel 2007 : 80-85) –, reflétaient son âme coupable (Soria 2011 : 283-285) ; elles rendaient publique son indignité morale et sociale. Un grand seigneur privé de ses riches atours colorés et armoriés – les signes vestimentaires de son identité lignagère et féodale, de sa puissance, de son rang à la cour – perdait toute qualité dans une société d'ordres et d'apparences (Hablot 2011b ; Pastoureau 1995 : 5-6 ; Vassilieva-Codognot 2011 : 4345). Un véhicule servant à évacuer de la ville boues et ordures – une benne, un tombereau

suggestif – aurait fait office de charrette d'infamie : « Et, au iiij^e jour, [les trois morts liés ensemble] furent mis sur des beneaulx... » (Lefèvre : 332). Les mutilations du chef armagnac dirent symboliquement son bannissement. L'égorgé était privé de parole et de capacité juridique (Jacob 2001 : 66-74). Sa jambe brisée – la marque d'une infidélité – vouait le félon à subir la norme par une exclusion sociale (Jacob 1994 : 135 [fig. 56 d], 193, d'après un manuscrit du *Miroir des Saxons* [XIV^e s.]).

Aucune miséricorde ne serait faite à son âme précipitée dans les ténèbres par une mort subite. Les corps liés ensemble renvoyaient à l'imagerie des peines infernales. Leur nudité était eschatologique également : elle soulignait leur condition de pécheurs, ou préfigurait la damnation des méchants (Régnier-Bohler 1983 : 51-59 ; Treffort 2001 : 351-355). Outre une mort ignominieuse par pendaison (Morel 2007 : 45-52), la corde évoquait les tourments des irréductibles unis dans un même rejet, condamnés à brûler séparément des autres damnés (Jacob 2001 : 82-83). Privé de tous les devoirs chrétiens envers les défunts – des derniers sacrements de l'Église, de tout apparat et de liturgie funèbres –, le chef armagnac fut enfoui comme un criminel, dans l'enclos d'une justice d'Église. Saint-Martin-des-Champs recevait en outre les dépouilles d'excommuniés en vertu d'un privilège pontifical octroyé à l'ordre de Cluny au XI^e siècle (Treffort 2006 : 92 ; Jégou 2015 : 205). Derrière les murs de ce grand prieuré, le cadavre du réprouvé et sa mémoire diffamée disparaîtraient dans la « sépulture de l'âne », celle du voleur ou de l'usurier, de l'impénitent (Jégou 2015 : 197-212 ; Beaulande 2006 : 25, 36-41, 75, 221, 251-255 ; Lauwers 1997 : 111-113, 400-401 ; Vivas 2011). Selon la vulgate épiscopale ou en droit canon, l'excommunié était séparé de la communauté des morts, d'ordinaire, par un ensevelissement en marge du cimetière, en terre non consacrée, sans lumières ni prières. Sa relégation topographique signifiait sa mort sociale doublée d'une *damnatio memoriae*. Le traitement détritique du connétable enfoui près d'un tas de fumier – face contre terre usuellement – constituait une profanation supplémentaire, l'outrage suprême ; symboliquement, son corps désacralisé serait semblable au supplicié livré au monde sauvage. On l'y laisserait pourrir comme l'animal le plus infâme (Schmitt et Anstett 2020 ; Vivas 2014 : 76-78).

Au concile de Constance (1418), le pape Martin V (bulle *Ad evitanda scandala*) avait renouvelé les dispositions du concile de Reims (juillet 900) à l'égard des excommuniés notoires – publiquement dénoncés – en les interdisant de sépulture ecclésiastique. Quelques mois plus tard dans Paris, au moment d'ensevelir les morts armagnacs, sans doute voulut-on réaliser d'anciennes fulminations partielles. Le 13 novembre 1411, lors d'une procession générale à Notre-Dame, en présence de Jean sans Peur,

le parti Armagnac et ses principaux soutiens (la maison d'Albret, les ducs de Bourbon et de Bretagne, le comte d'Alençon, Jean de Montaigu, archevêque de Sens) avaient été déclarés en public comme excommuniés, en vertu des bulles du pape Urbain V contre les Grandes Compagnies ; cette sentence visait les membres de la ligue de Gien constituée le 15 avril 1410, autour du duc de Berry et des princes d'Orléans, pour contester la mainmise gouvernementale du duc de Bourgogne. En 1407, ce dernier avait fait assassiner Louis d'Orléans, le frère de Charles VI, et son rival au conseil du roi. Le 18 juillet 1411, les fils du défunt avaient rompu la trêve de Bicêtre (2 novembre 1410), Charles d'Orléans ayant défié le prince meurtrier malgré une suspension d'armes jusqu'à Pâques 1412. En septembre 1413, l'autorité royale avait fait lever cette condamnation des princes orléanais et de leurs alliés revenus au pouvoir (Lefèvre et Morand 1876 : 110-116 ; Heers 1981 : 228 ; Schnerb 1988 : 103-110).

Les émeutiers appliquèrent aux corps des tués l'essentiel des griefs bourguignons contre l'entourage royal (Schnerb 1988 : 177-178, 1989 : 126). De fait, la propagande ducale avait répandu lettres et rumeurs pour dénoncer auprès des villes une forte fiscalité d'État et un climat de guerre voulus par de mauvais conseillers, accusés par ailleurs de la mort du dauphin Louis de Guyenne en 1415 (sur les discours partisans, Fargette 2007 : 317-326 ; Hutchison 2018 : 26 sq. ; Offenstadt 2007 : 132-145). Lors de pourparlers de paix à La Tombe, en mars 1418, les émissaires du dauphin Charles – le comte d'Armagnac et Henri de Marle – avaient refusé de sceller un traité ayant fait droit aux revendications de Jean sans Peur – le duc exigeait l'amnistie de ses partisans, la restitution des biens confisqués, la réintégration des officiers évincés, le droit, pour la reine et lui, d'approcher librement le roi. Pour l'auteur de la *Chronique* dite « des Cordeliers » – un fervent bourguignon –, vouer les principaux Armagnacs aux gémonies, dans l'enceinte du Palais de la Cité, ne fut que justice pour leur « mauvaïsté et traison » (Douët d'Arcq 1862 : 253). À l'image d'armoiries inversées, l'emblème épidermique du connétable serait la marque de son déshonneur et de son châtiment (Hablot 2011a). Il révélait une âme foncièrement diabolique (Bove 2010 : 127-131)⁷, disposée à la trahison (Pastoureau 1986b : 198, 2016 : 61, 98-100, 102) : la rougeur des chairs écorchées évoquait le péché, l'Antéchrist, la félonie ; elle imitait aussi un émail héraldique, le « gueules » des armes lignagères⁸, qui se confondait avec celui des Lancastre (Pastoureau 1986a : 6465 ; Beaune 1985 : 178 ; Slanička 2002 : 307-308). En fait, chaque camp agissait la menace anglaise afin de prouver son bon

droit. En mars 1408 déjà, le duc de Bourgogne avait fait d'une entente supposée de Louis d'Orléans et d'Henry de Lancastre un argument de sa *Justification* par le théologien Jean Petit après le meurtre de son cousin : le traître ambitieux et tyran aurait comploté la mort de son frère pour devenir roi (Coville 1974 : 305, 337 ; Guenée 1992 : 187-197 ; Pons 1990). Selon les polémistes bourguignons, les Armagnacs avaient vendu le royaume de France aux Anglais. Le 15 août 1416 à Cantorbéry, le connétable avait négocié avec Henry V un traité décrié, par l'intermédiaire de l'empereur Sigismond, afin de préserver Paris d'un coup de main bourguignon. Dans un manifeste du 25 avril 1417, destiné aux villes françaises, Jean sans Peur, déplorant l'invasion de la Normandie, attribuait aux conseillers du roi les défaites militaires de 1415 et 1416 – la perte d'Harfleur, en septembre 1415, et l'hécatombe de la noblesse française conduite par le connétable d'Albret à la bataille d'Azincourt le 25 octobre (Plancher 1748, III : ccciv, col. 1 ; Schnerb 1988 : 174-177) Le Bourgeois de Paris fit sien ce discours alimenté par les revers des forces royales restées impuissantes devant la progression d'une armée de conquête anglaise en 1417. La Normandie attaquée durant l'été, le duc de Bourgogne – l'allié des Anglais depuis juillet 1416 – avait marché sur Paris. En juin 1418, quand Guy de Bar et Jean Villiers de L'Isle-Adam, ses capitaines⁹, tentèrent de raisonner les émeutiers, ces derniers auraient revendiqué une brutalité salubre : ils n'auraient aucune pitié pour « ces faux traîtres Armagnacs Anglais ni que [de] chiens ! car par eux est le royaume de France tout détruit et gâté » (Beaune 1990 : 117). La trahison était le pire des crimes, qui remettait en cause l'ordre du monde et la paix publique (Tourelle 2013 : 88). Une fois le corps et la mémoire de l'ennemi anéantis, la bonne ville serait rendue à un ordre sociétal libéré des menaces incarnées par cette victime expiatoire.

Le corps outragé... d'une communauté urbaine

« Et si estoient retournez à Paris des bouchers, et autres du temps passé »¹⁰

Égorger, écorcher au couteau, utiliser un marbre en guise d'égal, enfouir les morts telles des carcasses animales... Des actions réelles à leur narration, tout reliait ce massacre à l'artisanat boucher et à ses métiers satellites¹¹. Il montrait la collusion d'intérêts entre une puissante corporation et son protecteur princier (Schnerb 2014 : 243-250 ; Hutchison 2018 : 35). En ce début de siècle, l'imaginaire boucher dominait une politique

⁷ Ce religieux partisan voyait en Bernard d'Armagnac « un ennemi en forme d'homme » (Beaune 1990 : 152-153).

⁸ Les armoiries des comtes d'Armagnac étaient « d'argent au lion de gueules ».

⁹ L'un, bailli d'Auxois, était le nouveau prévôt de Paris (30 mai 1418 - 3 février 1419) ; l'autre, capitaine de Pontoise, fut fait maréchal de France (18 juin 1418) avec Claude de Chastellux, après la prise de Paris ; Schnerb (2001 : 109-111).

¹⁰ Juvénal des Ursins et Godefroy (1614 : 443).

¹¹ Sur l'image négative des bouchers, Descamps (2009 : 569-574, 590-614).

parisienne formulée « en termes de dépècement et de découpage » (Boureau 2000 : 51-52) : « cette sanglante boucherie » (Pintoin) comportait une défense des libertés et de l'individu, chère aux bourgeois et au duc de Bourgogne. On l'opposait à l'État et à la capitation associés au pouvoir armagnac (Schnerb 1989 : 120-122). La mort du connétable signifiait le rejet d'une forte fiscalité de guerre. En 1416-1417, le connétable et le chancelier de France avaient forcé les cours souveraines, les officiers de finances et des bourgeois à consentir au roi des emprunts d'État garantis par l'impôt ; d'aucuns répliquèrent qu'on les écorchait. Dans son manifeste du 25 avril, le prince démagogue promettait aux villes d'abolir cette tyrannie fiscale (Plancher 1748, III : ccciii-cccvi ; Bossuat 1950). Aussi le pillage des morts de renom revêtirait-il une valeur compensatoire (Challet et Haemers 2016 : 72). S'approprier leurs effets personnels, vus comme des biens mal acquis, ou arracher à leurs corps des lambeaux de peau, vaudrait symboliquement réparation pour les exactions passées.

L'influence renaissante des bouchers parisiens s'est mesurée au retour en force des proscrits. Après la révolte cabochienne et une conspiration bourgeoise avortée contre le régime armagnac, une répression féroce s'était abattue sur la profession. Les meneurs de 1413 furent bannis, comme Simon Caboche, valet écorcheur. Les conspirateurs de 1416 furent humiliés publiquement, tel le maître des comptes Nicolas d'Orgemont, ou décapités aux Halles, à l'exemple du drapier Robert Belloy, un ancien échevin, et de Renaud Maillet, maître ès arts (Beaune (éd.) 1990 : 93)¹². Afin de réduire un groupe de pression menaçant, le monopole des bouchers de la Porte fut brisé en mai 1416 : la Grande Boucherie – devant le Grand Châtelet – fut détruite, et la vente des viandes, dispersée dans la ville. Des « boucheries au roy » furent créées, aux Halles de Beauvais, devant l'église Saint-Leufroy, en la reculade du Petit-Pont et autour du cimetière Saint-Gervais. Les chaînes des rues furent confisquées provisoirement, les bouchers, désarmés, et leurs franchises, suspendues (Schnerb 1988 : 171-172 ; Descamps 2003 : 109-118 ; 2009 : 627 sq., 685 sq. ; 2019 : figure 2 ; Mirlou et Descamps 2013). Aussi en 1418, les métiers de chair se seraient-ils vengés de leur contempteur. On soumettrait son cadavre à un simulacre d'amende honorable ; tel un coupable conduit sur la scène du crime, corde au cou et dévêtu, à fin d'aveu et de réparation publique en présence des victimes lésées (Claustre 2012), le mort nu et mutilé fut traîné ou porté près des lieux d'activité emblématiques des bouchers – actuels ou disparus. Une macabre déambulation annonçait la reconquête de leurs franchises à travers celle de leur territoire. Le 14 juillet,

la reine Isabeau de Bavière¹³ et Jean sans Peur faisaient leur retour dans Paris en franchissant la porte Saint-Antoine (Monstrelet et Douët d'Arcq 1849 : 272-273), un bastion perdu par les gens du dauphin six semaines plus tôt. Le nouveau chef du conseil royal effacerait bientôt les cicatrices de cette répression : par lettres patentes, au mois d'août, il autorisait la reconstruction de la Grande Boucherie, la destruction des étals récents, et rendait aux bouchers parisiens leurs privilèges (Lombard-Jourdan 2009 : 75-76 ; Schnerb 1988 : 190-191).

Les Parisiens et le roi de France : un seul honneur ?

Par ailleurs, un esprit de paix urbaine aurait habité les tueurs de l'été 1418. Un vœu de pureté ou de salubrité publique (Gauvard 2006 : 299-301) s'appliqua idéalement au mort enfoui tel un déchet (Sizer 2007 : 34). Sous le règne de Charles VI, les habitants avaient été priés d'intérioriser et de défendre l'honneur de la ville et de son résident royal en combattant quotidiennement toute pollution, considérée comme une source potentielle de désordres. En 1416, le conseil du roi avait décrété que les abattoirs du Châtelet et l'écorcherie du Grand Pont seraient déplacés hors les murs, aux Tuileries Saint-Honoré, près de la Butte Saint-Roch à l'ouest de l'enceinte de Charles V, afin de garder la capitale du royaume « nette de toutes ordures, infections & immondices nuisables a corps humain » (Descamps 2009 : 638 ; 2003 : 112-114). Cette politique semble avoir inspiré un récit alternatif de l'abandon des morts à la voirie : il vouait les chefs armagnacs à disparaître parmi les anonymes, dans une fosse – la « Louvière » (Monstrelet, Lefèvre) –, près des nouvelles tueries¹⁴. Non contents de reproduire un schème biblique¹⁵, des tueurs providentiels auraient fait acte de patriotisme communal et œuvre d'utilité royale en éradiquant la souillure incarnée par ces « mauvais morts » (Vivas 2010 : 193-214) ; leur action publique n'avait-elle pas rompu l'harmonie de la cité et la concorde ?

Le parcours des morts outragés, par ailleurs, fut-il l'écho d'une religion civique et de ses rites protecteurs ? En 1412, le bruit des armes avait précipité de fervents Parisiens dans les rues. Le 30 mai, Charles VI s'absentait de Paris à la tête d'une armée afin d'obliger son oncle, le duc de Berry, à rompre une alliance princière avec Henry IV d'Angleterre dirigée contre Jean sans Peur. Des processions paroissiales ou générales se multiplièrent

¹² Nicolas d'Orgemont fut déchu de ses dignités le 23 avril 1416 ; on lui infligea une forte amende. Condamnés pour haute trahison, ses comparses seraient décapités. Cet homme d'Église fut conduit du Châtelet aux Halles en tombereau pour y entendre crier sa sentence et assister à leur supplice.

¹³ Exilée à Tours par le pouvoir armagnac en 1417, la reine s'était réconciliée avec Jean sans Peur. À la fin du mois de décembre, celle qui disputait au dauphin la régence, et son protecteur, établirent leur gouvernement à Troyes.

¹⁴ Sur la petite voirie parisienne, Monnet (1992 : 139-141, 142-144) ; Weidenfeld (1996 : 918, 3031, 41, 9398, 127-139).

¹⁵ Le roi de Babylone privé de sépulture, dans *Isaïe*, 14 - 18-22, et *Jérémie*, 22 - 18-19, à propos de Joachim, roi de Juda, d'après Jégou (2015 : 197 n. 3).

durant l'été jusqu'au retour du souverain, sillonnant en prières la ville quotidiennement (Chiffolleau 1990 : 37-76). Des saintes reliques attirèrent le clergé parisien et des foules dévotes vers la Sainte-Chapelle, parmi les grands sanctuaires urbains, et à Saint-Martin-des-Champs (Guenée 1999 : 435-441 ; Lorentz et Sandron 2006 : 166). Les reliques de la Passion, que Louis IX avait acquises et serties dans sa fondation palatiale au XIII^e siècle, témoignaient particulièrement de la grâce divine faite à la dynastie et au royaume capétiens (Beaune 1985 : 173 ; Durand, Laffite 2001 : 39, 98-99). Après la crise cabochienne, les autorités religieuses et civiles de Paris avaient repris le sentier des églises : le 6 septembre 1413, l'Université et les bourgeois s'étaient rendus de la cathédrale au prieuré clunisien. Exhortés par le légat pontifical à renouveler leurs prières pour la paix des princes en 1418, les chanoines de Notre-Dame avaient choisi, le 16 mai, d'y porter le corps du Christ le lundi de Pentecôte en procession générale et solennelle (Guenée 1999 : 435-436, 450-451). Et d'afficher leur sympathie dans un sanctuaire fréquenté par les ducs de Bourgogne et leurs partisans (Paravicini et Schnerb 2007 : 202 ; Descamps 2009 : 623). Un mois plus tard, le déplacement macabre du connétable d'Armagnac du Palais royal vers ce monastère était-il fortuit ? Il a comme ravivé, en le désacralisant, l'esprit de ces déambulations qui devaient dire l'unanimité des Parisiens, leur amour du roi – et de Jean sans Peur –, et placer la cité et ses habitants sous la protection de Dieu (Chiffolleau 1990 : 47-48, 52, 62-71 ; Guenée 1999 : 452-453).

Conclusion

Le 12 juin 1418, une foule meurtrière a fondu le destin de la première ville du royaume dans les épreuves de la couronne de France. La mort du connétable d'Armagnac et la profanation de son cadavre ont symbolisé la déliquescence d'une crise dynastique et d'autorité doublée d'un conflit armé séculaire et d'une guerre entre deux factions rivales depuis 1407. À travers le mort outragé dans un haut lieu de la royauté et dans l'espace public, une partie des citadins a manifesté par ailleurs son attachement à des libertés corporatives et communales, son rejet d'un pouvoir étatiste et son amitié pour un prince du sang réformateur. Par un double patriotisme, et au nom de la paix, s'acharner contre un agent royal, égorger ses gens, n'auraient été ni rébellion, ni crime de lèse-majesté pour certains. Leur mort n'était que justice : les émeutiers parisiens auraient lavé dans le sang d'un tyran l'honneur de leur bonne ville et celui du roi de France. Cette conjonction d'intérêts découla d'abord d'une réécriture des événements de cet été meurtrier, dont les visées polémiques habiteraient longtemps l'histoire de la guerre civile et la mémoire de ses protagonistes. Par-delà le massacre de centaines ou de

milliers d'individus de tous états par des Parisiens en colère, d'aucuns justifiaient le coup de force princier contre la régence du dauphin et les complicités d'une révolution de palais quand d'autres les dénoncèrent, selon leurs appartenances ou sensibilités. Le récit des outrages infligés post-mortem au comte d'Armagnac restitue autant de faits que d'opinions, sans recouper totalement les clivages partisans. Il livre en revanche les bribes d'une anthropologie des violences extrêmes au bas Moyen Âge. À travers le parcours infamant d'un mort illustre dans l'espace de la cité parisienne, se font jour les marqueurs d'une communauté humaine identifiée à un territoire en crise, et le récit d'une conquête violente de libertés.

Bibliographie

- Autrand, F. 1969. Offices et officiers royaux en France sous Charles VI. *Revue historique* 242 : 285-338.
- Autrand, F. 1998. Le concept de souveraineté dans la construction de l'État en France (XIII^e-XV^e siècle), in S. Bernstein et P. Milza (eds), *Axes et méthodes de l'histoire politique* : 149-162. Paris : Presses universitaires de France.
- Basin, T. [1471-1472] – C. Samaran (ed.) 1933. *Histoire de Charles VII*, I. Paris : Les Belles Lettres.
- Beaulande, V. 2006. *Le malheur d'être exclu ? Excommunication, réconciliation et société à la fin du Moyen Âge*. Paris : Publications de la Sorbonne.
- Beaune, C. 1985. *Naissance de la nation France*. Paris : Gallimard.
- Beaune, C. (ed.) 1990. *Journal d'un bourgeois de Paris, de 1405 à 1449*. Paris : Le Livre de Poche.
- Bodiou, L., Mehl, V. et M. Soria (eds) 2011. *Corps outragés, corps ravagés, de l'Antiquité à nos jours*. Turnhout : Brepols.
- Boglionni, P., Delort R. et C. Gauvard (eds) 2002. *Le Petit peuple dans l'Occident médiéval : terminologies, perceptions, réalités*. Paris, Publications de la Sorbonne.
- Bossuat, A. 1950. Étude sur les emprunts royaux au début du XV^e siècle. La politique du connétable d'Armagnac (1416-1418). *Revue de droit français et étranger* (4^e série) XXVII : 351-371.
- Bouchet, F. 1999. Dire l'horreur : les relations du massacre des Armagnacs à Paris (juin 1418), in J.-C. Faucon (ed.), *L'Horreur au Moyen Âge* : 722. Toulouse, Éditions universitaires du Sud.
- Boureau, A. 2000. *Le simple corps du roi. L'impossible sacralité des souverains français, XV^e-XVIII^e siècle* (1988). Paris : Les Éditions de Paris.
- Bove, B. 2003. Les palais royaux à Paris au Moyen Âge (XI^e-XV^e siècles), in M.-F. Auzépy et J. Cornette (eds) *Palais et pouvoir. De Constantinople à Versailles* : 45-79. Saint-Denis : Presses universitaires de Vincennes.
- Bove, B. 2010. Violence extrême, rumeur et crise de l'ordre public : la tyrannie du bâtard de Vaurus,

- in F. Foronda, C. Barralis et B. Sère (eds), *Violences souveraines au Moyen Âge : travaux d'une école historique* : 123-132. Paris : Presses universitaires de France.
- Bove, B. 2006. Alliance ou défiance ? Les ambiguïtés de la politique des Capétiens envers leur capitale, entre le XII^e et le XVII^e siècle, in Société des historiens médiévistes de l'Enseignement supérieur public, *Les Villes capitales au Moyen Âge* : 131-154. Paris : Publications de la Sorbonne.
- Bruna, D. 1999. De l'agréable à l'utile : le bijou emblématique à la fin du Moyen Âge. *Revue historique* 301(1) : 322.
- Cagny [R.], Perceval de – H. Moranvillé (ed.) 1902. *Chronique de Perceval de Cagny*. Paris : Renouard.
- Cazaux, L. 2010. Les fonctions politiques de la foule à Paris pendant la guerre civile (1407-1420). *Hypothèses* 1 : 65-76.
- Cazaux, L. 2011. Le connétable de France et le Parlement : la justice de guerre du royaume de France dans la première moitié du XV^e siècle, in M. Houllemare et P. Nivet (eds) *Justice et guerre, de l'Antiquité à la Première guerre mondiale* : 53-62. Amiens : Encrage.
- Challet, V. et Forrest I. 2015. The masses, in C. Fletcher, J.P. Genet et J. Watts (eds), *Government and Political Life in England and France, c. 1300-c. 1500* : 279-316. Cambridge : Cambridge University Press.
- Challet, V. et J. Haemers 2016. La révolte médiévale en images, in T. Gaumy (ed.), *Images et révoltes dans le livre et l'estampe (XIV^e – milieu du XVIII^e siècle)* : 53-77. Paris : Éditions des Cendres.
- Chiffolleau, J. 1990. Les processions parisiennes de 1412 : analyse d'un rituel flamboyant. *Revue historique* 284(1) : 37-76.
- Claustre, J. 2012. Se réconcilier avec la Ville. Une amende honorable à Paris en 1479, in F. Collard et M. Cottret (eds), *Conciliation, réconciliation aux temps médiévaux et modernes* : 101-117. Nanterre : Presses universitaires de Paris Nanterre.
- Cohn, S. K. 2006. *Lust for Liberty. The Politics of Social Revolt in Medieval Europe, 1200-1425 : Italy, France, and Flanders*. Cambridge (Massachusetts). Londres : Harvard University Press.
- Contamine, P. 2004. *Guerre, État et société à la fin du Moyen Âge : études sur les armées des rois de France, 1337-1494* (1972). Paris : Éditions de l'Ehess.
- Coville, A. 1974. *Jean Petit : la question du tyrannicide au commencement du XV^e siècle* (1932). Genève : Slatkine.
- Delhumeau, H. 2011. *Le Palais de la Cité : du palais des rois de France au Palais de Justice*. Arles : Actes Sud.
- Demurger, A. 1978 (1979). Guerre civile et changements du personnel administratif dans le royaume de France de 1400 à 1418 : l'exemple des baillis et sénéchaux. *Francia* VI : 151-298.
- Descamps, B. 2003. La destruction de la grande boucherie de Paris en mai 1416. *Hypothèses* 1 : 109-118.
- Descamps, B. 2009. 'Tuer, tailler et vendre char' : les bouchers parisiens à la fin du Moyen Âge (v. 1350- v. 1500). Thèse de doctorat en Histoire inédite, Université de Paris IPanthéon Sorbonne, 2 vol.
- Douët d'Arcq, L. (ed.) 1862. *Extrait d'une chronique anonyme pour le règne de Charles VI, 1400-1422*, in *La chronique d'Enguerran de Monstrelet en deux livres, avec pièces justificatives, 1400-1444*, VI. Paris : Renouard.
- Durand, J. et M.-P. Laffite (eds) 2001. *Le Trésor de la Sainte-Chapelle* [catalogue d'exposition] Paris, Musée du Louvre, 31 mai – 27 août 2001. Paris : Éditions de la Rmn.
- Durrieu, P. 1878. Bernard VII comte d'Armagnac, connétable de France, 136.?1418. École des Chartes, Paris (Thèse/Dissertation). Manuscrit sinistré, saisi par Solages, A. de (2001-03).
- Fargette, S. 2007. Rumeurs, propagande et opinion publique au temps de la guerre civile (1407-1420). *Le Moyen Âge* 2 : 309-334.
- Fauquembergue, C. de – Tuetey, A. et H. Lacaille (eds) 1903. *Journal de Clément de Fauquemberg, greffier du Parlement de Paris, 1417-1435*, I. Paris, Renouard.
- Fénin (de), P. et É. Dupont (eds) 1837. *Mémoires de Pierre de Fénin, comprenant le récit des événements qui se sont passés en France et en Bourgogne, sous les règnes de Charles VI et Charles VII (1407-1427)*. Paris : Renouard.
- Gaude-Ferragu, M. 2005. *D'or et de cendres. La mort et les funérailles des princes dans le royaume de France au bas Moyen Âge*. Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion.
- Gauvard, C. 1980. Les officiers royaux et l'opinion publique en France à la fin du Moyen Âge, in W. Paravicini et K. F. Werner (eds), *Histoire comparée de l'administration, IV^e-XVIII^e siècles* : 585-593. Munich, Zürich : Artemis Verlag.
- Gauvard, C. 1993. Violence citadine et réseaux de solidarité. L'exemple français, XIV^e et XV^e siècles. *Annales Esc* 485 : 1113-1126.
- Gauvard, C. 2006. Marqueurs sociaux et symboliques des capitales : rapport introductif, in P. Boucheron (ed.), *Les Villes capitales au Moyen Âge* : 287-302. Paris : Publications de la Sorbonne.
- Gonthier, N. 1992. *Cris de haine et rites d'unité : la violence dans les villes, XIII^e-XVI^e siècle*. Turnhout : Brepols.
- Gonthier, N. 1998. *Le châtimement du crime au Moyen Âge, XIII^e-XVI^e siècles*. Rennes : Presses universitaires de Rennes.
- Guenée, B. 1992. *Un meurtre, une société. L'assassinat du duc d'Orléans, 23 novembre 1407*. Paris : Gallimard.
- Guenée, B. 1999. Liturgie et politique : les processions spéciales à Paris sous Charles VI, in B. Guenée (ed.) *Un roi et son historien : vingt études sur le règne de Charles VI et la Chronique du Religieux de Saint-Denis* : 452-454. Paris : De Boccard (diff.), Amiens : F. Paillard.
- Guenée, B. 2004. *La Folie de Charles VI, roi bien-aimé*. Paris : Perrin.
- Hablot, L. 2011a. Emblèmes outragés, corps ravagés. L'utilisation de l'emblématique dans les châtimements à la fin du Moyen Âge, in L. Bodiou, V. Mehl et M.

- Soria (eds) *Corps outragés, corps ravagés, de l'Antiquité au Moyen Âge* : 139-151. Turnhout : Brepols.
- Hablot, L. 2011b. Le double du prince. Emblèmes et devises à la cour : un outil politique, in M. Gaudé-Ferragu, B. Laurieux et J. Paviot (eds) *La cour du Prince : cour de France, cour d'Europe, XII^e-XV^e siècle* : 281-299. Paris : Honoré Champion.
- Hablot, L. 2011c. Rumeurs, emblèmes et guerre civile en France à la fin du Moyen Âge, in M. Billoret et M. Soria (eds) *La Rumeur au Moyen Âge : du mépris à la manipulation, V^e-XV^e siècle* : 213-222. Rennes : Presses universitaires de Rennes.
- Heers, J. 1981. *Les Partis et la vie politique dans l'Occident médiéval*. Paris : Puf.
- Hutchison, E. 2018. Passionate Politics: Emotion and Identity Formation among the *Menu Peuple* in Early Fifteenth Century France, in A. Marculescu et C.L. Morand Métivier (eds) *Affective and Emotional Economics in Medieval and Early Modern Europe* : 19-49. Palgrave : Macmillan.
- Jacob, R. 2001. Le faisceau et les grelots. Figures du banni et du fou dans l'imaginaire médiéval. *Droit et cultures* 41(1) : 66-74.
- Jacob, R. 1994. *Images de la justice : essai sur l'iconographie judiciaire du Moyen Âge à l'âge classique*. Paris : Éditions du Léopard d'or.
- Jégou, L. 2015. La sépulture de l'âne. Le sort réservé aux corps des excommuniés d'après les sources écrites et archéologiques (IX^e-XI^e siècles), in G. Bühner-Thierry et S. Gioanne (eds) *Exclure de la communauté chrétienne : sens et pratiques sociales de l'anathème et de l'excommunication (IV^e-XII^e siècle)* : 197-212. Turnhout : Brepols.
- Juvénal des Ursins, J. [attribuée à] – T. Godefroy (ed.) 1614. *Histoire de Charles VI, roy de France, et des choses mémorables advenues de son règne, dès l'an MCCCLXXX [1380] jusques en l'an MCDXXII [1422]*. Paris : Abraham Pacard.
- Klemettilä, H. 2006. *Epitomes of Evil: representation of executioners in northern France and the Low Countries in the late Middle Ages*. Turnhout : Brepols.
- Lauwers, M. 1997. *La Mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge (diocèse de Liège, XI^e-XIII^e siècles)*. Paris : Beauchesne.
- Lefèvre, J. et F. Morand (eds) 1876. *Chronique de Jean Le Fèvre, seigneur de Saint-Remy*, I. Paris : Renouard, H. Loones successeur.
- Lombard-Jourdan, A. 2009. *Les Halles de Paris et leur quartier dans l'espace urbain (1137-1969)*. Paris : École nationale des Chartes.
- Lorentz P., Sandron D. 2006. *Atlas de Paris au Moyen Âge : espace urbain, habitat, société, religion, lieux de pouvoir*. Paris : Parigramme.
- Monnet, C. 1992. Approche historique de l'évacuation des déchets urbains au bas Moyen Âge : règlements et équipements, in C. Monnet (ed.), *L'évacuation des déchets en milieu urbain au bas Moyen Âge : l'exemple des fosses à fond perdu de la Cour Napoléon du Louvre à Paris (XIII^e-XV^e siècle) et mesures diverses pour assainir les villes* : 125-163. Louvain-la-Neuve : Université catholique de Louvain (Collection d'archéologie Joseph Mertens 8).
- Monstrelet (de), E. et L. Douët d'Arcq (eds) 1849. *La chronique d'Enguerran de Monstrelet en deux livres, avec pièces justificatives*, III. Paris : Renouard.
- Morel, B. 2007. *Une iconographie de la répression judiciaire : le châtiment dans l'enluminure en France, du XIII^e au XV^e siècle*. Paris : CTHS.
- Offenstadt, N. 2007. *Faire la paix au Moyen Âge. Discours et gestes de paix pendant la guerre de Cent Ans*. Paris : Odile Jacob.
- Offenstadt, N. 2010. Guerre civile et espace public à la fin du Moyen Âge. La lutte des Armagnacs et des Bourguignons, in L. Bourquin et P. Hamon (eds) *La politisation : conflits et construction du politique depuis le Moyen Âge* : 111-129. Rennes : Presses universitaires de Rennes.
- Paravicini, W., Schnerb, B. 2007. Les 'investissements' religieux des ducs de Bourgogne à Paris, in W. Paravicini et B. Schnerb (eds) *Paris, capitale des ducs de Bourgogne* : 185-218. Ostfildern : J. Thorbecke ('Beihefte der Francia').
- Pastoureau, M. 1986a. L'État et son image emblématique, in M. Pastoureau, *Figures et couleurs : étude sur la symbolique et la sensibilité médiévales* : 61-69. Paris : Éditions du Léopard d'or.
- Pastoureau, M. 1986b. Figures et couleurs péjoratives en héraldique médiévale, in M. Pastoureau (ed.) *Figures et couleurs : étude sur la symbolique et la sensibilité médiévales* : 193-207. Paris : Éditions du Léopard d'or.
- Pastoureau, M. 1995. Pratiques et symboliques vestimentaires. *Médiévales* 29 : 57.
- Pastoureau, M. 2016. *Rouge : histoire d'une couleur*. Paris : Éditions du Seuil.
- [Pintoin, M.] – B. Guenée (ed.) 1994 [Bellaguet, L. (ed.) 1852]. *Chronique du Religieux de Saint-Denys, contenant le règne de Charles VI, de 1380 à 1422*, III. Paris : CTHS.
- Plancher, U. (dom) 1748. *Histoire générale et particulière de Bourgogne, avec des notes, des dissertations et les preuves justificatives, composée sur les auteurs, les titres originaux, les registres publics, les cartulaires des églises cathédrales & collégiales, des abbâies, des monastères & autres anciens Monuments [...]*, t. III. Dijon : chez Antoine de Foy.
- Pons, N. (ed.) 1990. 'L'honneur de la couronne de France' : quatre libelles contre les Anglais (vers 1418 – vers 1429). Paris : C. Klincksieck.
- Pons, N. 1997. Information et rumeurs : quelques points de vue sur des événements de la guerre civile en France (1407-1420). *Revue historique* 297(2) : 409-433.
- Raynaud, C. 2016. Violence et révoltes au Moyen Âge, in T. Gaumy (ed.) *Images et révoltes dans le livre et l'estampe* : 79-101. Paris : Éditions des Cendres.
- Régner-Bohler, D. 1983. Le corps mis à nu : perception

- et valeur symbolique de la nudité dans les récits du Moyen Âge. *Europe* 654 : 51-59.
- Schmitt, A. et Anstett, É. (eds) 2020. *Des cadavres dans nos poubelles. Restes humains et espaces détritiques, de la Préhistoire à nos jours*. Paris : éditions Petra.
- Schnerb, B. 1988. *Les Armagnacs et les Bourguignons : la maudite guerre*. Paris : Perrin.
- Schnerb, B. 1989. Caboches et Capeluche : les insurrections parisiennes au début du XV^e siècle, in F. Bluche et S. Rials (eds) *Les Révolutions françaises : les phénomènes révolutionnaires en France du Moyen Âge à nos jours* : 113-130. Paris : Fayard.
- Schnerb, B. 2001. Jean de Villiers, seigneur de L'Isle-Adam, vu par les chroniqueurs bourguignons, in J.M. Cauchies (ed.), *Le Héros bourguignon : histoire et épopée. Rencontres d'Édimbourg - Glasgow* : 105-121. Neuchâtel : Publications du Centre européen d'études bourguignonnes.
- Schnerb, B. 2014. Les insurrections à Paris, in B. Bove et C. Gauvard (eds) *Le Paris du Moyen Âge* : 237-262. Paris : Belin.
- Sizer, M. 2007. The Calamity of Violence: Reading the Paris Massacres of 1418. *Proceedings of the Western Society for French History* 35: 19-39.
- Skoda H. 2013. *Medieval violence: physical brutality in Northern France, 1270-1330*. Oxford : Oxford University Press.
- Slanička, S. 2002. *Krieg der Zeichen. Die visuelle Politik Johanns ohne Furcht und der armagnakisch-burgundische Bürgerkrieg*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Soria, M. 2011. Déformations, mutilations, profanations. Inscrire la culpabilité dans le corps des évêques (XI^e-XII^e siècles), in L. Bodiou, V. Mehl et M. Soria (eds), *Corps outragés, corps ravagés de l'Antiquité au Moyen Âge* : 279-289. Turnhout : Brepols.
- Telliez, R. 2005. *'Per potentiam officii'. Les officiers devant la justice dans le royaume de France au XIV^e siècle*. Paris : Honoré Champion.
- Telliez, R. 2011. Geôles, fosses, cachots... Lieux carcéraux et conditions matérielles de l'emprisonnement en France à la fin du Moyen Âge, in I. HeullantDonat, J. Claustre et É. Lusset (eds) *Enfermements*, vol. I. *Le cloître et la prison (VI^e-XVIII^e siècle)* : 169-182. Paris : Éditions de la Sorbonne.
- Telliez, R. 2012. Les officiers du prince et le peuple à la fin du Moyen Âge, in *Dieu, le prince et le peuple au Moyen Âge, VI^e-XV^e siècle* : 185-210. Paris : Éditions Cujas.
- Tourelle, V. 2013. *Crime et châtement au Moyen Âge, V^e-XV^e siècle*. Paris : Seuil.
- Treffort, C. 2001. Du mort vêtu à la nudité eschatologique (XII^e-XIII^e siècles), in *Le Nu et le vêtu au Moyen Âge (XII^e-XIII^e siècles)*. *Senefiance* 47 : 351-363.
- Treffort, C. 2006. Autour de quelques exemples lotharingiens : réflexions générales sur les enjeux de la sépulture entre le IX^e et le XII^e siècles, in M. Margue (ed.) *Sépulture, mort et représentation du pouvoir au Moyen Âge/Tod, Grabmal und Herrschaftrepräsentation in Mittelalter*. Luxembourg : Publications du CLUDEM 18.
- Vassilieva-Codognot, O. 2011. L'étoffe de ses rêves : le vêtement du prince et ses parures emblématiques à la fin du Moyen Âge, in I. Paresys et N. Coquery (eds) *Se vêtir à la cour en Europe, 1400-1815* : 43-66. Villeneuve d'Ascq : Publications de l'Institut de recherches historiques du Septentrion, Versailles : Centre de recherches du château de Versailles.
- Vivas, M. 2010. *Christiana sepultura priventur*. Privation de sépulture, distinction spatiale d'inhumations atypiques à la lumière des pratiques funéraires (X^e-XIV^e siècles), in I. Cartron, D. Castex, P. Georges, M. Vivas et M. Chargeat (eds) *De corps en corps : traitement et devenir du cadavre* : 193-214. Pessac : Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine.
- Vivas, M. 2011. La mise en scène de l'outrage dans la mort à travers l'étude de la privation de *sepultura ecclesiastica* et des sépultures atypiques (XI^e-XIV^e siècles), in L. Bodiou, V. Mehl et M. Soria (eds) *Corps outragés, corps ravagés, de l'Antiquité à nos jours* : 371-381. Turnhout : Brepols.
- Vivas, M. 2014. Déplacer les 'mauvais morts' au Moyen Âge (fin VI^e – début XIV^e siècles), in D. Boyer-Gardner et M. Vivas (eds) *Déplacer les morts : voyages, funérailles, manipulations, exhumations et réinhumations de corps au Moyen Âge* : 73-90. Bordeaux : MSH d'Aquitaine.
- Weidenfeld, K. 1996. *La Police de la petite voirie à Paris à la fin du Moyen Âge*. Préface d'Albert Rigaudière. Paris : LGDJ.
- Zorzi, A. 2007. Dérision et corps souffrants dans les exécutions en Italie à la fin du Moyen Âge », in É. Crouzet-Pavan et J. Verger (eds) *La dérision au Moyen Âge : de la pratique sociale au rituel politique* : 225-240. Paris : Presses universitaires de Paris-Sorbonne.

RESSOURCES EN LIGNE

- Analyse diachronique de l'espace urbain parisien : approche géomatique (ALPAGE) : Mirlou L., Descamps B. 2013. Les boucheries parisiennes au 15^e s. (consulté le 29/01/2022).
- URL : https://alpage.huma-num.fr/documents/ressources/cartes/boucheries_rang_15es.pdf
- Descamps, B. 2019. La toile [sociale] et la trame [urbaine] : la place des bouchers parisiens au Moyen Âge. *Anthropology of food*, S.13 (en ligne depuis le 02/04/2019 ; consulté le 29/01/2022). URL : <https://journals.openedition.org/aof/9814>
- Dictionnaire du moyen français (DMF), version 2020. ATILF-CNRS & Université de Lorraine ; version 2015 (format PDF), 28 vol. (consultées le 29/01/2022). <http://www.atilf.fr/dmf>

« On ne les enterrera point et ils seront comme du fumier sur la terre » (Jr 8, 2) : la privation de sépulture dans l'ancien Israël au I^{er} millénaire av. J.-C.

Piotr Kuberski

La privation de sépulture au Proche-Orient ancien

Saisir la privation de sépulture dans le Proche-Orient ancien

Dans l'ancien Israël comme dans tout le monde antique, la privation de sépulture fait partie de l'arsenal des peines connues. Infligée pour les crimes jugés comme particulièrement graves, cette peine consistait à priver un individu de funérailles. Dans le cas du monde sémitique, il s'agissait de ne pas octroyer au mort un lieu de dépôt définitif et de ne pas accomplir les cérémonies funéraires et post-funéraires (deuil, culte des ancêtres). Ces mesures pouvaient être suivies par des pratiques de mutilation, perpétuées, dans le cas du Proche-Orient ancien, par les animaux carnassiers. Cela visait à déshonorer le défunt afin de « détruire le sens qu'il était » (Thomas 1980 : 109) et empêcher sa survie *postmortem*.

Le monde sémitique ancien ne conceptualise pas la réalité, mais la peint souvent de manière métaphorique. Il en était de même avec les représentations de la mort et de la survie *post-mortem*. Cette survie dépend de « la possession d'une sépulture puisque pour la Bible hébraïque un lien étroit existe entre la tombe et le Shéol qui, géographiquement parlant, désignent la même réalité » (Kuberski 2012 : 82). Elle dépend aussi de l'intégrité corporelle du cadavre ainsi que de la préservation des ossements qui font partie du fond imaginaire commun à l'ancienne culture sémitique (Kuberski 2012 : 8387 ; Kuberski 2020 : 336). Quant au mort « il faut avant tout qu'il existe physiquement dans ce qu'il a de plus substantiel et durable, c'est-à-dire en tant que squelette » (Cassin 1982 : 360).

Le corpus documentaire

Le corpus documentaire relatif à cette peine est connu grâce à une cinquantaine d'exemples présents dans treize livres vétéroutestamentaires, de nature littéraire différente, aussi bien prophétique, historiographique que poétique (Mansen 2015 : 6, 159). L'exégèse des textes permettra de saisir cette pratique et de comprendre quels étaient ses enjeux, les images employées pour y

faire référence, ses principaux acteurs, ses justifications et ses conséquences.

Cette documentation scripturaire provient du I^{er} millénaire av. J.-C. et se situe pour l'essentiel à l'époque de l'Exil à Babylone (VI^e s. av. J.-C.). Les inscriptions funéraires nord-ouest sémitiques évoquent avec horreur l'idée d'être dépossédé de sa sépulture et menacent ainsi les éventuels pilliers de tombes (Parrot 1939). Les auteurs bibliques puisaient à cet égard dans des représentations communes au monde mésopotamien, syrien ou araméen. Le phénomène qui nous intéresse peut donc être étudié sur une longue période, depuis la plus ancienne documentation iconographique du III^e millénaire av. J.-C. (cf. *infra*), épigraphique du II^e millénaire av. J.-C.¹, jusqu'aux sources néo-assyriennes de la première moitié du I^{er} millénaire av. J.-C., et pour une large aire culturelle.

Les documents qui constituent notre corpus contiennent tout d'abord des formules très stéréotypées (Mansen 2015 : 30 ; Hillers 2015). Hillers énumère ainsi à propos de ces formules trois éléments essentiels : le cadavre n'est pas enterré ; le cadavre est laissé aux animaux carnassiers ; ce cadavre est comparé au fumier et associé aux déchets. La privation de sépulture apparaît alors comme un type de violence *post-mortem* (Mansen 2015 : 34), pis, comme l'une des plus grandes malédictions qui puissent être envisagées dans ce contexte culturel. La « *privation de sépulture mentionnée en dernier lieu apparaît ainsi comme le châtimeut le plus redoutable que l'on puisse exprimer* » (Parrot 1939 : 21). Une menace parmi d'autres figure dans les catalogues des malédictions. Pratiquement tous les passages étudiés se réfèrent au genre littéraire de la malédiction. Dans la littérature ancienne, une malédiction est d'abord un fléau annoncé qui viendra, ou un châtimeut qui touchera celui qui ne respecte pas les engagements se basant sur la fidélité, l'obéissance envers un roi ou une divinité. Avec les bénédictions, les formules de malédiction font partie intégrante des Traités dits de

¹ Le plus ancien témoignage littéraire serait probablement celui du roi Iaḥdun-Lim de Mari, du XIX^e s. av. J.C. : « que Nergal, le maître de l'arme brise son arme et qu'il ne reçoive pas de morts » (col. V, par), Dossin (1955 : 17).

vassalité, connus d'abord dans le monde hittite, puis assyrien et biblique. Dans ces traités, le non-respect d'un engagement (révolte, idolâtrie) est toujours sanctionné. Ainsi, ces malédictions font référence à l'existence d'« un stock littéraire commun » ou de « normes culturelles communes » (Crouch 2014 : 59 ; Mansen 2015 : 34-35).

Les modalités de la privation de sépulture

Être exposé aux oiseaux du ciel et aux bêtes des champs

La terminologie

La référence au monde animal comme agent de châtement représente l'une des expressions le plus souvent employées. Le passage du livre de Deutéronome 28, 26 indique ainsi : « ton cadavre servira de proie à tous les oiseaux du ciel et aux bêtes de ton pays (w^ehay^etah niw^elayt^eka l^em^ekal l^ekol 'ôph haššamyîm oul^ebehemat) ». Depuis longtemps l'exégèse historico-critique a relevé une certaine convergence de styles entre ce livre, ou l'école dite deutéronomiste, et le Livre de Jérémie. En effet, on retrouve dans le discours prophétique les mêmes images : « les cadavres de ce peuple seront la pâture (l^em^eakhal) des oiseaux du ciel et des bêtes de la terre (nib^elat ha'am) ; et il n'y aura personne pour les troubler » (Jérémie 7, 33, voir aussi : Jr 16, 4 ; Ez 29, 5). Cette expression se retrouve également ailleurs. Avant le combat entre David et Goliath, l'auteur du texte place dans la bouche de deux adversaires le même appel : « je donnerai ta chair aux oiseaux du ciel et aux bêtes des champs » (1 Samuel 17, 44) ; « je donnerai les cadavres de l'armée philistine aux oiseaux du ciel et aux animaux » (1 S 17, 46). Le Psalmiste décrit par ailleurs dans des termes similaires l'invasion des Babyloniens dans la ville de Jérusalem, qui « ont livré les cadavres de tes serviteurs en pâture aux oiseaux du ciel, la chair de tes fidèles aux bêtes de la terre » (Ps 79, 2). Le prophète Ezéchiel relate ces mêmes événements dans un style semblable : « tous les oiseaux du ciel se posent sur ses dépouilles, toutes les bêtes sauvages (hayyat haššadeh : litt. « bêtes des champs ») gîtent dans ses branches » (Ez 31, 13). Dans un oracle, Dieu adresse au pharaon la phrase suivante : « je te jeterai à terre, je te lancerai à la surface des champs, je ferai se poser sur toi tous les oiseaux du ciel et les animaux de toute la terre (hayyat kôl ha'ares) se rassasieront de toi » (Ez 32, 4). Existait-il un partage de rôles entre les animaux qui effectuaient le travail de décharnement uniquement dans les campagnes (« oiseaux du ciel » et « bêtes des champs ») et ceux qui le faisaient plutôt dans les villes (les chiens) (Nutkowicz 2006 : 75) ? Une formule semblable apparaît dans un texte qui condamne le roi Jéroboam, responsable du schisme du Royaume du Nord au X^e s. av. J.-C. « Celui de la maison de Jéroboam qui mourra dans la ville sera mangé par les chiens, et celui qui mourra dans les champs sera mangé par les oiseaux du ciel » (1 Rois 14, 11 ; voir aussi 1 R 16, 4).

D'autres traditions ont vu dans le chien un agent de châtement divin. L'animal, mal aimé et impur dans le monde biblique, a été associé à l'immondicité et à la saleté avant de devenir à l'époque grecque symbole de fidélité. Des images plus connues le présentant comme dévoreur des corps ont été associées au destin de la célèbre reine Jézabel, perçue comme idolâtre : « dans la propriété d'Israël les chiens mangeront la chair de Jézabel » (2 R 9, 36).

La référence aux animaux carnassiers est omniprésente et contient très souvent l'expression « bêtes des champs » (*behemat ha'ares*), accompagnée des « oiseaux du ciel » (*'oph haššamayîm*)², utilisées ensemble une quarantaine de fois dans la Bible. D'autres expressions semblables sont également employées : les « êtres vivants de la toute la terre (*hayyat kôl ha'ares*) » (Ez 32, 4), les « êtres vivants des champs (*hayyat haššadeh*) » (Ez 31, 13), les « rapaces » (*'aît*)³ (Jr 12, 9) et rarement les « oiseaux de proie (*e'î šîphôr*) » ou les « bêtes sauvages (*kanaph hayyat*) » (Ez, 39, 4). Parfois le texte précise que ce sont « les chevaux »⁴ qui piétinent (*hasousîm wayyîrmesennah*), le cadavre de Jézabel (2 R 9, 33), les chiens qui dévorent ceux qui se sont rebellés contre l'unité du pays (1 R 14, 11 ; 16, 4), ou bien le corps de Jézabel (*yo'kelou hakelabîm et bešar⁵ yîzabel*) (2 R 9, 36) (Jr 15, 3). Les corbeaux en revanche peuvent crever les yeux et les aigles dévorer celui qui ne respecte pas ses parents (Proverbes 30, 17).

Les images communes au monde proche-oriental

Ces images proviennent-elles du fonds imaginaire commun ou sont-elles empruntées à la Mésopotamie ? Il est difficile de trancher. Signalons tout de même quelques points de ressemblance et de divergence. L'image des oiseaux qui consomment les corps est ancienne : on la voit dans la fameuse scène de la Stèle des Vautours (2450 av. J.-C.) sur laquelle on peut apercevoir les oiseaux s'acharner sur les corps des vaincus, piétinés par l'armée de Lagash, conduite par le roi Eannatum. Dans des documents plus tardifs, les rapaces⁶ font partie des animaux qui exécutent le châtement divin : « puisse Ninurta, le plus grand des dieux, vous frapper avec sa flèche féroce, qu'il remplisse la plaine de ton sang et nourrir avec ta chair l'aigle et le vautour » (Traité de Vassalité d'Assarhaddon 6, §41, 425-427. Parpola,

² « Les oiseaux du ciel » est une expression récurrente dans la Bible hébraïque qui renvoie à tout ce qui vole.

³ Les traducteurs hésitent sur la façon de traduire ce terme hébraïque. Si certains privilégient le mot « rapace », les autres optent pour celui de « vautour ». En effet, la langue ne distingue pas souvent l'aigle du vautour.

⁴ Le texte hébraïque reste ambigu ici puisqu'il utilise le singulier suggérant que c'est Jéhu qui avait commis cet acte. D'autres versions corrigent tout de même ce passage en parlant bel et bien des chevaux.

⁵ Le terme *bešar* « signifie aussi bien la peau, la chair, la viande, qu'un être vivant, un animal, un homme », (Martin-Achard 1988 : 16).

⁶ Comme dans l'hébreu biblique, l'akkadien et le sumérien (*erû, zibu, ÂMUŠEN*) ont plusieurs termes qui peuvent désigner à la fois un vautour ou un aigle.

Watanabe 1988 : 46). « *J'ai laissé les vautours manger les corps non enterrés de leurs guerriers* » (Prisme I, V, 56. Leichty 2011 : 21).

En dehors des oiseaux, si les porcs ne sont pas évoqués dans les récits vétér testamentaires, ils apparaissent en revanche dans les traités de vassalité d'Assarhaddon (680-669 av. J.-C.) : « que les chiens et les porcs mangent votre chair ; que personne ne s'occupe de ton fantôme à travers les libations » (TVA 6, §47 451452. Parpola, Watanabe 1988 : 46-48). « *Que les chiens et les pourceaux les traînent çà et là sur les places d'Aššur ; que la terre ne reçoive vos cadavres [pour l'enterrement] ; que vous soyez de la nourriture dans le ventre d'un chien ou d'un porc* » (TVA 6, §56 483-484. Parpola, Watanabe 1988 : 4647, 49). « *Que les chiens et les porcs traîneront les pénis et les tétines dans les rues, les morts trouvent leur sépulture dans le ventre de ces animaux* » (TVA 6, §41, 481. Parpola, Watanabe 1988 : 46). Le chien et le porc forment souvent un couple inséparable. Considérés tous les deux comme impurs, ils étaient employés ensemble dans les rites de purification et de nettoyage de champs de bataille (Firmage 1992 : 1144).

Se protéger des animaux

Plusieurs sources expriment de manière claire l'angoisse partagée par les hommes du Proche-Orient ancien de voir les restes mortels d'un proche dévorés par les animaux. S'en protéger apparaît dès lors comme une attitude compréhensible comme le fait un personnage biblique dénommé Rizpah, femme de Saül, premier roi. Les restes de ce dernier et ceux de ses fils sont transportés dans un tombeau familial sous la garde de Rizpah. Au préalable, « *de jour, elle empêchait les oiseaux de se poser sur eux, et de nuit, elle éloignait les bêtes sauvages* » (2 S 21, 10-14).

La littérature mythologique de l'antique ville syrienne Ougarit, disparue au XII^e s. av. J.-C. exprime également cette même peur. Ainsi, dans la légende du roi Danel, le héros apprend l'assassinat de son fils Aquat et part à la recherche de ses restes qu'il retrouve finalement dans les entrailles des rapaces. Danel maudit ensuite cet animal : « *Que Ba'al brise [les ailes des rapaces], Que Ba'al [brise ses oiseaux, Qu'ils] tombent sous mes pieds, que je fen[de leur gésier et] que je regarde s'il y un lambeau de chair ou s'il y un os, pour pleurer et l'enterrer, pour le placer dans la terre, le cimetière divin* » (III, 107-113 Caquot et al. 1974 : 449-450).

Exposer les cadavres comme du fumier à la surface du sol

Les images bibliques des animaux dévorant les cadavres des hommes sont par ailleurs souvent associées à du fumier par le biais d'une métaphore utilisée comme la quintessence du châtime divin. Le champ lexical agricole du fumier, à la manière du compost dans les

champs, évoque visuellement parlant une matière qui gît sur le sol et, d'un point de vue olfactif, la puanteur. Ainsi, les morts punis « *deviendront du fumier (l^e domen)⁷ sur le sol* » (Jérémie 25, 33). « *Ils ont été détruits à En Dor, ils sont devenus du fumier (domen) pour la terre* », affirme le psalmiste (Ps 83, 11). L'auteur du 2 Livre des Rois décrit le funeste sort de la dépouille de la reine Jézabel : « *le cadavre de Jézabel sera comme du fumier (k^e domen) sur la face des champs, dans le champ de Jizreel, de sorte qu'on ne pourra dire : C'est Jézabel* » (2 R 9, 37). A travers le fumier, le cadavre est comparé à un déchet. Pour le prophète Sophonie « *le sang [des pécheurs] sera répandu comme de la poussière, et leurs tripes comme des ordures (kag'lalîm)* » (Soph 1, 17). Une autre image vient du livre d'Isaïe dans lequel, à travers l'oracle, l'auteur décrit le sort funeste réservé à ceux qui restent infidèles face à la loi divine. « *Leurs cadavres sont comme des ordures (souḥah)⁸ au milieu des rues* » (Isaïe 5, 25) « *leurs cadavres exhalent la puanteur, et les montagnes se fondent dans leur sang* » (Is 34, 3).

Déposés devant les portes des villes (Jr 14, 16 ; 22, 18-19) ou, encore pire, dans le désert, il n'y aura personne pour les enterrer ni pour les pleurer. Le lieu désertique dans ces régions chaudes était perçu comme le lieu par excellence du danger, de l'angoisse voire de la présence démoniaque. Il ne faut donc pas s'étonner qu'un certain nombre de sources narratives de la Bible y voient le lieu de la mort pendant l'épisode de la sortie d'Égypte (voir le Livre des Nombres, chapitre 14).

Les images terrifiantes indiquent que c'est en Mésopotamie qu'il faut chercher le summum de la barbarie à travers une représentation littéraire et surtout iconique des cadavres humiliés des ennemis vaincus (Richardson 2007), allant jusqu'à l'interdiction de l'inhumation des leurs dépouilles (Crouch 2009 : 139, 148). La « *représentation préférée était celle des corps liés et captifs* » (Richardson 2007 : 196). Cette punition du cadavre était perçue comme le « *prolongement de la punition de l'adversaire vivant* » (Marti 2012 : 68) et servait, en jouant sur la peur, la propagande assyrienne en dissuadant tout ennemi potentiel. L'exhibition des corps écorchés, piétinés, empalés, décapités commence avec la période médio-assyrienne au XIII^e s. av. J.-C. pour voir son apogée sous le règne d'Aššurnasirpal II (883-859 av. J.-C.) dans une « *véritabre accumulation de gore* » selon les mots de l'historien Seth Richardson, et se poursuit dans un élargissement du macabre sous Aššurbanipal. Ainsi, la propagande assyrienne continue à exploiter le thème animalier, évoqué précédemment. Cette fois-ci, les ennemis mal traités sont exécutés

⁷ Le terme hébreu *domen* se réfère aux excréments d'animaux, au fumier utilisé dans les champs. Ce vocable est employé pour désigner les cadavres qui jonchent le sol, Clines 1993-2014. Vol. II : 452. Le même terme est utilisé en Jr 16, 4 ; 25, 33 Certaines traductions proposent ici le mot « engrais ».

⁸ *Souḥah*. Il s'agit d'un terme très rare : « déchets, excréments », Clines 1993-2014. Vol. VI : 129.

« comme des porcs » en introduisant ici l'image de la boucherie, utilisée par plusieurs monarques du VIII^e-VII^e s. av. J.-C. (Richardson 2007 : 197).

Absence des rites de deuil

A côté de l'exposition et la destruction du cadavre, nos sources indiquent que d'autres mesures existaient à travers l'absence de cérémonies funéraires et/ou de rites commémoratifs. Ces situations étaient certainement moins radicales, mais tout autant redoutées puisqu'elles pouvaient avoir des répercussions graves sur le futur sort des défunts. On retrouve ainsi cette idée exprimée dans la description de la ville de Jérusalem en ruines : « le sang de ceux qui te sont fidèles a coulé à flots, sans personne pour les mettre en terre ('eyn qober : lit. « pas de tombe ») » (Psaume 79, 3). Le champ lexical de la privation s'exprime par les différents types de négation : ('eyn qober ou lo' yikaberou en hébr. ou la qeberi en akkadien) et la racine sémitique qbr : « enterrer ». Le prophète Jérémie précise en quoi consiste cette absence de sépulture : « ceux que le Seigneur aura blessés à mort n'auront pas de funérailles (lo' yissap^edou⁹) ; ils ne seront pas ramassés pour être ensevelis » (Jr 25, 33).

Ailleurs, dans un autre passage du même livre, le texte reprend les mêmes verbes (spd « pleurer sur, se lamenter » ; qbr : « enterrer ») : « ils mourront torturés par la faim, ils n'auront ni funérailles ni sépulture (lo' yissap^edou lo' yikkaberou) » (Jr 16, 4). Clairement, l'absence de sépulture est associée à la privation de funérailles, représentées ici par les élégies funèbres. Ces chants pouvaient peut-être ressembler à ce que Jérémie relate à propos de la mort du roi de Juda Yoyaqim : « A Yoyaqim, fils de Josias : on n'entonne pas pour lui l'élégie : « Quel malheur, mon frère ! Quel malheur, ma sœur ! ». On n'entonne pas pour lui l'élégie (lo' yis^epedou) : « Quel malheur, mon maître ! Quel malheur ! » » (Jr 22, 18). De nouveau, c'est le roi Yoyaqim qui est visé par cette prophétie. Cette interjection « hôy » (hélas !, malheur !) est utilisée plusieurs fois dans l'Ancien Testament pour exprimer un désespoir, mais pas uniquement dans un contexte funéraire (Nutkowicz 2006 : 49-51). Les chants mentionnés (hébr. qînah) faisaient partie d'un ensemble de pratiques exprimant le deuil, incluant des lamentations et des prescriptions (obligation de se raser les cheveux, de réaliser de scarifications rituelles, et de porter des vêtements particuliers ; Nutkowicz 2006 : 49-54 ; Johnson 2002 : 50).

Privation de libations

Le Livre de Jérémie apporte quelques détails intéressants à ce propos et relate que « dans ce pays, les grands comme les petits mourront ; ils ne seront pas ensevelis ; pour eux on n'entonnera pas l'élégie, on ne fera ni incisions ni tonsure » (16, 6). Il s'agit des signes visibles du deuil exprimés à travers les marquages corporels et le rasage des cheveux. Le texte sous-entend qu'il existait un repas funéraire, très probablement associé à cet ensemble de rites d'hommages envers les défunts puisqu'« il n'y aura personne pour partager le pain [lahem a'l 'bel lit. « pain de misère »] avec la famille en deuil et la consoler, personne non plus pour offrir la coupe de consolation [kôs tan^ehoumîm] à ceux qui ont perdu un père ou une mère » (v. 7). S'il existe un consensus sur le bien-fondé historique des repas funéraires dans l'ancien Israël¹⁰, un débat persiste parmi les chercheurs pour savoir de quel repas il s'agissait. Autrement dit, était-il destiné aux défunts ou aux familles en deuil (Johnston 2002 : 61-62 ; Olyan 2005 : 608-609) ?

En tout cas, l'existence de ces festins organisés en mémoire des morts est bien attestée par les sources mésopotamiennes. Appelé *kispu*, ce repas familial était composé de mets liquides et solides, dont la consommation revêtait une grande importance. *Kispu* servait à nourrir les *eṭemmu*, c'est-à-dire les esprits des morts ou à conjurer l'esprit malin (Tsukimoto 1980 : 129-138). Comme les autres offrandes funéraires, le *kispu* était organisé régulièrement, généralement une ou deux fois par mois, dans la plupart des cas à la nouvelle lune. Compte tenu de son importance, en tant que source de bienfaits, la suppression de tels rites pouvait donc représenter un malheur pour le défunt. Il pourrait donc s'agir d'une peine dont les différents corpus juridiques ou littéraires nous donnent quelques détails. Ainsi, le code d'Hammurabi (1790-1750 av. J.-C.) mentionne parmi une multitude des malédictions en cas de non-respect des prescriptions la sanction suivante : « en bas, dans la terre, qu'il altère d'eau son *eṭemmu* » (col. 340-341). L'épopée de *Gilgamesh* évoque la figure de l'homme¹¹ mort qui séjourne dans les Enfers avec un verre d'eau pure dans la main (tabl. XII col. 147). Mais il ne faut pas oublier que la survie dans le pays des morts dépend des offrandes ou du service funéraire réalisé par les vivants. Autrement dit, une telle survie dépend de la famille du défunt. C'est pourquoi, celui qui n'a qu'un seul fils se lamente sur son sort et pleure, en revanche celui qui en a trois boit de l'eau (XII, 100-104) (Georg 2003 : 903). Ce service funèbre dépend

⁹ Le texte dit littéralement « on ne pleura pas/se lamentera pas », le verbe *spd* « pleurer sur, se lamenter » est employé dans le contexte de la mort (Nutkowicz 2006 : 49-54 ; Johnston 2002 : 49-50). « La lamentation ou *mispēd*, évoquée par le verbe *sāpad*, met en scène le chagrin lors des funérailles, par une gestuelle, se frapper la poitrine, et une expression orale, pousser des gémissements et pleurer » (Nutkowicz 2006 : 49).

¹⁰ Bloch-Smith fut le découvreur des récipients trouvés dans les tombes et destinés probablement à la nourriture avec parfois la présence des ossements animaux (Bloch-Smith 1992 : 103-108).

¹¹ Les éditeurs discutent sur la signification de ce passage, l'homme probablement malheureux est ainsi récompensé (Bottéro 1992 : 216) ou étant protégé ici-bas, il reste sous la protection des dieux après la mort (Georg 2003 : 904).

bien évidemment aussi du fait d'être enterré dans un lieu adéquat. Dans le cas du contraire, Enkidu annonce à son ami Gilgamesh que « *celui dont on a abandonné le cadavre au désert [...], son fantôme ne connaît pas de repos* » (XII 150, trad. J. Bottéro). Sans descendants pour offrir de la nourriture et de la boisson aux défunts, les morts ne connaissent pas de paix possible dans le monde des Enfers. Enkidu suggère en effet que les personnes non inhumées se retrouvent bel et bien dans l'au-delà, mais qu'elles n'y trouvent pas la paix. On peut parler d'une forme d'interdépendance entre les vivants et les morts à travers les offrandes funéraires.

La privation de libations apparaît donc comme une véritable arme de guerre ou en tout cas de propagande. Une telle « *cessation des offrandes est une peine en elle-même* » (Marti 2012 : 74) à côté d'autres peines. Privé de ces rites, l'ennemi subit une forme de seconde mort. La formule « *que personne ne s'occupe de ton fantôme à travers les libations* » (TVA n° 6 : 451-452 Parpola, Watanabe 1988 : 47-48) complète la malédiction qui voue un adversaire à être dévoré par les bêtes. De la même manière la malédiction suivante « *je les privai d'offrandes funéraires et de libations d'eau* », provenant d'un prisme d'Assurbanipal, conclut un texte sur la destruction des ossements des rois élamites (Marti 2012 : 73 ; Cassin 1982 : 362) et vient signaler l'outrage infligé à la mémoire du vaincu.

Sépulture déshonorante mais sépulture tout de même

La lecture des textes bibliques relatifs à la sépulture nous invite à abandonner une certaine perception binaire qui opposerait la sépulture à l'absence de sépulture. En effet, certains passages suggèrent que les anciens habitants d'Israël n'hésitaient pas à recourir aux formes de funérailles que Saul Olyan désigne de manière oxymorique comme « *déshonorantes* » car éloignées du modèle de la sépulture familiale (Olyan 2005 : 604-606). En parcourant la Bible hébraïque, le lecteur prend connaissance de l'existence de ces sépultures réalisées *a minima* (Crubézy 2019 : 60)¹². Ces sépultures sont destinées aux défunts, ensevelis avec un appareil rituel réduit au minimum, mais ceux-ci ne sont pas privés de sépulture. Intéressons-nous tout d'abord aux funérailles royales, puis à l'inhumation d'exclus ou de condamnés.

Sépulture *a minima* des rois et des reines

La mort de la reine Jézabel offre un passage particulièrement intéressant et obscur à la fois (2 R 9, 33-37). Elle est tuée et défenestrée, sa dépouille est

ensuite piétinée par les chevaux, puis dévorée par des chiens (cf. *supra*), le texte ordonne ensuite de l'ensevelir compte tenu de sa condition royale. Le lecteur apprend par la suite qu'il ne reste de la dépouille que « *le crâne, les pieds et les paumes des mains* ». L'épisode relatant l'histoire de la mort du roi Saül et de ses fils est tout aussi singulier puisqu'il s'agit du seul cas de crémation rapporté dans la Bible (1 Livre de Samuel 31) (Kuberski 2009). Après que le roi et ses fils ont été humiliés et tués par les Philistins, les dépouilles de la famille royale sont récupérées par les fidèles du roi pour être brûlées et leurs cendres finalement transférées afin de reposer dans une tombe familiale. Précisons que le déplacement des ossements depuis leur dépôt initial vers un autre tombeau était autorisé et largement pratiqué (Kuberski 2019 ; Olyan 2005 : 611 ; Stavrakopoulou 2010 : 72). La signification de cette pratique de crémation est pourtant inhabituelle dans ce contexte hébraïque, et elle a soulevé beaucoup de questions d'interprétation. Fallait-il voir dans cette pratique une punition vis-à-vis de celui qui a montré son infidélité face à Yahvé ou au contraire un geste d'hommages visant à redonner la dignité à une dépouille après qu'elle a subi des outrages ?

La « *sépulture de l'âne* »

L'histoire de roi Yoyakim est, elle aussi, assez significative puisque le passage du livre de Jérémie mentionne pour la seule et unique fois la dénomination de « *sépulture d'âne* » (*qebourat ḥamor*) qui deviendra célèbre au Moyen Âge en tant que *sepultura asini* (Vivas 2012 : 212-213 ; 312-314). Le texte dont la lecture reste difficile¹³ se réfère à une punition et se résume en deux verbes : *shb* « traîner » et *šlk* « jeter », évoquant ainsi les gestes peu respectueux vis-à-vis du défunt. De plus, la formule finale « *loin des portes de Jérusalem* » signifie qu'il s'agirait ici d'un geste difficilement compatible avec les pratiques en vigueur, d'autant plus qu'on parle du roi. Comment expliquer cette étrange désignation « *sépulture d'âne* » ? Peut-être en cette période de troubles politiques (qui correspond aux invasions babyloniennes), les Judéens abandonnaient-ils les animaux en dehors de la ville (Way 2011 : 195) ? Le roi aurait-il alors été traité de la sorte ? L'historiographie biblique paraît contradictoire sur ce point, car le texte 2 Rois 24, 6 utilise pour évoquer les funérailles Yoyakim une expression convenue « *il s'est couché avec ses pères* » suggérant dès lors que, comme les autres rois de Juda, Yoyakim a été enterré dans les tombeaux royaux à Jérusalem. Les commentateurs émettent toutefois plusieurs hypothèses, en n'écartant pas un traitement indigne, et évoquent tantôt l'assassinat,

¹² L'auteur fait une distinction entre ceux exclus de tout processus funéraire (rites, sépulture, hommages) et ceux ensevelis et traités *a minima*.

¹³ Étrangement, il n'y a pas de proposition dans cette phrase, c'est pourquoi certains proposent d'y rajouter soit « *comme* » ou « *à la manière de* » soit « *avec* » suivie du nom de l'animal que l'on peut traduire « *avec un âne* » ou « *à la manière de l'âne* » (Way 2011 : 194). Par ailleurs, les sépultures d'équidés sont attestées dans cette région.

tantôt l'exhumation tardive et la profanation du corps, ou encore une interdiction d'enterrement dans la capitale où se trouvaient à l'époque les Babyloniens (Lundbom 2004 : 144-146). En tout cas, compte tenu de l'image négative de son règne (2 Chroniques 36, 6) et d'un autre passage de Jérémie suggérant l'absence d'ensevelissement, « *son cadavre sera exposé à la chaleur pendant le jour et au froid pendant la nuit* » (Jr 36, 30), cette « *sépulture d'âne* » doit vraisemblablement être comprise comme une forme d'abandon de la dépouille dont les aspects précis nous échappent.

La sépulture des malfaiteurs

Quelques indications scripturaires nous incitent par ailleurs à penser que dans de nombreux cas, même pour les crimes jugés comme graves, une sépulture rudimentaire prévalait sur son absence. L'énigmatique passage, relatif selon certains à une crucifixion, stipule que « *si un homme, pour son péché, a encouru la peine de mort et que tu l'aies mis à mort et pendu à un arbre, son cadavre ne passera pas la nuit sur l'arbre* » (Dt 21, 22-23). On peut donc conclure que même la dépouille d'un malfaiteur¹⁴ devait être enterrée, compte tenu de la souillure provoquée par le cadavre non enseveli. La suite de ce texte est, en tout cas, interprétée ainsi : « *tu dois l'enterrer le jour même, car le pendu est une malédiction de Dieu* »¹⁵. Cette idée est reprise dans l'histoire de la conquête de Canaan sous la conduite de Josué qui, après avoir pendu le roi de la ville d'Aï, l'enleva de l'arbre et « *le jeta à l'entrée de la porte de la ville et [...] éleva au-dessus de lui un grand monceau de pierres* » (Jos 8, 29).

Les raisons et les conséquences de la privation de sépulture

Qui était privé de sépulture ?

Parmi ceux qui infligent des pratiques punitives et la privation de sépulture, on retrouve habituellement les détenteurs du pouvoir, que ce soit le pouvoir politique ou divin. Yahvé, le dieu d'Israël apparaît ainsi souvent dans les formules de malédiction. De la même façon, les textes proche-orientaux confiaient ce rôle punitif à différentes divinités. Ces punitions visent différents types de collectivités comme les habitants de Juda, ou les habitants de la ville de Jérusalem en particulier. D'autres peuples sont aussi concernés par le châtement de l'absence de sépulture : les Babyloniens, les Égyptiens, les Philistins ou encore des Phéniciens avec la figure de Jézabel. Considérés comme ennemis

par excellence des Judéens, ces derniers sont, en effet, fustigés et critiqués pour leur idolâtrie, mais aussi pour leur expansionnisme et les crimes commis. Dans tous les cas, dans l'ensemble de notre corpus, ceux qui sont punis ne respectent pas les engagements pris.

Les multiples conséquences de la privation

Les conséquences d'une privation de sépulture pouvaient être d'ordre social, politique, religieux et enfin eschatologique.

Dans le domaine social, cette peine contribuait à effacer la mémoire du défunt et lui interdisait de devenir un ancêtre. L'absence de lieu de dépôt de restes, l'absence de funérailles constituées de lamentations, comme l'absence de tout culte funéraire commémoratif (libations, repas, évocation du nom) formait un trio qui privait totalement le mort de la place que la société lui aurait réservé en temps normal. Pour reprendre les catégories sociologiques de Van Gennep, l'absence de sépulture empêche le défunt de quitter son état liminal de membre vivant du groupe social, et de réintégrer la communauté des défunts (Stavrakopoulou 2010 : 68). Ainsi, le cadavre « *n'est ni rituellement ni socialement transformé* », dans un acte qui œuvre en outre à la désintégration de la communauté des vivants (Stavrakopoulou 2010 : 71-73). Il est vrai que le principe de privation de sépulture concerne « *moins la mutilation du cadavre que le déshonneur public et l'absence de rites funéraires* » (Stavrakopoulou 2010 : 73). De plus, « *contrairement aux rites funéraires socialement structurés auxquels participe la communauté, la consommation de cadavres par les oiseaux prédateurs est une image de l'élimination non structurée des morts* » (Mansen 2015 : 161). La privation de sépulture équivaut à une déshumanisation, car on cherche à détruire l'identité sociale de la victime, en la traitant comme une bête. On peut la qualifier d'une confusion d'ordre social qui mélange les places destinées aux morts et celles des vivants.

Dans le domaine politique, la privation de sépulture représente une forme de démonstration de force, un moyen de propagande de l'efficacité du nouveau pouvoir à travers une humiliation des vaincus. « *La violence ritualisée cherche à détruire l'identité de la victime tout en renforçant l'identité de l'auteur* », essentiellement en temps de guerre, constate avec pertinence Mansen (2015 : 40), elle permet de « *se servir de ce corps comme d'un substitut du vivant et, d'autre part, punir l'adversaire par-delà la mort* » (Marti 2012 : 68).

La privation de sépulture a également une conséquence négative sur le domaine religieux, bien qu'elle soit certainement une raison difficile à appréhender par un lecteur moderne. En se calquant sur les modèles mésopotamiens de malédiction, l'auteur biblique

¹⁴ Les restes des ossements d'un crucifié retrouvés dans un ossuaire à Jérusalem en constituent une preuve tangible (Zias et Sekeles 1985).

¹⁵ Les règles concernant l'impureté du cadavre sont précisées dans un autre texte biblique. « *Celui qui touche un mort - n'importe quelle dépouille mortelle - est impur pour sept jours. Quiconque toucherait un mort - la dépouille d'un être humain qui vient de mourir - et ne ferait pas sa purification [...] sera retranchée d'Israël* » (Nb 19, 11.13).

participe à renforcer l'image de Yahvé comme un dieu vainqueur. La force de ce dieu réside en effet dans sa capacité à agir et à punir par la privation de sépulture toute forme d'infidélité (Judéens), de révolte (Hébreux à la sortie d'Égypte), d'idolâtrie (Jézabel), ou d'expansionnisme militaire (Babyloniens, Égyptiens).

Eschatologiquement enfin, la privation de sépulture empêchait la subsistance dans l'au-delà du Shéol. Les défunts dont les corps sont non enterrés, sont réputés parvenir dans l'au-delà mais sans connaître la paix selon les propos d'Enkidu. Le champ métaphorique du séjour des défunts (hébr. *Shéol*) dans l'au-delà se confond dans le monde sémitique avec celui de la tombe (Husser 1999 : 428-430), d'où l'importance que revêt la sépulture pour rejoindre le monde des morts. Toutefois, contrairement aux documents mésopotamiens, les sources bibliques ne confirment pas de manière explicite la nécessité d'un tel lien (Olyan 2005 : 611-612).

En guise de conclusion. L'absence de sépulture : une arme de dissuasion efficace ou un châtement terrifiant ?

Il est incontestable que la documentation littéraire mais aussi iconographique témoigne de l'ancrage de l'idée de privation de sépulture dans le monde biblique et proche-oriental. Les images véhiculées servaient à effrayer les contemporains. En utilisant l'image du cadavre, dont la culture judéenne manifestait une répugnance profonde, les auteurs bibliques dessinent la possibilité d'une peine extrême par sa force de destruction sociale, dont l'effet délétère est inimaginable par son poids anthropologique, voire impensable par l'anti-modèle eschatologique qu'il suppose. Il est toutefois difficile de dire avec certitude qu'elle était la réalité historique de la privation de sépulture. Les historiens demeurent, en effet, hésitants à ce sujet. Mais entre une simple arme de dissuasion relevant de l'imaginaire et un châtement terrifiant véritablement en usage, faut-il vraiment trancher ? La force des représentations, des textes et des inscriptions nous fait croire aux deux utilisations de l'absence de sépulture en Israël, qui correspond à la fois à une peine, imaginée et redoutée, mais aussi à un châtement connu et vraisemblablement exécuté en des temps de troubles politiques et sociaux.

Bibliographie

- Bloch-Smith, E. 1992. *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead*. Sheffield : Academic Press.
- Bottéro, J. 1992. *L'Épopée de Gilgameš. Le grand homme qui ne voulait pas mourir*. Traduction et présentation. Paris : Gallimard.
- Caquot, A. Sznycer, M. et A. Herdner 1974. *Textes ougaritiques*. Tome I. *Mythes et Légendes*. Paris : Cerf.
- Cassin, E. 1982. Le mort : valeur et représentation en Mésopotamie ancienne, in G. Gnoli et J.-P. Vernant (eds) *La Mort, les morts dans les sociétés anciennes* : 355-372. Londres, Paris : Cambridge University Press, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Clines, D. J. A. (ed.) 1993-2014. *The Dictionary of Classical Hebrew*. 9 vols. Sheffield : Sheffield Phoenix.
- Crouch, C. L. 2009. *War and Ethics in the Ancient Near East. Military Violence in Light of Cosmology and History*. Berlin New York : Walter de Gruyter.
- Crouch, C. L. 2014. *Israel and the Assyrians, Deuteronomy, the Succession Treaty of Esarhaddon, and the Nature of Subversion* (Ancient Near East Monographs 8). Atlanta : Atlanta CBL Press.
- Crubézy, E. 2019. *Aux origines des rites funéraires. Voir, cacher, sacrifier*. Paris : Odile Jacob.
- Dossin, G. 1955. L'inscription de Fondation de Iaḥdun-Lim Roi de Mari. *Syria* 32 : 1-28.
- Firmage, E. 1992. Zoology, in D. Freedman (ed.). *The Anchor Bible Dictionary* : 1109-1167. New York : Doubleday.
- Georg, A. R. 2003. *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, critical edition and cuneiform texts*. Oxford : Oxford University Press.
- Hays, C. B. 2011. *Death in the Iron Age II and in First Isaiah*. FAT 79. Tübingen : Mohr Siebeck.
- Hillers, D. R. 2015. (1962 1^{ère}). Treaty-Curses and the Old Testament Prophets in D. R. Hillers *Poets Before Homer. Collected Essays on Ancient Literature* : 97-189. Winona Lake, Indiana : Eisenbrauns.
- Husser, J.-M. 1999. Vie et non-vie dans l'Ancien Testament. *Revue des sciences religieuses* 4 : 425-444.
- Johnston, Ph. 2002. *Shades of Sheol. Dead and Afterlife in the Old Testament*. Downers Grove (Illinois) : Apollos - InterVarsity Press.
- Kuberski, P. 2009. La crémation dans la Bible ? La mort de Saül et de ses fils (1 S 31 ; 1 Ch 10). *Revue des sciences religieuses* 83 (2) : 185-200.
- Kuberski, P. 2012. *Le christianisme et la crémation*. Paris : Cerf.
- Kuberski, P. 2020. Les fragments d'éternité. La manipulation d'ossements dans le judaïsme et le christianisme, entre le pragmatisme, la sacralité et le châtement, in A. Noterman et M. Cervel (eds) *Ritualiser, gérer, piller. Rencontre autour des réouvertures de tombes et de la manipulation des ossements* : 335-346. Actes de la 9^e Rencontre du Gaaf. Poitiers, UFR SHA/CESCM 10-12 mai 2017.
- Leichty, E. 2011 *The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria (680-669 BC)*. Winona Lake, in Eisenbrauns.
- Lundbom, J. R. 2004. *The Anchor Bible. Jeremiah 21-36. A New Translation with Introduction and Commentary*. New York : Doubleday.
- Mansen, F. D. 2015. *Desecrated covenant, deprived burial : threats of non-burial in the Hebrew Bible*. Unpublished PhD dissertation, Boston College.
- Marti, L. 2012. La punition par-delà la mort : l'exemple assyrien, in J.-M. Durand, T. Römer, et J. Hutzli (eds), *Les vivants et leurs morts* : 67-78. Fribourg : Academic Press.

- Martin-Achard, R. 1988. *La mort en face selon la Bible hébraïque*. Genève : Labor et Fides.
- Nutkowicz, H. 2006. *L'Homme face à la mort au royaume de Juda. Rites, pratiques et représentations*. Paris : Cerf.
- Olyan, S. M. 2005. Some Neglected Aspects of Israelite Interment Ideology. *Journal of Biblical Literature* 124 (4) : 601–616.
- Parpola, S. et K. Watanabe (eds) 1988. *State Archives of Assyria*, vol. II *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths*. Helsinki : Helsinki University Press.
- Parrot, A. 1939. *Maledictions et Violations de Tombes*. Paris : Paul Geuthner.
- Richardson, S. 2007. Death and Dismemberment in Mesopotamia : Disincorporation between the Body and Body Politic, in N. Laneri (ed.) *Performing Death : Social Analyses of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean* : 189–208. Chicago : The Oriental Institute :
- Stavrakopoulou, F. 2010. Gog's Grave and the Use and Abuse of Corpses in Ezekiel 39 : 11–20. *Journal of Biblical Literature* 129 (1) : 67–84.
- Thomas, L.-V. 1980. *Le cadavre*. Bruxelles : Complexe.
- Tsukimoto, A. 1980 Aspekte von Kispu(m) Also Totenbeigabe, in A. Bendt (ed.) *Death in Mesopotamia : Papers Read at the XXVIe Rencontre Assyriologique Internationale* : 129–38. Copenhagen : Akademisk Forlag.
- Vivas, M. 2012. *La privation de sépulture au Moyen Âge : l'exemple de la Province ecclésiastique de Bordeaux (Xe-début du XIVe siècles)*. Thèse de doctorat. Université de Poitiers. Inédit.
- Way, K. C. 2011 *Donkeys in the Biblical world : ceremony and symbol*. Indiana : Eisenbrauns.
- Zias, J. et E. Sekeles 1985. The Crucified Man from Giv'at ha-Mivtar: A Reappraisal. *Israel Exploration Journal* 35 (1) : 22–27.

Mourir en bord de mer : naufrages et inhumations des « corps noyez » sur les côtes du golfe du Lion au XVIII^e siècle

Léa Tavenne et Sébastien Berthaut-Clarac

« Aucune utilité ne peut légitimer le risque immense de partir sur les flots. Pour affronter la navigation, il faut des intérêts puissants. Or les véritables intérêts puissants sont les intérêts chimériques. Ce sont les intérêts qu'on rêve, ce ne sont pas ceux qu'on calcule. Ce sont les intérêts fabuleux. Le héros de la mer est un héros de la mort. Le premier matelot est le premier homme vivant qui fut aussi courageux qu'un mort. » (Bachelard 1942 : 101)

Mystérieuse, mobilisant l'imaginaire collectif, la mort en mer représente sans aucun doute la plus grande peur des navigants. Cette peur se propage. Elle ne touche pas que les hommes de mer. L'idée de perdre la vie au milieu des eaux, dans les abysses, terrifie. Elle inspire également. Théodore Géricault et son célèbre *Radeau de la Méduse*, Louis Garneray avec son huile sur toile *Le Naufragé*, ou bien Shakespeare avec sa pièce *The Tempest*, sont des artistes, parmi tant d'autres, inspirés par la vulnérabilité de chacun face à l'immensité et la violence de la mer.

Cependant, et bien que les hommes et les femmes perdant la vie dans ces conditions n'aient pas systématiquement bénéficié de funérailles, la mort en mer ne fera pas l'objet de cette contribution. D'abord parce que la mort en mer a fait l'objet de nombreuses études (Cabantous 1990a ; Cabantous et Hildesheimer 1989 ; Masson 1995). En outre, parce que le premier danger en navigation est l'approche de la terre. Les morts durant les traversées sont principalement dues aux maladies, à la déshydratation et à la malnutrition (Buti et Cabantous 2016 : 55 et 150 ; Masson 1995 : 238). Les décès provoqués par des accidents de mer se produisent généralement à l'approche de la terre.

Moins spectaculaire ? Certes. Moins propice à l'imagination ? Tout à fait. Pourtant, la mort en bord de mer affecte tout autant, si ce n'est plus, les populations navigantes et littorales. Les cadavres sur les plages forcent la rencontre entre gens de mer et gens de terre. Contrairement aux naufrages en mer « perdus corps et biens », les naufrages au bord des côtes laissent, généralement, des survivants ou des témoins à terre, des traces matérielles (débris, corps, cargaisons, etc.) et des traces écrites (rapports d'accidents, déclarations, procès-verbaux des

sauvetages, comptes rendus de ventes aux enchères, etc.).

Ce chapitre propose donc de se pencher sur les pratiques funéraires appliquées, ou non, à la suite des naufrages. Il y sera question des normes réglementaires imposées au XVIII^e siècle ainsi que de leur application, plus ou moins régulière, par les autorités locales. Le cadre de cette contribution, bien que la réglementation discutée soit celle du Royaume de France, est circonscrit à l'ouest du golfe du Lion, actuelle région Occitanie. Zone mentionnée à plusieurs reprises comme très dangereuse pour la navigation¹, elle constitue le théâtre de près de 1 000 naufrages durant le XVIII^e et le XIX^e siècle². En 1846, Monsieur Lessiou, ingénieur hydrographe, écrit « Depuis l'embouchure du Rhône et jusqu'à Port-Vendres, la plage est en quelque sorte balisée par les débris des bâtiments naufragés »³. Ces côtes sont complexes pour la navigation. Ces vastes côtes basses et peu signalées par des feux, du Languedoc et d'une partie du Roussillon mettent en difficulté les navigants quand ils tentent de se repérer. De plus, elles sont entrecoupées de nombreux graus et

¹ Pour exemple : « De toute les Mers connues & fréquentées, il n'en est guère en Europe de plus redoutable & de plus funeste à la navigation, que celle qui baigne les Côtes du Languedoc, toutes enclavées dans le dangereux Golfe du Lion. Les risques qu'y courent les navigateurs sont si grands » dans Mémoire de Louis Antoine Le Pelletier des Ravinières accompagnant un plan des côtes aux alentours d'Agde, 1778. Archives départementales de l'Hérault (AD34), cote C4748.

² Tavenne, L. 2019-... « Perdue dans la tempête. Les naufrages dans le golfe du Lion comme marqueurs des relations entre l'homme et le milieu à travers les siècles » [titre provisoire], thèse de doctorat sous la direction de Devillers, Benoît, Université Paul Valéry Montpellier 3 [en cours].

³ « Mémoire sur un projet de port de refuge sur la rade de Brescou. Présenté le 10 Aout 1846 à M. le Vice-amiral Halgan, lieutenant général du dépôt de la marine, par M. Lessiou, ingénieur hydrographe ». Centre d'Accueil et de Recherche des Archives Nationales (CARAN), cote MAR 3JJ 208.

embouchures déplaçant les sédiments, formant ainsi des bancs de sable non cartographiés et modifiant les courants. Peu de ports sont en mesure d'accueillir les bâtiments en difficultés dans cette zone, ce qui ajoute très largement au danger. Ce golfe se ferme par la côte rocheuse roussillonnaise, les Albères prolongement des Pyrénées, et ses nombreux écueils. L'ouest du golfe du Lion représente donc un terrain idéal pour se pencher sur les pratiques funéraires appliquées aux cadavres laissés par les naufrages.

Réglementation et pratique

L'Ordonnance de la Marine du mois d'Août 1681

Contrairement aux naufrages en pleine mer, il y a une possibilité de retrouver les cadavres des noyés lors des naufrages côtiers. Les souffrances et les dégâts corporels infligés par les ressacs de la mer contre le sable, les rochers ou les débris des navires peuvent donner lieu à une douloureuse agonie. L'environnement peut se montrer sans pitié. Face à cela, les procédures mises en place, lorsque l'amirauté est avertie de la présence d'un cadavre sur la plage, se veulent rigoureuses. *L'Ordonnance de la Marine du mois d'Août 1681 relative à la police des ports, côtes et rivages de la mer* consacre cinq articles à la gestion des corps des noyés au cours des naufrages (Tableau 1).

La mort par noyade fait donc l'objet de procédures spécifiques. Outre la peur spirituelle (Cabantous 1990b), elle pose des problèmes d'ordre sanitaire, pour les communautés qui découvrent des noyés sur leurs rivages. Les corps en décomposition ne peuvent rester

exposés au soleil et aux intempéries sur les plages. Leur prise en charge doit être rapide. Si les curés, les officiers des amirautés et les personnes signalant les corps apparaissent dans les articles de l'Ordonnance, la mise en pratique de cette réglementation fait, en réalité, intervenir de nombreux autres acteurs. L'expertise prouvant que la cause de la mort est bien la noyade est parfois faite par un chirurgien. Trois ou quatre membres de l'équipage doivent par ailleurs identifier le corps et être formels sur la religion du défunt. Le greffier de l'amirauté doit rendre compte de ces éléments dans un procès-verbal. À ces personnes, il faut ajouter les habitants des villages à proximité, curieux de l'événement que pouvait être un naufrage, et témoins de la scène, mais également réquisitionnés par l'amirauté afin de transporter les corps. Leur prise en charge, telle que la recommande *L'Ordonnance de la Marine du mois d'Août 1681*, mobilise et nécessite de la logistique.

Mais, comme le montrent de nombreux articles de *L'Ordonnance de la Marine*, on peut voir également, dans la prise en charge de ces corps, la tentative d'un État, à travers l'œuvre normative de Colbert, de prendre le contrôle de ses marges, et notamment les littoraux (Tavenne 2020 ; Vandroy 1998). Qu'il s'agisse de remettre à leur place des seigneurs locaux outrepassant leurs rôles, ou bien les habitants des communautés littorales s'appropriant trop aisément les débris laissés par la mer, le pouvoir central souhaite prendre la main sur ces territoires (Bitterling 2009). Cependant, ces tentatives de normalisation à travers la législation ne semblent pas s'appliquer complètement quand on s'éloigne de la capitale pour se pencher sur les pratiques littorales.

Tableau 1 : Extrait de *L'Ordonnance de la Marine du mois d'Août 1681*, livre 4 De la Police des Ports, Costes, Rades & Rivages de la Mer, titre 9 Des Naufrages, bris & Echouemens, articles 32 à 36.

Article XXXII	Enjoignons à ceux qui trouveront sur les Grèves des corps noyez, de les mettre en lieu d'où le flot ne les puisse emporter, & d'en donner incontinent avis aux Officiers de l'Amirauté, auxquels ils feront rapport des choses trouvées sur les Cadavres ; leurs défendons de les dépouiller ou enfoûir dans les sables, à peine de punition corporelle.
Article XXXIII	Aussitôt après l'avis reçu, les Officiers se transporteront sur les lieux pour dresser Procès verbal de l'état du Cadavre, & des choses trouvées avec le corps.
Article XXXIV	Les curés seront tenus d'inhumer les Cadavres dans le cimetiere de leur Paroisse, s'il est reconnu que les personnes fussent de la Religion Catholique, Apostolique & Romaine ; à quoy faire ils seront contraints par saisie de leur temporel.
Article XXXV	Les vêtements trouvez sur le Cadavre, seront délivrez à ceux qui l'auront tiré sur les Grèves, & transporté au Cimetiere.
Article XXXVI	S'il se trouve sur le Cadavre argent monnoyé, bagues, ou autre chose de prix, le tout sera déposé au Greffe de l'Amirauté, pour estre rendu à ceux à qui il appartiendra, s'il est réclamé dans l'an & jour ; sinon il sera partagé également entre Nous, l'Amiral, & celui qui l'aura trouvé, les frais de justice & de l'inhumation préalablement pris.

Règles et pratiques de l'inhumation des naufragés

Sur les 221 naufrages ayant eu lieu entre 1700 et 1799 sur les côtes du Languedoc et du Roussillon, recensés dans les archives, 35 bâtiments ont déclaré des pertes humaines lors de l'accident. Allant de la perte d'une personne à celle de l'équipage tout entier composé de vingt personnes, la moyenne des pertes s'élève à 5,5 par accident. Au total, 191 personnes ont perdu la vie lors de ces naufrages⁴. Ce chiffre correspond à un minima. En effet, tous les naufrages ne font pas l'objet d'une déclaration, et toutes les déclarations n'ont pas traversé les siècles. Certains naufrages ne laissent pas de traces, il en va de même pour les morts qu'ils provoquent.

Les noms et les professions ou les âges des victimes sont généralement mentionnés, mais la réalité du traitement de leur corps n'est pas toujours signalée. Si les quelques exemples documentés par les archives ne peuvent être érigés en généralité, il est cependant possible de dégager trois scénarios qui semblent se répéter.

Le premier est celui du « corps introuvable » (Cabantous 1990b). En effet, un certain nombre des victimes occasionnées par les naufrages le long des côtes languedociennes et roussillonnaises au XVIII^e siècle n'a pas été retrouvé. Bien que les accidents se produisent sur la côte ou à proximité de celle-ci, certains corps ne réapparaissent pas. Le 10 novembre 1788 le brigantin la *Sainte-Barbe* fait naufrage sur la plage de Saint-Cyprien⁵. Cinq personnes perdent la vie lors de cet accident. Trois corps ne réapparaîtront pas. Jean Douaret, 45 ans, capitaine en second ainsi que deux enfants, de 8 et 10 ans, qui accompagnaient leur mère, Rose Iglesias Damarre, de retour d'une visite à leur grand-mère à Port-Vendres. Le cadavre de Joseph Parnelle, maître d'équipage du Navire le *Saint-Michel*, naufragé sur la plage de Canet-en-Roussillon la nuit du 15 janvier 1787, lui non plus ne referra pas surface.

Cet engloutissement des corps met en évidence une problématique intrinsèquement liée aux populations navigantes et à leur rapport à la mort. Dans un de ses articles, Alain Cabantous (1990b) aborde cette « originalité mortuaire ». Il s'agit en effet pour ces hommes et ces femmes d'« une privation radicale des sacrements qui peut être ressentie comme un manque décisif puisque les gens de mer décèdent alors sans confession, sans extrême-onction, sans communion, enfin sans funérailles religieuses » (Cabantous 1990b : 326). Mourir loin de sa famille, sans le soutien spirituel d'un prêtre, et sans inhumation, peut être considéré comme l'une des plus grandes malédictions des hommes sous l'Ancien Régime. Pour les gens de mer, cette peur est

présente au quotidien. Les dangers de la mer ne sont jamais bien loin. De plus, la privation de funérailles et la disparition des corps constituent deux éléments rendant le deuil des familles particulièrement difficile. Les ex-voto marins⁶ et les cénotaphes qui portent les noms des naufragés représentent alors un moyen de fixer un lieu de recueillement. Offerts par les familles, ou les rescapés, ils matérialisent aussi la mémoire des disparus. De plus, comme le met en lumière le travail en cours d'Ysabel-Marion Delbos, certaines communautés développent des pratiques de culte des disparus en mer⁷.

Le deuxième scénario correspond à la mise en œuvre des préconisations faites par l'*Ordonnance de la Marine du mois d'Août 1681*. Il s'agit de cadavres qui sont identifiés comme ceux de catholiques, et enterrés en terre consacrée dans le cimetière le plus proche du lieu du naufrage. Ce scénario fait cependant appel à différents acteurs dont certains doivent être indemnisés ou rémunérés, comme le chirurgien identifiant la cause de la mort, et requiert des moyens logistiques (transports du cadavre, déplacement des intéressés, etc.). Lors du naufrage du navire le *Saint-Michel* le 15 janvier 1787 sur la plage de Saint-Cyprien⁸, un corps est retrouvé. C'est celui du breton Charles Gentil. Jean François Estienne Cailhé, conseiller du roi et lieutenant général au siège de l'amirauté de Collioure, Joseph Calmetes, procureur du roi au même siège, et le greffier ordinaire Antoine Jacques Grosset se déplacent alors sur le lieu de la découverte. Ils ont été avertis « qu'un cadavre avait été jetté par les flots de la mer sur le Rivage ». C'est ce cadavre qu'ils vont aller voir avant même de se rendre sur le lieu du naufrage. Ils écrivent « nous avons fait la rencontre d'un cadavre allongé par terre le visage tourné vers le ciel teste nue des bras en croix visage rond et fort défiguré », s'ensuit la description de ses vêtements. Le capitaine du bâtiment naufragé est appelé pour identifier le corps. Il explique que « dans le fort de la tempeste six de ses matelots contre sa volonté s'estoient jettés dans la mer à corps perdu pour sauver leur vie à la nage ». À son arrivée en chaloupe avec le reste de l'équipage sur le sable, deux de ses matelots étaient morts noyés. L'un des corps est perdu, l'autre arrive sur le rivage. Cependant le capitaine peine à reconnaître le cadavre, car « il étoit défiguré au point qu'il étoit méconnaissable mais qu'à raison de sa taille il présumoit que ce ne pouvait être que le nommé gentil ». Trois autres

⁴ Si on y ajoute le XIX^e siècle, ce chiffre s'élève à 596 victimes.

⁵ Archives départementales des Pyrénées Orientales (AD66), cotes 3B18/9 et 3B16/154.

⁶ Si l'ex-voto marin peut-être une offrande faite avant le départ pour se placer sous la protection divine, ou encore en remerciement pour avoir survécu après avoir traversé des difficultés en mer, il peut également avoir une fonction funéraire. Il est une offrande en l'honneur des morts en mer, pour le salut de leurs âmes, faite par les proches ou les rescapés du naufrage (Cabantous 1990b : 326).

⁷ Delbos Ysabel-Marion, « Les inhumations côtières hors cimetière en Pays de la Loire et Bretagne (Moyen Âge - époque contemporaine) » [titre provisoire], mémoire de master 1 « Archéologie, sciences pour l'archéologie », sous la direction de Dieulefet Gaëlle et Mayer Aurélie, Nantes : Nantes Université, 2021-2022.

⁸ AD66, cote 3B16/145.

matelots, appelés pour l'identification, font le même constat. Joseph Cassanyes, chirurgien de Canet, est alors convoqué pour « faire la visite du dit cadavre ». La vérification de ce cadavre est sans appel « Charles Gentil est mort noyé submergé dans la mer ». Cette dernière n'a pas été tendre avec lui, « les écorchures et l'échimose [sur son visage] proviennent des coups que le dit gentil regretté par les lames de la mer a donné contre le sable ». Cet homme a été poussé et repoussé par la mer contre le rivage. L'environnement l'a défiguré au point que ses compagnons peinent à le reconnaître. Les membres de son équipage ayant certifié que Charles Gentil était un bon catholique, son inhumation est ordonnée. Ce matelot sera enterré en terre consacrée, dans le cimetière de Canet-en-Roussillon.

Quelques mois plus tard le 10 novembre 1788, et à quelques kilomètres de là, le naufrage du brigantin la *Sainte-Barbe*, qui cause finalement cinq morts dont trois disparus, laisse deux cadavres sur la plage. Le premier est celui du mousse, Jean-Marie Forestier, petit frère du capitaine, à peine âgé de 11 ans. Après avoir été identifié par quatre membres de l'équipage et autopsié par le chirurgien Joseph Cassanyes qui constate une mort par noyade, le corps est inhumé par le curé de la paroisse de Canet-en-Roussillon. Le deuxième cadavre est celui de Rose Iglesias Damarre. Passagère à bord du navire, elle rentrait chez elle à Sète après avoir rendu visite à sa mère à Port-Vendres avec ses deux enfants dont les corps disparaissent dans le naufrage. Rose est également enterrée dans le cimetière de Canet. Son mari, l'attendant à Sète, aura perdu en une seule nuit deux de ses enfants qui resteront sans sépulture, ainsi que sa femme, qui sera enterrée à plus d'une centaine de kilomètres de son domicile. Une seule tempête aura décimé cette famille. Par ailleurs, les habitants des communautés littorales ont dans leurs cimetières les tombes d'inconnus morts submergés par les flots, qui leur rappellent la puissance de la mer qui peut se révéler mortelle.

Bien que le deuxième scénario corresponde à la mise en œuvre des instructions données par les pouvoirs étatiques, il semblerait que, sur le terrain, ces dernières ne soient pas toujours appliquées. Le troisième scénario correspond en effet à celui du cadavre enterré à même le sable de la plage. Le 12 janvier 1758, Jacques Dalhstron, Suédois, capitaine du bâtiment les *Saints-Innocents* perd un de ses matelots lors de son naufrage aux abords de Banyuls-sur-Mer⁹. Il déclare devant les officiers de l'amirauté qu'« il gagna le Rivage a demy mort dememe que dix hommes de son équipage celui qui formoit le douzieme ayant pery dans la mer et les Eaux layant repoussé sur le meme rivage de turimbeau deux jours apres et on le fit enterre et ayant plante une croix de bois pour indiquer le malheur qui etoit arrivé ». Les officiers de l'amirauté

constatent « avons aussy trouvé une croix et suivant ce que le baille nous a dit un des matelots de l'équipage du battiment échoué a été enterre ayant été trouve mort et tout nu ». Aucune expertise de chirurgien n'est faite pour ce matelot, son nom n'est pas mentionné, il est enterré sur la plage, avec, au-dessus de lui, une croix en bois que la mer ne tardera pas à emporter. Son corps n'est pas perdu dans les abysses, il a été retrouvé, mais ce matelot anonyme est enterré sur le rivage, loin de chez lui. La croix déposée par ses compagnons indique qu'il était chrétien, probablement protestant¹⁰. *L'Ordonnance de la Marine*, écrite quatre ans avant la révocation de l'édit de Nantes, ne prévoit aucun traitement funéraire pour ceux qui ne sont pas de la religion catholique, apostolique et romaine¹¹.

Ces trois scénarios regroupent les sorts de la totalité des morts lors des naufrages le long des côtes. Ils mettent en lumière plusieurs problématiques telles que l'absence de corps, l'absence de funérailles, d'enterrement, l'absence du recueillement des proches, car les tombes sont inexistantes ou trop éloignées. Les quelques mots écrits sur le monument collectif édifié au début du XX^e siècle lors de l'ouverture du deuxième cimetière de Gruissan font résonner les problématiques que soulèvent ces morts en bord de mer :

« À tous nos morts
Ceux qui reposent dans ces deux enceintes (les deux cimetières)
Ceux qui ont succombé dans les pays lointains
Ceux qui dorment au fond des mers victimes de leurs périlleux travaux » (Bertrand et Carol 2016)

Dans le traitement des corps des noyés, les équipages ou les membres des amirautés ne suivent pas toujours les recommandations faites par *L'Ordonnance de la Marine du mois d'Août 1681*. Parfois, il arrive en effet que celle-ci soit transgressée.

L'exemple des « morts noyés » du navire la *Jeanne Elisabeth*

La *Jeanne Elisabeth* est un navire suédois de 200 tonneaux de 79 pieds (23,45 m) construit en 1754 à Wolgast (Poméranie Occidentale, Allemagne). Lors de son deuxième voyage, en 1755, sous le commandement du capitaine Anders Knappe Hansson, après avoir livré des marchandises à Lisbonne, il est conduit à Cadix. Pour

¹⁰ La religion luthérienne étant par ailleurs religion d'État, toute autre religion est interdite en Suède à partir du XVII^e siècle. En 1617, il est interdit aux Suédois d'appartenir à l'Église catholique sous peine de mort. Ce n'est qu'à partir de 1741 que les huguenots (calvinistes) sont autorisés à pratiquer leur culte. Il faut attendre 1781 pour que les étrangers puissent pratiquer les rites catholiques (qui restent interdits pour les Suédois jusqu'en 1860). Il est donc peu probable que ce suédois ait été catholique.

¹¹ Les autres religions ne sont pas évoquées dans l'article 34 du titre 9 du livre 4 de *L'Ordonnance de la Marine*.

⁹ AD66, cote 3B16/41.

son pavillon neutre, il est choisi par des marchands suisses et français pour transporter à Marseille plus de 24 000 piastres (Jaouen *et al.* 2017). La Méditerranée est alors très troublée en raison d'une recrudescence d'attaques des corsaires barbaresques (Salésiens, Algériens et autres) et surtout Anglais qui eux ont déjà débuté la guerre de Sept Ans¹².

L'équipage de la *Jeanne Elisabeth* est composé de 11 personnes, dont le capitaine. En dehors de sa riche cargaison, le navire transporte dix passagers : six Maltais, un Espagnol et trois Français, dont une femme. Parti le 30 octobre 1755 de Cadix, le navire est pris dans une violente tempête et, dans la nuit du 14 au 15 novembre, s'échoue non loin de la cathédrale de Maguelone (Hérault). L'équipage et certains passagers réussissent à se réfugier dans la mâture pour attendre la fin de la nuit et apercevoir enfin la terre. Au petit jour, les débris de la *Jeanne Elisabeth* s'étalent sur près de 500 mètres. Les survivants ne peuvent quitter le navire que vers 11 h lorsqu'une barque vient les secourir.

Le sieur André François Pouget, lieutenant général de l'amirauté pour le quartier de Sète, autorité représentant le pouvoir royal sur la côte, est prévenu dès le 15 novembre à 16 heures. Dès lors, il dresse un procès-verbal continu jusqu'à la fin des opérations de sauvetage des marchandises du navire¹³. Le 16 novembre aux premières heures du jour, le sieur Pouget se rend, accompagné d'un greffier, d'un huissier, d'un charpentier et de divers assistants sur les lieux du naufrage. À son arrivée, il constate le décès de deux personnes dont les blessures sont décrites très précisément. Il s'agit d'écarter un éventuel homicide.

« ... Le cadavre d'un homme qui nous paraît âgé d'environ 50 ans taille de cinq pieds sept pouces [1,81 m], fort gras et ventru, une grosse tête, une face large, de grands traits, le nez un peu aplati, les lèvres relevées, la tête rasée, la peau blanche. Le dit cadavre couché sur le dos ayant plusieurs blessures à la tête au visage et à une jambe, qui nous ont paru avoir été occasionné par le mouvement des flots qui ont fait battre le cadavre contre les débris et les pierres qui sont sur le rivage... »

« ... Un peu plus loin nous avons trouvé le cadavre d'une fille ou femme âgée d'environ vingt à vingt-cinq ans, le

visage tout meurtri, en sorte qu'il n'a pas été possible d'en pouvoir distinguer les traits, cheveux châtain taille quatre pieds huit pouces [1,51 m] et bien maigre,... »

Le sieur Pouget ne peut que constater le probable dépouillement du cadavre de l'homme :

« ... nous l'avons trouvé couvert que de deux chemises l'une sur l'autre, d'une ceinture de cuir au-dessous du ventre, des bas de coton, des culottes bleu ---- des souliers en escarpin dont il paroît qu'on a emporté les boucles, les oreilles d'un des dits souliers ayant été coupés avec un couteau... »

La femme semble avoir été moins dépouillée bien qu'il doit lui manquer au moins un manteau :

« ... habillée d'une chemise de toile blanchie, les manches de Rouen avec des demis engageantes de baptistes, un cousu toile de coton, un mouchoir de fils blanc et bleu plié en quatre sur son estomac en dessous du corset sur le sein, trois jupes, l'une de laine, l'autre de coton et à petite rays de différentes couleurs et la troisième d'une étoffe de ficelle verte, de bas de coton sans souliers ni coiffure.. »

Le capitaine donne leurs identités, il s'agit du sieur Lagrange, Jean-Louis Gelyrose de Figeagol, originaire de l'Aveyron et de Marie-Madeleine Dubois de Marseille. Le premier, âgé en réalité de 55 ans, prévôt du consulat de Cadix, venait de faire valoir son droit à la retraite gratifiée par une rente viagère annuelle de 125 piastres pour 28 ans de service¹⁴. Nous n'avons pas d'indication concernant la jeune femme ni la raison de son voyage, mais ses habits laissent à penser qu'elle n'était pas de basse condition.

N'ayant pas les réflexes des marins, ils n'ont pu trouver refuge dans la mâture. Leurs habits lourds, chargés pour sauver tout ce qui était précieux, inadaptés ont certainement joué un rôle dans leur difficulté à se mouvoir sur un navire en pleine tempête. Les autres passagers maltais, certainement mieux amarinsés, ont survécu sans dommage.

L'inhumation des « morts noyés »

En infraction avec l'article 32 du titre 9 du livre 4 de l'*Ordonnance de la Marine de 1681*, le sieur Pouget ordonne, sans attendre, l'inhumation des cadavres à même la plage. Il ne fait pourtant aucun doute que les défunts sont catholiques. Dans son procès-verbal, probablement pour justifier cette infraction, Pouget donne plusieurs raisons qui le poussent à ne pas les enterrer en terre consacrée, notamment l'état des cadavres et l'éloignement du cimetière paroissial le plus proche (celui de Villeneuve-lès-Maguelone). Toutefois,

¹² La guerre de Sept Ans a officiellement débuté le 17 mai 1756 par la déclaration de guerre de l'Angleterre à laquelle la France répond le 9 juin 1756. Mais dès juin 1755 et jusqu'au début officiel des hostilités, la marine anglaise procède à l'arraisonnement de plus de 300 navires et capture leur équipage (Villiers 2001 : 112). Ce qui explique le choix d'un pavillon neutre, en l'occurrence suédois, dès 1755.

¹³ Ce procès-verbal dressé par le sieur Pouget ne sera achevé que le 9 décembre 1755 (AD34, 4^e 302, fol. 57). Mais les opérations des propriétaires des piastres pour les récupérer dureront jusqu'en juillet 1756. Archives de la Chambre de Commerce et d'Industrie de Marseille Provence (ACCIMP), Fond Roux, correspondance Laurent, L IX/0410, 7 juillet 1756.

¹⁴ CARAN, AE/B/1/272, Fol. 193-196, 6 septembre 1755.

ces deux raisons ne semblent pas totalement justifiées. La description des corps ne laisse pas apparaître qu'ils sont démembrés ou que la putréfaction ait commencé (nous sommes en hiver). De même l'argument de l'éloignement du cimetière de la paroisse la plus proche (à moins de 5 km en passant par les étangs) ne semble pas non plus très convaincant. En effet, le matin même le sieur Pouget avait parcouru les 28 km séparant Sète du lieu du naufrage en moins de trois heures¹⁵.

Cette pratique d'inhumation *in situ* de catholiques est théoriquement réprimandée, et peut faire l'objet d'une punition corporelle selon l'*Ordonnance de la Marine* de 1681. Mais comme l'explique une ordonnance rendue en 1782 par le parlement de Bretagne, cette peine corporelle n'est pas bien définie « ...le silence de la loi sur la récompense comme sur la peine cause l'inexécution de cette loi. » (Cuillandre 1921 : 646) Ce texte apporte en outre la preuve que le traitement des dépouilles ordonné par le sieur Pouget n'est pas le seul à faire exception :

« Les officiers de l'amirauté ne sont point prévenus, les corps noyés ne sont pas retirés des grèves, les flots les remporte, les dépose à nouveau sur d'autres grèves ou rivages; dans les marées basses, ils restent sur les mêmes grèves; et leur abandon aux bêtes voraces est indécemment leur putréfaction infecte l'air d'exhalaisons nuisibles et mortifères. Il est en quelque sorte impossible que les juges d'un siège d'amirauté dont le ressort est considérable puissent continuellement et surtout dans le gros temps veiller à tous les corps noyés; ... » (Cuillandre 1921 : 646)

Dans notre cas, il semble que le « sauvement¹⁶ » des piastres passe avant le respect funéraire dû aux bons chrétiens. Le lieutenant de l'amirauté, informé dès son arrivée sur la plage, ne peut se priver de personnel et d'une barque destinée en priorité à procéder à la récupération des riches marchandises de la *Jeanne Elisabeth*. Les habitants de la côte, réquisitionnés et transformés temporairement en fossoyeurs, ont été payés¹⁷ ou plus sûrement, comme le prévoit l'ordonnance, se sont rémunérés en prenant les habits des noyés à l'exception de toute matière précieuse (y compris les boucles de chaussure)¹⁸. En cas de transport des corps dans le cimetière, il revenait aux habitants réquisitionnés d'en supporter les frais (transport en barque, en chariots, temps passé, etc.) que bien souvent,

les quelques hardes des noyés ne permettent pas de couvrir¹⁹. Les curés lorsqu'ils sont requis n'ont aucune obligation de faire venir à eux les cadavres; ils doivent tout au plus procéder, dans le cimetière paroissial, à la mise en terre²⁰.

Ainsi, par cette inhumation à même la plage, en infraction avec l'ordonnance, tout le monde semble trouver son compte.

Cette inhumation n'aurait pu représenter qu'une trace archivistique, mais la tempête de 1982 qui a frappé le littoral du Languedoc a mis au jour une série de squelettes.

Les squelettes de 1982 et 1983... les noyés retrouvés ?

En novembre 1982, des promeneurs trouvent deux squelettes sur la plage de Maguelone. À nouveau, en février 1983, deux autres squelettes sont retrouvés sur cette même plage.

Si le rapport dressé par la gendarmerie de Frontignan le 10 novembre 1982 a été éliminé des archives, le rapport dressé par la même gendarmerie le 27 février 1983 nous a été communiqué²¹. Il n'indique pas ce qu'il est advenu de ces ossements.

Le rapport fait état de la découverte de deux squelettes reposants à 1,50 m l'un de l'autre sur le dos, orientés nord-est/sud-ouest, la tête au nord. À demi immergé, le premier squelette (n° 1 le plus à l'est) est représenté par le crâne, le fémur et le tibia gauches (genou replié) ainsi que les métatarsiens du pied gauche. Pour le deuxième squelette (n° 2) n'apparaissent que le crâne, l'humérus, l'ulna, le radius gauches et les métatarsiens du pied droit (Figure 1). Les ossements sont noircis. Ne subsistent aucune partie molle²². Il est tentant de penser qu'il s'agit là de nos « morts noyés » enterrés à même la plage, 227 ans plus tôt.

En effet, quelques détails pourraient nous conduire à faire des rapprochements entre les noyés de 1755 et les squelettes de 1983. Par exemple, sur le squelette n° 1, la position de la jambe nous paraît devoir être soulignée. En 1755, le cadavre du sieur Lagrange a une jambe abimée (on ne sait pas s'il s'agit de la jambe gauche ou

¹⁵ AD34, 4^B 302, 16 novembre 1756, fol. 46

¹⁶ Terme employé au XVIII^e siècle synonyme de récupération des marchandises.

¹⁷ Un exemple est donné dans l'ouvrage *Les Côtes barbares* d'Alain Cabantous. Six personnes reçoivent 30 sols chacune pour avoir enterré à même la plage 6 gros cadavres et un mousse (Cabantous 1993 : 106). Le commentateur anonyme des ordonnances de marine publié en 1714 indique qu'il est juste que l'inhumation ne soit pas faite par charité mais aux dépens des choses trouvées *Ordonnance de la marine, du mois d'août 1681. Commentée & conférée avec les anciennes ordonnances, & le droit écrit, avec les nouveaux règlements concernant la marine*, Chez Charles Osmont, 1714, p. 439.

¹⁸ Article 35 et 36 du titre 9 du livre 4 de l'*Ordonnance de la Marine*.

¹⁹ Alain Cabantous (1993 : 106) donne l'exemple du cahier de doléance de 1789 de la commune de Plozevet qui fait état du coût, mais aussi du temps passé à réaliser ce genre de tâches, que la valeur des habits des noyés ne permet pas de compenser correctement.

²⁰ Article 34 du titre 9 du livre 4 de l'*Ordonnance de la Marine*

²¹ Service historique de la Défense (SHD) Le Blanc, Gendarmerie de Frontignan (Hérault), Procédure d'enquête préliminaire, Procès-verbal de synthèse n° 248 du 28 février 1983. Il faut noter que les photos sont de très mauvaise qualité.

²² SHD Le Blanc, Gendarmerie de Frontignan (Hérault), Procédure d'enquête préliminaire, Procès-verbal de synthèse n° 248 du 28 février 1983, feuillets 2 et 3.

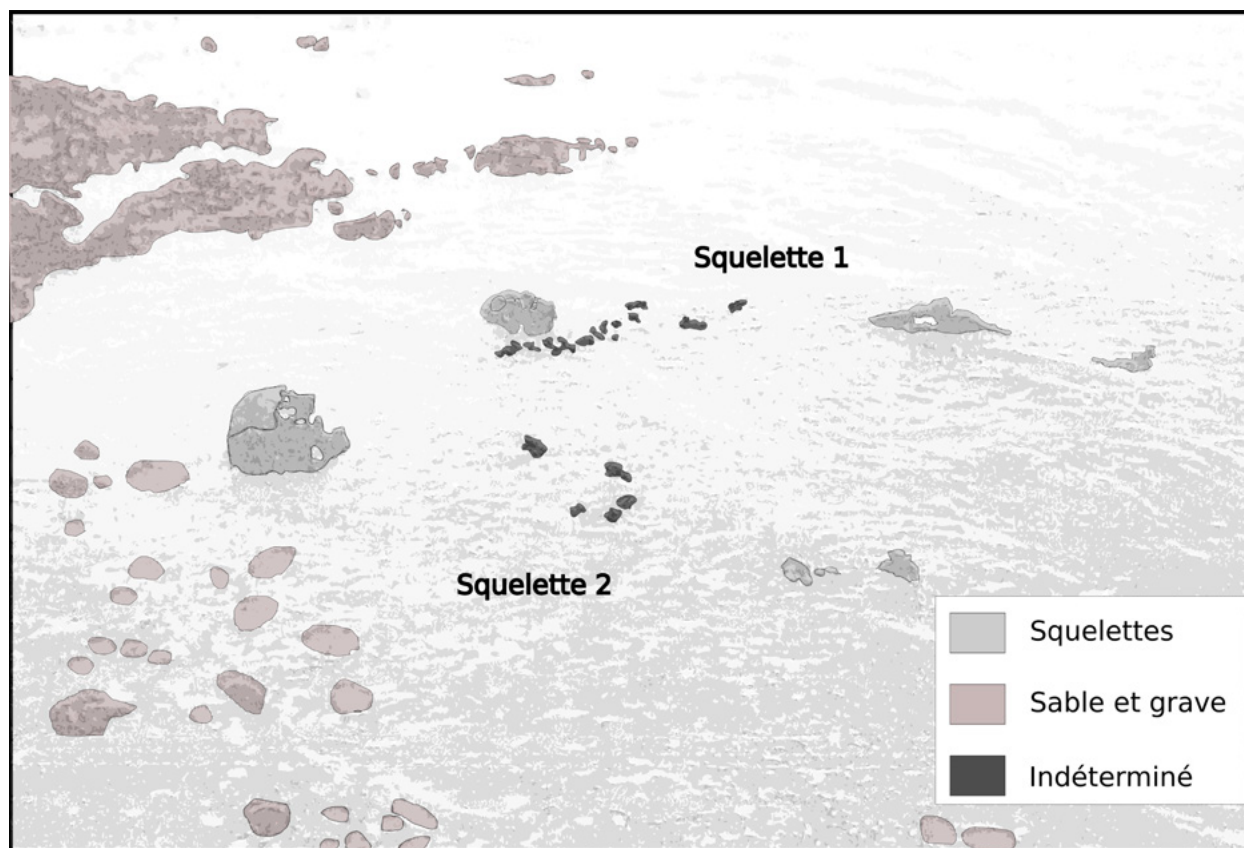


Figure 1. deux squelettes apparaissant sur la plage de Maguelone (DAO d'après photo). Source : SHD Le Blanc, Gendarmerie de Frontignan (Hérault), procès-verbal de synthèse n°248 du 29 février 1983.

de la jambe droite). Or visiblement le membre inférieur gauche du squelette 1 est fléchi pouvant indiquer qu'il a été inhumé ainsi, du fait de la raideur cadavérique (il est en effet enterré moins de 36 heures après le décès). Son crâne ne présente pas de stigmate de traumatisme important bien que deux ou trois dents soient manquantes. Autre exemple, sur le squelette n° 2, la face est visiblement meurtrie (destruction de l'os nasal, de la totalité du maxillaire supérieur et d'une partie du zygomatique gauche et la partie supérieure de la mandibule mais sans perte des dents), tout comme l'avait indiqué le sieur Pouget en décrivant le cadavre de Marie-Madeleine Dubois. Le contraste avec l'état de la face du squelette n° 1, dont seules deux à trois dents (incisives) sont manquantes, suggère que cette destruction n'est pas que le fruit de l'érosion.

Faute d'avoir eu accès au rapport du médecin légiste, nous ne pouvons aller plus loin dans cette conjecture ténue.

Conclusion

Les « morts noyés » de la *Jeanne Elisabeth* illustrent parfaitement la souplesse et le pragmatisme avec lesquels le personnel et les commis de l'amirauté pouvaient contourner la réglementation sur les

cadavres découverts suite aux bris et naufrages. L'ordonnance du parlement de Bretagne de 1782, montre que le cas de la *Jeanne Elisabeth* n'est pas si isolé et que l'application de l'*Ordonnance de la Marine de 1681* n'était pas aussi rigoureuse qu'exigée. Cela nous invite également, au moins pour le XVIII^e siècle, à ne pas associer trop vite des squelettes découverts sur nos littoraux à des individus nécessairement étrangers ou de confession étrangère à la religion catholique apostolique et romaine.

Par ailleurs, les naufrages pris en exemple, et leurs conséquences funestes, interrogent sur les inégalités face aux dangers de la mer. Le statut des victimes de ces naufrages illustre la vulnérabilité des passagers par rapport aux gens de mer. Si on compare cette proportion à celles des hommes habitués à la mer présents à bord, le constat est accablant. Sur les dix victimes des naufrages évoquées dans ce chapitre, dont l'âge ou la profession sont détaillés, six sont des passagers. En outre, trois enfants, dont un mousse, et deux femmes sont décédés. Les vulnérabilités lors des naufrages obéissent donc, en partie, à une forme de hiérarchie sociale. Le rôle de l'expérience professionnelle y apparaît décisif. Il est alors possible d'évoquer une forme d'inégalité ; le prix humain des naufrages est payé par les plus vulnérables.

La privation de funérailles, forcée par la disparition des corps ou l'enterrement à même la plage, marque, à ce siècle, le rapport à la mort des communautés navigantes et littorales. Les cadavres dans le sable, les tombes d'étrangers dans les cimetières ou encore les *ex-voto* portant le nom des naufragés sur les murs des églises, représentent autant de traces de cette particularité des hommes et femmes liés à la mer.

Remerciements

Nos remerciements vont à Marine Jaouen (Département des Recherches Archéologiques Subaquatiques et Sous-Marines) qui a dirigé la fouille de la *Jeanne Elisabeth* et à rendu possible cette contribution.

Bibliographie

- Bachelard, G. 1942. *L'Eau et les rêves Essai sur l'imagination de la matière*. Paris : Librairie José Corti.
- Bertrand, R. et A. Carol 2016. Commémorer les morts en mer les cénotaphes de Notre Dame-des-Auzils à Gruissan, in X. Daumalin, D. Faget et O. Raveux (eds) *La Mer en partage : sociétés littorales et économies maritimes, XVI^e-XX^e siècle : études offertes à Gilbert Buti* : 53-70. Aix-en-Provence : Presses universitaires de Provence.
- Bitterling, D. 2009. *L'Invention du pré carré : construction de l'espace français sous l'Ancien Régime*. Paris : A. Michel.
- Buti, G. et A. Cabantous 2016. *Être marin en Europe occidentale (1550-1850)*. Rennes : Presses universitaires de Rennes.
- Cabantous, A. 1990a. *Le Ciel dans la mer : christianisme et civilisation maritime (XVI^e-XIX^e siècle)*. Paris : Fayard.
- Cabantous, A. 1990b. Le corps introuvable. Mort et culture maritime (XVI^e-XIX^e siècles). *Histoire, économie & société* 9(3) : 321-336.
- Cabantous, A. 1993. *Les Côtes barbares : pillleurs d'épaves et sociétés littorales en France (1680-1830)*. Paris : Fayard.
- Cabantous, A. et F. Hildesheimer (eds) 1989. *Foi chrétienne et milieux maritimes (XV^e-XX^e siècles)*. Paris : Publisud.
- Cuillandre, J. 1921. A propos de la "Légende de la Mort". *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest* 35(4) : 627-650.
- Jaouen, M., Rieth, E., Berthaut-Clarac, S., Dieulefet G., Jambu, J., Poletto, A., Sadania, M. et L. Serra 2017. L'épave de la Jeanne-Élisabeth, 1755 (Villeneuve-lès-Maguelone, Hérault). 2008-2016, bilan de huit campagnes de fouilles. *Archaeonautica* 19 : 41-86.
- Masson, P. 1995. *La mort et les marins*. Grenoble : Glénat.
- Tavenne, L. 2020. Normer les sociétés littorales au XVIII^e siècle ? L'exemple de la gestion des naufrages sur les rivages roussillonnais, 1740-1790, in P. Louvier (ed) *Le Languedoc et la mer (XIV^e-XXI^e siècle)* : 101-114. Montpellier : Presses universitaires de la Méditerranée.
- Vandroy, M.A. 1998. La loi et le rivage d'après l'ordonnance de 1681 et le commentaire de Valin, in G. Le Bouëdec et F. Chappe (eds) *Représentations et images du littoral*. Rennes : Presses universitaires de Rennes.
- Villiers, P. 2001. La bataille pour l'Atlantique de Louis XIV à Louis XVI. *Dix-Huitième Siècle* 33(1) : 101-118.

Une étude de cas ethnoarchéologique : le traitement des individus décédés de malemort dans les communautés animistes actuelles de l'île de Sumba (Indonésie)

Christian Jeunesse et Bruno Boulestin

Quelques considérations générales à propos de la malemort et des mauvaises morts

*Concepts de malemort et de mauvais morts*¹

La malemort est une mauvaise mort, une mauvaise façon de mourir. Il peut s'agir d'une mort violente, tragique, mais aussi simplement d'une mort inattendue, jugée prématurée, inexplicée ou considérée comme anormale à l'aune des critères de la société à laquelle appartient le défunt. Être touché par la malemort conduit à être un mauvais mort. Il s'agit là d'un concept plus large, puisque tous les mauvais morts ne sont pas nécessairement des victimes de malemort. On peut également compter parmi eux les individus dangereux, mal intégrés ou trop singularisés de leur vivant, ainsi que ceux à qui l'on n'a pas pu donner de funérailles pour une raison ou pour une autre (disparus, corps perdus ou inaccessibles, morts au loin, etc.).

Si le phénomène des mauvais morts est extrêmement répandu, peut-être même universel, il se caractérise aussi par une grande variabilité de formes, fonction des conceptions et de l'organisation de chaque groupe social. Néanmoins, certaines grandes caractéristiques sont très largement partagées. D'abord, l'idée que la malemort est une rupture de l'ordre des choses : il s'agit d'une mort anormale, qui survient avant que le temps imparti sur terre ne soit achevé, qui échappe au contrôle des individus. Ensuite, la croyance en une cause : être un mauvais mort n'est pas le fait du hasard, mais est la conséquence d'une faute et/ou de l'intervention extérieure d'un vivant (sorcellerie, magie) ou de puissances surnaturelles (ancêtres, esprits, génies...). D'ailleurs, dans bien des endroits une recherche du coupable par divination fait suite à une mort perçue comme anormale et peut conduire au versement d'une compensation ou à des représailles. Une autre grande caractéristique est que les mauvais morts sont très généralement considérés comme malveillants, susceptibles de venir tourmenter les vivants, parfois pour appeler à la vengeance, éventuellement pour se

venger eux-mêmes. Ils sont donc dangereux et il faut s'en protéger. Enfin, et c'est là l'élément central et commun à tous les mauvais morts, ils sont des exclus. De la société des vivants, bien sûr, mais aussi de celle des morts : selon les croyances, ils ne seront pas ancêtres, n'auront pas accès à l'au-delà, ne se réincarneront pas, etc. D'une certaine manière, ils ne sont ni vivants ni morts. Dangerosité et exclusion, ces deux notions vont guider l'attitude et les conduites envers les mauvais morts. La première implique des rituels spéciaux, dont une bonne partie a pour but de se protéger. La seconde mène à la mise à l'écart physique du cadavre en complément de la mise à l'écart sociale du défunt. Les cérémonies funéraires seront généralement absentes ou au mieux abrégées et superficielles — on note ainsi que l'absence de funérailles peut être soit une cause soit une conséquence du statut de mauvais mort —, et les corps seront mis à l'écart de ceux des bons morts.

Bon mort, mauvais mort : des statuts changeables

Une opinion commune à propos de la malemort est que le statut d'un mort, bon ou mauvais, est fixé au moment du décès de manière définitive : un bon mort le resterait éternellement, tandis que jamais rien ne pourrait venir modifier la condition d'un mauvais défunt. C'est une idée fausse, car l'attitude envers un mort peut changer au cours du temps, dans un sens ou dans l'autre.

Dans un sens, il peut s'avérer après les funérailles qu'une personne n'est finalement pas un aussi bon mort qu'on le pensait. C'est généralement lié à la découverte d'une faute, réelle ou supposée, commise par l'individu de son vivant. Cela n'est donc pas la conséquence d'une malemort, mais renvoie à la croyance que les mauvais vivants font de mauvais morts. Jack Goody donne ainsi l'exemple de Gbaa, un chef de lignage lodagaa — groupe Lobi du nord-ouest du Ghana —, qui fut d'abord inhumé dans la cour de sa maison, comme il se devait étant donné son statut. Mais plus tard, une interruption des précipitations durant la saison des pluies provoqua l'inquiétude et motiva la consultation des devins. Une proposition de ces derniers fut d'enlever le corps de Gbaa de sa tombe pour l'enfouir dans une tranchée creusée le long d'un ruisseau près de sa maison. Ainsi, croyait-on, les pluies laveraient

¹ Ces concepts ayant été analysés en détail dans une autre contribution (Boulestin dans ce volume), nous n'en rappellerons ici que les traits les plus saillants.

le corps et emporteraient l'impureté afin que la terre ne soit plus contaminée. La raison invoquée pour ce transfert d'un homme âgé et respecté de sa sépulture vers une simple fosse était que dans sa jeunesse il avait été vendu comme esclave par sa propre famille (en raison d'une famine), mais était ensuite retourné chez lui sans qu'aucun sacrifice n'ait été effectué. Or être vendu comme esclave revenait à perdre son droit de naissance, et en l'absence d'une réintégration que seul permettait un sacrifice à la Terre, un esclave qui rentrait chez lui devait être enterré de la même manière que l'aurait été un esclave étranger acheté par un membre du groupe (Goody 1962 : 151-152). Dans le cas de Gbaa, aucune attention n'avait été accordée à son ancien péché contre la Terre au moment des funérailles, mais sa transgression avait été rappelée plus tard, lorsque la sécheresse s'était produite. Goody rapporte un autre cas, celui d'un homme dont les funérailles avaient été arrêtées dès le premier jour, lorsqu'il avait été démontré qu'il était un sorcier, et dont le corps avait alors été emporté pour être jeté dans un marais (*ibid.* : 154). Toujours au Ghana, mais chez les Akan cette fois, c'est la dépouille d'une femme de 72 ans identifiée comme sorcière qui fut exhumée d'un cimetière public pour être réenfouie dans un lieu destiné aux mauvais morts (Adinkrah 2015 : 248). On peut également rappeler que dans la Grèce ancienne l'interdiction d'ensevelissement pouvait se décider bien après l'inhumation, si la cité se rendait compte postérieurement aux funérailles qu'un citoyen avait de son vivant nui aux intérêts de sa patrie (Helmis 2007 : 264). Le cas était assez fréquent après un changement de régime politique : l'exhumation, qui en temps normal eût été considérée comme violation de sépulture, devenait alors un moyen de transformer le bon défunt en un mauvais mort. La même pratique avait cours dans la Rome antique : que l'on pense par exemple à Sylla faisant exhumer les restes de Marius pour les faire jeter dans l'Anio (Cicéron, *Des Lois*, II, XXII, 56). D'une manière plus générale, à Rome les morts troublés dans leur repos pouvaient devenir de mauvais morts (Jobbè-Duval 1923 : 563-566), et, plus largement encore, souvent les profanations de sépulture ont entre autres buts celui de changer le statut des défunts.

C'est le changement de statut inverse, c'est-à-dire celui qui voit la réhabilitation d'un mauvais mort en bon mort, qui va plus particulièrement nous concerner dans les cas sumbanais examinés plus loin. Le processus n'est toutefois pas l'apanage de Sumba, et on le rencontre ailleurs. Il semble pertinent d'en distinguer au moins trois variantes. La première renvoie à la croyance qu'une malemort est liée à l'intervention extérieure d'un vivant. Le mauvais mort ne peut alors être réintégré dans le groupe social qu'après que la recherche du responsable a été menée à bien. Par exemple, chez les Akan du Ghana les lignages sont tenus d'enquêter (par divination) sur tous les soupçons de

sorcellerie ou d'imprécation avant de pouvoir procéder aux rites funéraires. La procédure peut parfois durer des années, durant lesquelles le mort reste mauvais et non manipulable (Adinkrah 2020). Ou encore, chez les Kaliai de Nouvelle-Bretagne occidentale (Papouasie-Nouvelle-Guinée), chez qui la mauvaise mort est systématiquement considérée comme homicide, il y a également une recherche du coupable (le sorcier responsable de la mort ou celui qui l'a engagé) qui doit aboutir à une vengeance (le coupable est tué) ou au versement d'une compensation : la mort dont la cause est irrésolue est la pire des mauvaises morts (Counts et Counts 2004). La deuxième variante peut être vue comme la réciproque de la première, puisqu'elle repose sur l'idée de rachat d'une faute du mort lui-même. Le cas de Gollu Rongo exposé plus bas en est une illustration, le changement de statut du mauvais défunt étant conditionné au paiement de la dette de sang qu'il a laissée. Ailleurs, il peut être question d'une dette d'argent, comme pour l'évêque de Bayeux, Pierre de Vilaines, qui mourut couvert de dettes et excommunié et fut privé de sépulture, et dont le corps fut déposé durant 80 ans dans une chapelle, le temps que ses successeurs aient payé ses dettes (Vivas 2011 : 377). Il peut encore s'agir, par exemple chez les Lodagaa, d'une dette envers des puissances surnaturelles qui se règle par des sacrifices (Goody 1962 : 153-154 et *passim*) — le cas de Gbaa rapporté plus haut correspondant, au contraire, au fait d'être exclu pour ne pas avoir payé une telle dette. La troisième variante témoigne de la possibilité de simplement réhabiliter un mauvais mort par des rituels particuliers. Elle sera illustrée par plusieurs cas sumbanais, mais on la retrouve aussi dans l'Europe médiévale, où l'absolution pouvait être octroyée *post mortem* : le mauvais mort, enterré à l'extérieur du cimetière, était exhumé, absous, puis réenseveli dans le cimetière ecclésiastique (Vivas 2015 : 204).

Observations ethnoarchéologiques à Sumba

Les deux expériences qu'il nous a été donné de vivre se sont déroulées sur le territoire des Loli, un groupe ethnique de l'ouest de l'île de Sumba (Figures 1 et 2), qui a fait l'objet de cinq missions d'étude entre 2015 et 2019 dans le cadre de plusieurs projets ethnoarchéologiques (Jeunesse 2021 ; Jeunesse et Denaire 2018 ; Jeunesse *et al.* 2021).

L'île de Sumba fait partie du chapelet des petites îles de la Sonde qui occupent la partie sud-est de l'archipel indonésien. Nous l'avons sélectionnée, dans un premier temps, parce qu'elle constitue le dernier endroit au monde où des sociétés restées largement fidèles aux traditions propres aux « tribus des collines » (*hill tribes*) de l'Asie du Sud-Est construisent encore couramment des monuments mégalithiques de type dolmen pour y



Figure 1. Localisation de l'île de Sumba.

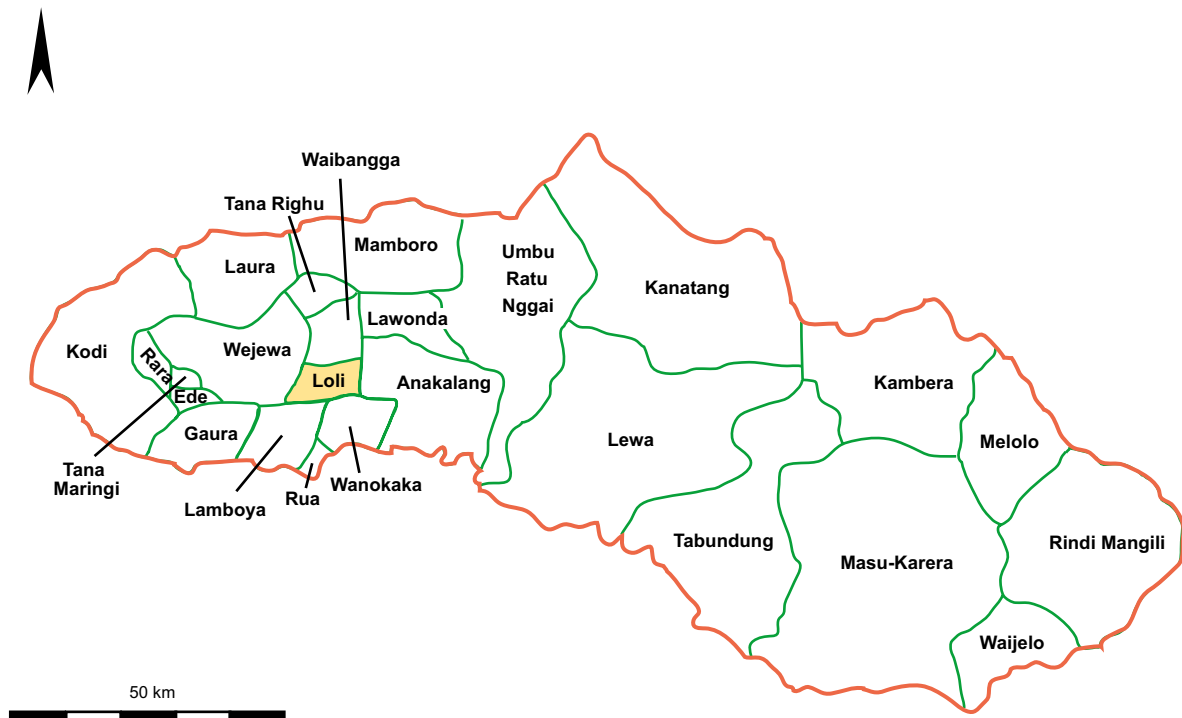


Figure 2. Localisation du district de Loli, qui reprend les frontières traditionnelles du groupe ethnolinguistique du même nom.

accueillir des sépultures collectives. Il s'agit certes d'un monde en transformation, mais dans lequel les sociétés tribales villageoises ont conservé de très beaux restes de leur splendeur passée, entretenant avec la société contemporaine indonésienne des rapports complexes mêlant imbrication et évitement.

Une des singularités de l'île est la préservation au moins partielle de l'arrière-plan religieux animiste. Appelée *marapu*, la religion locale relève de l'animisme dit « hiérarchisé » ou « transcendantal » caractéristique des

sociétés non étatiques de riziculteurs-éleveurs de l'Asie du Sud-Est (Århem 2016). La relation avec les esprits des ancêtres et le sacrifice y occupent un rôle central. Les animaux domestiques (cheval, buffle, cochon, poulet, chien) sont élevés pour des usages exclusivement cérémoniels et considérés comme des biens rituels, propriété commune, dans le cadre du lignage, des vivants et des esprits des ancêtres (Jeunesse et Denaire 2017). Les funérailles sont le théâtre d'abattages souvent spectaculaires destinés principalement à constituer le cheptel dont l'ancêtre aura besoin pour tenir son rang

dans le monde des morts. L'ethnologie des sociétés traditionnelles de l'île de Sumba a été présentée dans différentes contributions, le plus souvent de grande qualité, publiées dans leur majorité entre 1980 et 2000 (Forth 1981 ; Geirnaert-Martin 1992 ; Gunawan 2000 ; Hoskins 1986, 1989 ; Kuiper 1990 ; Needham 1987). Les travaux consacrés à la représentation de la personne humaine et au sort de ses différentes composantes après le décès, si importants pour comprendre la signification régionale de la *malemort*, seront détaillés plus loin.

Les abattages de compensation de Gollu Rongo

Dans l'après-midi du 10 juillet 2015, peu de temps après le début de notre première mission, notre guide Yulia nous² a conduits dans le hameau de Gollu Rongo où résident des membres de son clan, celui des *We'e Lowo*. La cérémonie qui s'y déroule, dans un espace séparant deux maisons et fermé d'un côté par une tribune provisoire en bambou, est sur le point de connaître son point culminant. Un peu en retrait, sur la droite, des femmes s'affairent autour de grandes marmites de riz dans une cuisine aménagée pour la circonstance. Les centaines de spectateurs, installés sur la tribune et les vérandas des maisons, se figent lorsque retentissent, venus de l'intérieur de la maison principale, dans la partie dédiée aux hommes, deux courts morceaux de musique interprétés à l'aide de gongs et de tambours. Trois buffles et quatre cochons qui étaient parqués derrière la maison sont alors amenés sur l'aire centrale, les buffles restant comme toujours placides, les cochons criant et se débattant. L'abattage ne prend que quelques minutes. Un petit groupe d'hommes jeunes commence par les buffles, égarés debout par un ou plusieurs coups violents donnés de bas en haut à l'aide d'un sabre d'abattis (en percussion lancée). Puis les cochons, suspendus verticalement, tête en haut, à des sortes de brancards en bambou, sont exécutés par un coup unique percé à la base du cou (Figure 3). Pendant que le sang des buffles arrose abondamment l'aire d'abattage, les dépouilles des cochons sont tirées légèrement à l'écart et débarrassées de leurs poils par des feux d'herbes sèches allumés à même la peau. Les buffles sont dépecés dans la lancée sur un lit de feuilles de palmiers, suivis peu après par les cochons. Durant cette séquence, les membres du lignage organisateur affichent des mines tendues, concentrées, certains hommes ont manifestement consommé de l'alcool pour mieux endurer l'épreuve. Une partie de la viande sera consommée sur place une demi-heure après, le reste partagé entre les convives qui repartiront avec leur pièce de viande.

Les circonstances de la cérémonie nous seront expliquées dans la soirée par notre guide. Tout remonte



Figure 3. Gollu Rongo (Loli). Précédant les procédures de récupération de l'individu décédé de *malemort*, une cérémonie destinée à compenser les sept individus qu'il a assassinés donne lieu à l'abattage rituel de trois buffles et de quatre cochons devant la maison de son lignage. Photo : Christian Jeunesse

à un septuple assassinat (trois hommes et quatre femmes) perpétré il y a environ un siècle (quatre à cinq générations) par un membre du lignage. Le coupable est alors arrêté et condamné à une longue peine d'incarcération par l'administration hollandaise. Il meurt en prison loin de son village, ce qui est considéré comme un cas de *malemort*. Son corps est rapatrié, mais, faute de moyens, sa famille néglige d'organiser les rituels réservés aux individus décédés de *malemort* afin de les préparer pour des funérailles en bonne et due forme. À Sumba, les funérailles servent à aider le défunt dans son passage vers le monde des morts. Plus concrètement, le corps est inhumé au sein d'une tombe collective abritée par un dolmen et l'âme est invitée à rejoindre la place qui lui est dévolue, lors de ses séjours terrestres, dans la « tour » de la maison d'origine du lignage (Figure 4). En cas de *malemort*, le corps du défunt est enterré dans une fosse en pleine terre et ce n'est que plus tard, à un moment fixé par les augures, qu'un rituel particulier permettra de le réintégrer dans

² Christian Jeunesse, Pierre Le Roux et Bernard Sellato.

la communauté des ancêtres. En attendant, son esprit est condamné à errer sans repos dans les rizières et les pâturages. La cérémonie, forcément publique et suivie par un grand nombre de participants, est souvent retardée faute de moyens ; lorsque ces derniers sont réunis, ils sont parfois détournés au profit d'un rituel plus urgent, par exemple les funérailles rendues nécessaires par le décès « normal » d'un membre éminent du clan. De fil en aiguille, les retards se cumulent et la charge de la cérémonie est transmise à la génération suivante, qui la transmet elle-même à la suivante, etc. L'esprit errant vient régulièrement tourmenter ses parents pour qu'ils le libèrent. La survenue, en un court laps de temps, de plusieurs accidents et maladies montrant son exaspération finit par convaincre la parentèle de la nécessité de procéder à la cérémonie. Il ne reste alors plus aux vivants, pour éviter de plus grands malheurs, qu'à déclencher le cycle des rituels. Dans le cas de Gollu Rongo, la première étape, celle dont nous fûmes témoins, est celle de la réparation. Les animaux abattus sont offerts aux esprits des morts du lignage auquel appartenaient les victimes de l'assassinat, les buffles pour les trois hommes, les cochons pour les quatre femmes. Ce n'est qu'une fois cette étape accomplie qu'il devient possible de passer à la réintégration de l'âme errante dans la communauté des ancêtres.



Figure 4. Dans les villages restés animistes de Sumba, les restes matériels des défunts sont déposés dans des dolmens abritant des sépultures collectives implantés devant la maison d'origine du lignage ; leur esprit est par contre accueilli, lors de ses séjours terrestres, dans la « tour » qui en couronne le toit. Photo : Christian Jeunesse

La « fête des os » à Kabatalakona

Kabatalakona est également un hameau Loli et la cérémonie à laquelle nous³ avons assisté a elle aussi été organisée par un lignage du clan We'e Lowo. Le 17 juillet 2017 ont été déterrés les restes de Bili Dapa Beingu, décédé de malemort (tué lors d'une rixe causée par une querelle autour d'une parcelle de terre) le 26 décembre 2006 et dont le corps reposait depuis, provisoirement, dans une fosse. Le rituel pratiqué ce jour-là s'appelle *makavera*, « la fête des os ». La fosse est entourée d'une palissade qui empêche les gens, en particulier les enfants, de s'aventurer trop près d'un lieu considéré comme « chaud », et donc potentiellement dangereux. Après s'être assuré qu'il disposera des biens nécessaires (principalement des buffles, des cochons et du riz), le lignage a décidé de célébrer le rituel destiné à accueillir Bili Dapa dans la communauté des ancêtres, autrement dit de lui accorder de vraies funérailles. La première démarche est la consultation des ancêtres via le sacrifice d'un chien ou d'un poulet ; leur réponse est lue dans les entrailles de l'animal. L'affaire est compliquée : les ancêtres, dont la présence est indispensable, refusent par deux fois de venir, avant de finir par accepter le 26 juin. La partie de la cérémonie à laquelle nous assistons est celle de l'extraction des restes de la fosse du dépôt provisoire (c'est précisément cette partie qui porte le nom de *makavera*). Elle est dirigée par trois prêtres traditionnels (*rato*). Pour faciliter la récupération du corps, on l'a déposé dans une fosse aux parois et au sol cimentés et recouverte d'une dalle également en ciment (Figure 5). La cérémonie est délicate, car elle suppose un contact avec un mort dont l'esprit agité peut se révéler dangereux.



Figure 5. Kabatalakona (Loli). En attendant les funérailles proprement dites, le corps de l'individu décédé de malemort est installé dans une fosse, ici une fosse en ciment. Celle-ci est ouverte à l'occasion de la *makavera* (fête des os), qui comprend l'extraction des restes et leur transport jusqu'à la maison d'origine du lignage du défunt. Photo : Christian Jeunesse

³ Christian Jeunesse et Noisette Bec-Drelon.

Elle s'ouvre, juste avant le lever du soleil, par l'abattage d'une petite chèvre, d'un petit cochon et d'un poulet rouge. Une fois la palissade détruite, on soulève la dalle recouvrant la fosse pour accéder au corps. Celui-ci est en grande partie décomposé et les *ikats* (textiles traditionnels) qui l'entouraient sont réduits à des lambeaux pourrissants. Du fait du cimentage de la fosse, les jus de décomposition n'ont pas pu être « bus » par le sous-sol et l'opérateur descendu dans la fosse a les bras recouverts d'un liquide noirâtre. Après avoir enveloppé ce qu'il reste du corps avec des *ikats* neufs qu'on lui tend depuis le bord, il sort précautionneusement le défunt de la fosse avec les objets qui l'accompagnaient, à savoir son épée courte et un sac à dos dont nous ne connaissons pas le contenu. Le tout est ensuite transporté jusqu'à la véranda de la maison d'origine du lignage du mort. Cette phase de manipulation des restes est marquée par une forte tension liée à la dangerosité de la cérémonie et à l'émotion générée par le contact physique avec le corps. Certains des proches expriment bruyamment leur chagrin par des pleurs et des lamentations, en étreignant avec frénésie le paquet de tissus, comme si son occupant venait de décéder (Figure 6). Le déplacement du corps est accompagné d'un air joué par un orchestre de gongs et de tambours installé à l'intérieur de la maison. Pendant ce temps, la fosse est comblée et la dalle de couverture concassée. Le corps sera déposé plus tard dans son lieu de séjour définitif, un nouveau dolmen dont la décoration est en cours d'achèvement. Tout au long de la cérémonie, consanguins et affins affluent, apportant buffles, cochons, chevaux, paniers de riz et *ikats*, autrement dit les prestations habituelles pour les funérailles, qui peuvent maintenant avoir lieu.



Figure 6. Kabatalakona (Lolli). La phase de deuil, qui ouvre le cycle funéraire proprement dit, se fait sur la véranda de la maison, où les proches du défunt, principalement des femmes, étreignent le nouveau linceul fait de tissus traditionnels qui enveloppe le corps. Photo : Christian Jeunesse

Les données ethnologiques

Les quelques éléments épars que nous avons recueillis ne sont bien sûr pas suffisants pour replacer correctement les faits observés dans leur contexte rituel et social. Des observations plus anciennes consignées par deux ethnologues permettent heureusement de compléter le tableau. Elles sont consacrées à deux groupes ethniques qui, à l'instar des Loli, étaient restés fidèles à la religion animiste de l'île, le *marapu*, à l'époque où ont été réalisées les observations.

Dans un article consacré aux cérémonies accompagnant le tractage des dalles utilisées par les Kodi (extrême ouest de l'île) pour construire les dolmens, Janet Hoskins raconte comment Ra Mbolu en est arrivé, en 1981, à ériger un mégalithe pour le compte de son grand-père Rnagga Horo, décédé quatre décennies plus tôt, en 1942 (Hoskins 1986). Accusé de contrebande de cigarettes, celui-ci a été incarcéré dans la prison de la capitale de l'île (Waingapu) puis exécuté par l'occupant japonais. Un décès survenu loin de sa maison d'origine et provoqué par des mains étrangères est perçu comme un cas de *malemort*. Le corps est rendu à la famille, qui l'enterre dans une simple fosse. Près de quarante ans s'écouleront avant que le lignage n'organise les cérémonies nécessaires pour « récupérer » l'âme en peine du défunt et déposer ses restes matériels dans une tombe mégalithique. Les deux composants non matériels de l'individu sont retenus par la lune et le soleil, d'où il s'agit de les faire redescendre. Comme à Kabatalakona, ses os sont extraits de la fosse et déposés dans la maison d'origine. Ils seront, à l'issue du cycle complet des funérailles, qui commence par le tractage des dalles du dolmen entre la carrière et le village, inhumés dans un dolmen construit spécialement pour la circonstance du fait du statut élevé du défunt.

Mais ce sont les travaux de Danielle Geirnaert (Geirnaert 1989 ; Geirnaert-Martin 1992), spécialiste des Laboya, un groupe ethnique du sud de l'île, qui offrent les éclairages les plus détaillés. On trouve là une conception de la personne humaine partagée par tous les groupes de l'île pour lesquels on dispose d'informations dans ce domaine, Loli et Kodi compris. Le corps matériel (*tau*) est ainsi distingué des deux principes immatériels que constituent le *mawo* et le *dewa*⁴. Le *mawo* est un principe vital assimilé au souffle, à l'ombre et au reflet. Il est responsable de la putréfaction du *tau*, mais est également impliqué dans un processus cyclique plus général de circulation des fluides entre les êtres vivants⁵ et le cosmos : les fluides du corps pourrissant deviennent l'eau régénératrice de la pluie et des nappes souterraines. Le *mawo* peut parfois quitter temporairement le corps de l'individu,

⁴ Dont les correspondants chez les Kodi sont le *hamaghu* et le *ndewa*.

⁵ Les plantes et les animaux possèdent également leur *mawo*.

en particulier pendant son sommeil ; il rejoint alors le monde du sauvage et se comporte comme un fantôme susceptible de s'attaquer aux vivants pour détruire leur *dewa* et leur *mawo*. Le *dewa* est la partie impérissable de l'être. Il est en général assimilé à l'esprit de l'individu⁶ par les observateurs extérieurs à la culture sumbanaise. Il n'a ni forme ni odeur, possède la faculté de pouvoir s'adresser aux vivants et aux autres esprits par la parole et peut être transmis par l'attribution du nom du défunt à l'un de ses petits-fils, dans le cadre d'un mécanisme assimilé par certains commentateurs à une réincarnation.

Dans le cas d'une « bonne » mort, le *dewa* et le *mawo* se séparent naturellement. Le *mawo* accomplit son travail de putréfaction du corps avant de se fondre dans le *mawo* cosmique. Le *dewa* conserve son individualité et reste attaché au lignage. Dans un rituel lié aux funérailles, il est invité à rejoindre, dans la « tour » de la maison d'origine qui deviendra son lieu de résidence « terrestre », les esprits des autres ancêtres du lignage. En cas de *malemort*⁷, la marche normale des choses est perturbée par la non-séparation du *dewa* et du *mawo*, qui restent « collés » l'un à l'autre, ce qui empêche le corps de se décomposer normalement et l'esprit de se libérer du corps. Pour résoudre cette situation « chaude » (*hala*), il faut organiser une cérémonie particulière appelée *pogo nauta*. Celle-ci consiste à faire descendre des cieux le *mawo*, retenu par la lune, et à lui permettre ainsi d'accomplir son destin en se dissolvant dans le *mawo* cosmique. De « chaud et sec », on le fait redevenir « froid et humide ». Parallèlement, il faut s'assurer de sa séparation d'avec le *dewa* qui permettra à ce dernier de se libérer de l'errance à laquelle l'a condamné la non-séparation. Alors qu'elle est simplement accompagnée dans le cadre des funérailles d'un « bon mort », la séparation est ici provoquée par le rituel du *pogo nauta*. Une fois l'opération accomplie, l'individu peut bénéficier de funérailles normales⁸ : ses restes matériels sont déposés dans un dolmen et son *dewa* est invité à rejoindre la « tour » de la maison d'origine. Si cette cérémonie n'est pas organisée, le *dewa* risque d'être

perdu par le lignage, avec pour résultat d'affaiblir son *dewa* collectif.

Le *pogo nauta* et les funérailles⁹ qui s'ensuivent génèrent de grosses dépenses, plus importantes encore que les funérailles ordinaires¹⁰. Dans le cas d'un vieillard affaibli appelé à mourir dans sa maison, on anticipe les conséquences de son décès en commençant à accumuler les biens nécessaires aux funérailles. Ce n'est évidemment pas le cas pour une mort inopinée et c'est ce qui explique le délai souvent important entre le décès et la tenue des deux rituels rendus nécessaires par la *malemort*. En attendant, le défunt doit être déposé, enveloppé dans des *ikats*, dans une fosse au marquage discret creusée *extra muros*, au-delà du rempart du village, et dont l'emplacement n'est connu que de ses proches parents. L'existence d'un mauvais mort en « sursis », et donc d'une situation « chaude » qui perturbe l'harmonie collective, est considérée comme un handicap pour le lignage, dont le renom et le prestige ne seront restaurés dans leur intégralité qu'après la tenue du *pogo nauta*.

L'exemple le plus complet décrit par Geirnaert est celui d'une femme, Kaho Paré, morte décapitée lors d'un raid de représailles motivé par un vol de bétail une cinquantaine d'années avant la date de son enquête, qui s'est déroulée entre 1984 et 1986 (Geirnaert-Martin 1992 : 254-255). Depuis, son esprit se rappelle régulièrement à la mémoire des membres de son lignage afin qu'ils organisent un *pogo nauta* à son bénéfice. Ses interventions (dans les rêves, ou à travers des accidents plus ou moins graves pour lesquels son implication est mise en évidence par divination) se font plus pressantes en 1984, en particulier auprès de son petit-fils Tara Yelo. Ce dernier entreprend alors de rassembler les biens nécessaires à la cérémonie. Entretemps, son fils aîné a terminé ses études secondaires et lui fait part de son souhait de poursuivre des études supérieures dans la capitale régionale, Kupang (Timor occidental). Ces études entraînant d'importantes dépenses, il se retrouve face à un délicat dilemme : assurer l'avenir de son descendant dans le monde des vivants, ou celui de son aïeule décédée dans le monde des esprits. Lorsque Geirnaert le revoit deux ans plus tard, elle le retrouve, dans un état de grande anxiété, immobilisé sur la véranda de sa maison, rendu infirme par un accident survenu alors qu'il travaillait dans l'un de ses jardins. C'est qu'il a fini par opter pour les études de son fils et que, par mesure de rétorsion, l'esprit de Kaho Paré a pris le contrôle de son bras, lui infligeant une grave blessure avec son sabre d'abattis. Il craint d'ailleurs d'autres

⁶ Là encore, il n'est pas propre aux humains, puisque les animaux domestiques possèdent aussi un *dewa*.

⁷ Qui concerne, comme ailleurs, les individus tués lors d'un feud, décapités par des chasseurs de têtes, dévorés par un crocodile, victimes d'une noyade, d'un accident de la route, foudroyés par un éclair... Chez les Laboya, les décès consécutifs à une maladie et les morts en couches ne sont pas automatiquement assimilés à une *malemort*. Il convient alors de consulter les esprits pour savoir si le décès est le résultat d'une transgression. La *malemort* est le résultat d'une sentence prononcée par les puissances surnaturelles à la suite d'une transgression grave (par exemple un inceste). Elle touche le responsable de l'écart ou un membre de son lignage qui n'appartient pas forcément à la même génération que le « coupable ».

⁸ Que Geirnaert présente, à tort selon nous, comme les « secondes funérailles », une confusion facilitée par le sens trop vague de la notion anglaise de « burial ». L'individu est effectivement enterré deux fois, mais ses restes matériels ne sont inhumés en bonne et due forme et son esprit accueilli dans la maison d'origine qu'après le *pogo nauta*.

⁹ Le fait que des *pogo nauta* sont également organisés pour un buffle victime d'une noyade ou une plante détruite par un incendie montre qu'il s'agit bien de deux cérémonies distinctes, même si les funérailles suivent immédiatement le *pogo*.

¹⁰ Geirnaert évoque des fêtes ayant rassemblé entre 3000 et 6000 invités.

représailles, mais, ruiné par les dépenses consenties pour son fils, il n'a plus les moyens d'organiser un *pogo nauta* dans un délai prévisible.

Conclusion

Si les éclairages indispensables viennent bien sûr des travaux ethnographiques, il n'en reste pas moins que nous avons eu la possibilité de documenter deux rituels « annexes » jamais décrits jusqu'à présent : les abattages de compensation à Gollu Rongo (qui renchérisse encore le coût total de l'opération) et la « fête des os » à Kabatalakona, qui montre que même un acte aussi trivial que l'extraction des restes depuis le lieu de dépôt provisoire fait l'objet d'une cérémonie spécifique, rajoutant ainsi un anneau à la chaîne opératoire du cycle rituel de la *malemort*. Le *pogo nauta* (le rituel de « récupération » proprement dit) en est le maillon central ; il est précédé par la cérémonie des réparations (quand cela est nécessaire) et la « fête des os » et suivi par le cycle funéraire. Un autre intérêt de ces cas sumbanais est qu'ils illustrent la possibilité, rarement documentée, de réintégrer les individus décédés de *malemort* dans le cycle funéraire ordinaire en annulant la malédiction qui les a transformés en âme errante. Cette possibilité existe, on l'a vu, dans au moins deux groupes ethniques de l'île de Sumba, mais clairement pas dans l'ensemble du monde austronésien, comme le montre un exemple observé dans les îles Tanimbar (archipel des Moluques, Indonésie ; Pauwels 2001). Les travaux de Hoskins et Geirnaert-Martin sont, à cet égard, particulièrement précieux pour ce qu'ils nous dévoilent de l'articulation entre le traitement de la *malemort* et les différentes dimensions, matérielles et spirituelles, de la personne humaine au sein des populations animistes concernées par les cas décrits.

Pour terminer, il faut souligner deux incidences archéologiques de ces changements de statut des morts. La première est générale : n'ayant accès qu'au dépôt humain final, c'est le seul que nous sommes en mesure de discuter. Le cheminement du cadavre antérieurement à ce dépôt est dans la plupart des cas très difficile à restituer, et son explication est totalement hors de notre portée. Les exemples présentés montrent notamment, une fois de plus, la déconnexion qui existe entre les observations archéologiques et les interprétations ethnologiques, plus spécifiquement ici qu'un dépôt archéologiquement secondaire peut parfaitement correspondre à des funérailles uniques. La seconde conséquence concerne plus particulièrement les sépultures collectives, puisque l'on voit que les dépôts ne s'y font pas au fur et à mesure des décès, et qu'un défunt peut être installé dans la tombe bien longtemps après sa mort (ce qui n'est pas sans répercussions possibles sur l'interprétation des dates radiocarbone et les études paléogénomiques).

Bibliographie

- Adinkrah, M. 2015. *Witchcraft, Witches and Violence in Ghana*. New York : Berghahn.
- Adinkrah, M. 2020. "If you die a bad death, we give you a bad burial:" Mortuary practices and "bad death" among the Akan in Ghana. *Death Studies* : DOI: 10.1080/07481187.2020.1762264
- Århem, K. 2016. Southeast Asian animism in context, in : K. Århem et G. Sprenger (eds) *Animism in South-East Asia* : 330. Routledge : London and New York.
- Counts, D. A. et D. Counts 2004. The good, the bad, and the unresolved death in Kaliai. *Social Science & Medicine* 58 : 887-897.
- Forth, G. 1981. *Rindi: Ethnographic Study of a Traditional Domain in Eastern Sumba*. The Hague : Nijhoff.
- Geirnaert, D. 1989. The Pogo Nauta ritual in Laboya (West - Sumba): Of tubers and Mamuli, in C. Barraud et J. D. M. Platenkamp (eds) *Rituals and Socio-Cosmic Order in Eastern Indonesian Societies. Part I, Nusa Tenggara Timur* : 445-463. Leiden : Koninklijk instituut voor taal-, land- en volkenkunde (*Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 145).
- Geirnaert-Martin, D. 1992. *The Woven Land of Laboya. Socio-cosmic values in West Sumba, Eastern Indonesia*. Leiden : Centre of Non-Western Studies, Leiden University.
- Goody, J. 1962. *Death, Property and the Ancestors. A Study of the Mortuary Customs of the Lodagaa of West Africa*. Londres : Tavistock Publications.
- Gunawan, I. 2000. *Hierarchy and Balance: A Study of Wanokaka Social Organization*. Canberra : Research School of Pacific and Asian Studies.
- Helmis, A. 2007. La privation de sépulture dans l'antiquité grecque, in E. Cantarella (ed.) *Symposion 2005. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Salerno, 14.-18. September 2005)* : 259-268. Wien : Österreichischen Akademie der Wissenschaften (*Akten der Gesellschaft für griechische und hellenistische Rechtsgeschichte* 19).
- Hoskins, J. A. 1986. So my name shall live: Stone-dragging and grave-building in Kodi, West Sumba. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 142(1) : 31-51.
- Hoskins, J. A. 1989. Burned paddy and lost souls, in C. Barraud et J. D.M. Platenkamp (eds) *Rituals and Socio-Cosmic Order in Eastern Indonesian Societies. Part I, Nusa Tenggara Timur* : 430-444. Leiden : Koninklijk instituut voor taal-, land- en volkenkunde (*Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 145).
- Jeunesse, C. 2021. Sumba. Notes sur le contexte social du mégalithisme dans une île de l'archipel indonésien. Vers une anthropologie du mégalithisme, in V. Ard, E. Mens et M. Gandelin (eds) *Mégalithismes et monumentalismes funéraires. Passé, présent, futur* : 377-391. Leiden : Sidestone Press.
- Jeunesse, C. et A. Denaire 2017. Origine des animaux sur pied, circuit de la viande. La formation des

- assemblages osseux dans le contexte d'une fête traditionnelle à Sumba (Indonésie). Une enquête ethnoarchéologique. *Bulletin de la Société Préhistorique Française* 114(1) : 115-36.
- Jeunesse, C. et A. Denaire 2018. Present collective graves in the austronesian world: a few remarks about Sumba and Sulawesi (Indonesia), in A. Schmitt, S. Déderix et I. Crevecœur (eds) *Gathered in Death: Archaeological and ethnological perspectives on collective burial and social organisation* : 85-105. Louvain : Presses Universitaires de Louvain (Aegis 14).
- Jeunesse, C., Boulestin, B., Bec-Drelon, N. et A. Denaire 2021. Ethnoarchaeology of funeral practices: Aspects of the management of current dolmens and collective tombs in the tribal societies of Sumba Island (Indonesia). *Journal of Neolithic Archaeology* 23 : 6182 [doi 10.12766/jna.2021.3].
- Jobbé-Duval, É. 1923. Les morts malfaisants *Larvae, Lemures*, d'après le droit et les croyances populaires des Romains. *Revue historique de droit français et étranger* 4^e série (2^e année) : 344-384, 554-596.
- Kuipers, J. C. 1990. *Power in Performance. The creation of textual authority in Weyewa ritual speech*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press.
- Needham, R. 1987. *Mambaru. History and structure in a domain of Northwestern Sumba*. Oxford : Clarendon Press.
- Pauwels, S. 2001. Larmes des malmorts et sang des guerriers. Éléments de la fertilité à Hursu (archipel de Tanimbar, Indonésie orientale), in B. Baptandier (ed.) *De la malemort en quelques pays d'Asie* : 23-48. Paris : Karthala.
- Vivas, M. 2011. La mise en scène de l'outrage dans la mort à travers l'étude de la privation de *sepultura ecclesiastica* et des sépultures atypiques (XI^e – XIV^e siècles), in L. Bodiou, V. Mehl et M. Soria (eds) *Corps outragés, corps ravagés de l'Antiquité au Moyen Âge* : 371-381. Turnhout : Brepols.
- Vivas, M. 2015. *Prope aut juxta cimiterium* : un espace d'inhumation pour les « mauvais morts » (XI^e-XV^e siècle), in C. Treffort (ed.) *Le cimetière au village dans l'Europe médiévale et moderne* : 193-206. Toulouse : Presses universitaires du Midi.

Des morts sans funérailles ni sépulture : premier bilan et perspectives

Aurore Schmitt et Élisabeth Anstett

Les douze chapitres de ce volume ont contribué à amorcer et à nourrir une vaste réflexion élaborée d'une part sur les raisons qui incitent à priver certains individus de funérailles et de sépulture, et d'autre part sur les moyens théoriques et conceptuels disponibles pour aborder cette problématique. Si l'intérêt d'une approche interdisciplinaire nous paraît désormais indéniable, tant les faits sociaux étudiés sont complexes et plastiques (Schmitt et Anstett 2020), il s'avère toutefois indispensable de bien cerner les spécificités des sources exploitées par chaque discipline, en éclairant leurs apports et leurs limites respectives, afin d'en tirer un véritable bénéfice. En effet, chaque type de source est historiquement situé et possède ses angles morts ; c'est aussi en ce sens que la complémentarité disciplinaire peut être envisagée.

Ainsi, les sources proprement historiques, qu'il s'agisse d'archives institutionnelles (judiciaires ou religieuses) ou de récits, engagent des réflexions sur le point de vue qui est le leur, et sur les systèmes de valeurs mobilisés (Bertherat 2015). Elles obligent aussi à s'interroger sur ce qui est explicitement ou implicitement prescrit ou proscrit, tout comme sur la mise en pratique des prescriptions et des interdits dans la réalité. Quant aux informations collectées par les ethnologues, qu'elles soient de premières ou de secondes mains, et aux sources mobilisées par l'anthropologie sociale, elles doivent toujours être abordées en s'interrogeant sur le contexte historique et culturel de la collecte, tout autant que sur l'identité sociale et de genre de la personne qui a collecté les données, afin d'essayer de repérer les biais éventuels et d'établir la part véritablement exploitable des données fournies (Hockey 1996 ; Robben 2004). Les rapports entretenus par l'anthropologue avec le fait funéraire sont eux aussi à évaluer (Placher et Bae 2021). C'est à cette seule condition que l'anthropologie sociale ouvre aux archéologues un horizon de comparaisons possibles, notamment pour les sociétés sans écriture, en leur permettant d'éviter autant que possible des surinterprétations ou des projections ethnocentristes à l'étape de l'interprétation des données (Testart 2012). Les sources archéologiques ne permettent pas, pour leur part, de documenter l'ensemble des séquences d'une pratique mortuaire, mais seulement une partie d'entre elles (Duday 2009). Pour autant, ces données permettent aux anthropologues et aux historiens de s'intéresser au traitement de la dépouille, un aspect qui

est malheureusement souvent trop peu décrit par leurs propres sources. La matérialité des faits permet ainsi de contextualiser les discours et les représentations collectées par ailleurs, et d'évaluer leur éventuelle portée explicative.

Une démarche pluridisciplinaire oblige également à travailler sur la définition de termes techniques communs aux disciplines, pour limiter les surinterprétations comme les malentendus ou les confusions (Boulestin et Duday 2005). Nous l'avons en effet constaté lors des journées d'études qui sont à l'origine de cet ouvrage collectif, les termes « funéraire », « sépulture », « enterrement » ou « funérailles », entre autres, n'ont pas la même signification d'une discipline à l'autre ni d'une langue à une autre (Maddrell 2016). Plusieurs chapitres proposent à cet égard quelques mises au point, mais une réflexion pluridisciplinaire et internationale sur le vocabulaire funéraire dans les sciences sociales mériterait d'être développée à l'avenir, notamment pour qualifier les pratiques qui ne sont pas funéraires.

Par ailleurs, et même si l'ouvrage aurait pu être encore enrichi par des contributions présentées lors des journées d'études organisées en 2021 à Montpellier, mais qui n'ont malheureusement pas débouché sur des chapitres¹, il ressort de nos réflexions communes que l'absence de funérailles et de sépulture est un phénomène qui touche sans doute l'ensemble des sociétés et qu'il a une profondeur temporelle considérable.

Et si les circonstances et les raisons qui conduisent à ne pas pratiquer les rituels funéraires en vigueur sont variées, un ordonnancement semble se dessiner. Ainsi, en premier lieu, l'absence non-intentionnelle de funérailles et de sépulture (pour des décès accidentels ou lors de catastrophes naturelles, ou des décès sur un champ de bataille, par exemple) se distingue clairement d'une volonté de ne pas honorer le défunt. Dans le premier cas, il s'agit d'un empêchement matériel fortuit. Dans le second, il s'agit d'un comportement intentionnel qui se décline en au moins deux catégories.

¹ Ces communications portaient par exemple sur la signification des têtes coupées gauloises (Ciesielski *et al.* 2011), les morts privés de funérailles dans l'Égypte ancienne, ou le traitement des dépouilles de criminels dans la Rome ancienne (Ménard 2011).

Il nous semble, en effet, important de distinguer la **privation** de funérailles édictée par la volonté de punir un individu (comme suite à des actions commises, considérées nuisibles par sa communauté et qui suscitent souvent une mise à mort) de l'**absence** de funérailles et de sépulture liée au statut de l'individu qui n'y a de toute façon pas droit de par la catégorie à laquelle il appartient (enfant, esclave ou étranger par exemple). Dans ces deux cas, le traitement du cadavre tel qu'attesté par les faits archéologiques, peut pour sa part être extrêmement varié et permet difficilement de remonter à la motivation première.

D'autant qu'un autre point d'importance a été mis en lumière par nos travaux. En effet, un défunt qui n'aura pas bénéficié de funérailles ni d'une sépulture en première instance peut, à court, moyen ou long terme, être réintégré dans un cycle funéraire. L'absence (ou la privation) de rituels en première intention est donc réversible. Aussi, les pratiques que nous qualifierons pour l'instant de « non funéraires », ne sont pas figées au sein d'une même société. Le contexte historique, géographique, culturel ou social semble prévaloir sur la structuration du phénomène funéraire. Au sein d'une même communauté, il peut y avoir des systèmes en concurrence ou des systèmes suspendus. Pour les sociétés en crise, ou en transition, le temps des perturbations peut être long ce qui induit une transformation des pratiques funéraires qui ne seront alors pas nécessairement identifiées en tant que telle, surtout en contexte archéologique.

Au final, la question se pose donc de savoir si l'absence de funérailles et de sépulture ne devrait pas être considérée comme une modalité supplémentaire de traitements funéraires, qui viendrait s'ajouter aux pratiques funéraires *stricto sensu*, intégrant la possibilité de procéder de façon différée à tout ou partie des séquences ou des protocoles reconnus comme valides pour honorer le défunt. Il est également possible d'envisager le fait qu'au sein de chaque société certains membres échappent aux traitements funéraires, et que l'absence de funérailles ou de sépulture est à chaque fois constitutive d'un système complexe, plus vaste qu'il n'apparaît au premier regard lorsque l'on étudie que les seuls espaces funéraires. C'est à partir de cette idée que nous pourrions sans doute éclairer la zone « grise » comprise entre les deux pôles lisibles en archéologie. Le premier est la sépulture explicite. Dans ce cas, les vestiges matériels-architecture, objets associés au défunt- laissent peu de doute quant au caractère funéraire d'une structure.

Le second pôle est la privation explicite de sépulture, comme le montrent les restes humains portant des témoignages de mise à mort et qui sont jetés dans un espace détritique. Le nombre de cas situé dans cette zone grise nous paraît ainsi largement sous-estimé, ce qui rend d'autant plus utile et nécessaire de travailler à l'avenir sur ces questions de manière interdisciplinaire.

Bibliographie

- Bertherat, B. (ed.) 2015. *Les Sources du funéraire en France à l'époque contemporaine*. Avignon : Édition universitaire d'Avignon.
- Boulestin, B. et H. Duday 2005. Ethnologie et archéologie de la mort : de l'illusion des références à l'emploi d'un vocabulaire, in C. Mordant et G. Depierre (eds) *Les pratiques funéraires à l'âge du Bronze en France* : 17-30. Sens, Paris : Société archéologique de Sens, Comité des Travaux Historiques et Scientifiques.
- Ciesielski, E., Duday, H., Girard, B., Roure R., Martin A. et B. Augusti 2011. La pratique des têtes coupées et les dépôts d'armes en Gaule méditerranéenne et dans le nord-est de la Péninsule Ibérique, in R. Roure et L. Pernet (eds) *Des rites et des hommes* : 113-142. Paris : Errance.
- Duday, H. 2009. *The Archeology of the Dead: Lectures in Archaeothanatology*. Oxford : Oxford University Press.
- Hockey, J. 1996. The view from the west: reading the anthropology of non-western death ritual. In *Contemporary issues in the sociology of death, dying and disposal*: 3-16. London : Palgrave Macmillan.
- Maddrell, A. 2016. Mapping grief. A conceptual framework for understanding the spatial dimensions of bereavement, mourning and remembrance. *Social & Cultural Geography* 17(2) : 166-188.
- Ménard, H. 2011. Du 'prédateur' à la proie : criminels livrés aux bêtes dans la Rome antique, in J.-P. Brugal, A. Gardeisen et A. Zucker (eds) *Prédateurs dans tous leurs états. Évolution, Biodiversité, Interactions, Mythes, Symboles* : 503-515. Antibes : Éditions APDCA.
- Placher, K. I. et C.J. Bae 2021. Ethical Considerations of Anthropologists' Fieldwork, in *The Handbook of Mummy Studies: New Frontiers in Scientific and Cultural Perspectives*: 89-109. Singapore: Springer Singapore.
- Robben, A.C.G.M. (ed.) 2004. Death and anthropology: An introduction. *Death, Mourning, and Burial: A cross-cultural reader*: 1-16. Oxford : Wiley Blackwell.
- Schmitt A. et E. Anstett 2020 (eds.). *Des cadavres dans nos poubelles*. Paris : Éditions Petra.
- Testart A. 2012. *Avant l'histoire. L'évolution des sociétés de Lascaux à Carnac*. Paris : Gallimard.

De façon paradoxale, alors que le morcellement, la profanation ou l'abandon des dépouilles sont attestés dans de nombreux contextes archéologiques ou historiques, l'absence intentionnelle de rites funéraires n'a pas fait l'objet jusqu'à présent d'études systématiques ou comparatives d'envergure dans le champ des sciences sociales. Et au final, nous en savons donc encore bien peu sur ce qui conduit une société à priver ou dispenser intentionnellement un individu de traitement funéraire. Ainsi, les modalités de la privation de funérailles sont-elles toujours et partout les mêmes ? Ou bien varient-elles selon les contextes socio-historiques, en étant singulièrement reliées aux situations de crises ? Quels sont les différents enjeux qui président à la privation de traitement funéraire ? Plus généralement et de façon analytique, à partir de quels éléments factuels nous est-il possible d'identifier et de qualifier les situations de privation de rites funéraires ? Pour répondre à ce vaste ensemble de questions, nous avons rassemblé dans ce volume douze contributions d'archéologues, d'anthropologues et d'historiens, fruit d'un travail collectif mené lors de journées d'études qui se sont déroulées en 2021 et 2022 à Montpellier et à Marseille. Ces journées ont initié une dynamique interdisciplinaire et diachronique de réflexion, particulièrement riche et dense, sur la diversité des motivations qui conduisent à la privation intentionnelle de funérailles. Dans leur prolongement, ces douze chapitres invitent également à réfléchir sur le cheminement intellectuel qui permet à partir de données archéologiques, historiques ou ethnographiques, d'attester de l'absence de traitement funéraire, et sur les outils intellectuels et théoriques disponibles pour aborder la question de la privation de funérailles.

Aurore Schmitt (CNRS, UMR 5140 ASM, Montpellier) est archéologue et anthropologue. Ses travaux portent sur les pratiques mortuaires du Néolithique et de l'âge du bronze.

Elisabeth Anstett (CNRS, UMR 7268 ADES, Marseille) est anthropologue sociale. Ses recherches portent sur les pratiques funéraires dans les contextes contemporains marqués par les violences extrêmes ou les crimes de masse.

