

A N N A L E S
BRETAGNE
PAYS DE L'OUEST

Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest

Anjou. Maine. Poitou-Charente. Touraine

114-4 | 2007

Varia

La mort dans la ville

Esquisse de conclusion

Emmanuel Fureix



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/abpo/465>

DOI : 10.4000/abpo.465

ISBN : 978-2-7535-1508-6

ISSN : 2108-6443

Éditeur

Presses universitaires de Rennes

Édition imprimée

Date de publication : 30 décembre 2007

Pagination : 97-106

ISBN : 978-2-7535-0598-8

ISSN : 0399-0826

Référence électronique

Emmanuel Fureix, « La mort dans la ville », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest* [En ligne], 114-4 | 2007, mis en ligne le 30 décembre 2009, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/abpo/465> ; DOI : 10.4000/abpo.465

La mort dans la ville

Esquisse de conclusion

Emmanuel FUREIX

Maître de conférences en histoire contemporaine,
Université Paris 12 – Val-de-Marne

L'exotisme et la singularité des terrains d'enquête, les sinuosités de la chronologie, *grosso modo* entre xv^e et xix^e siècles, semblent décourager toute comparaison, *a fortiori* toute conclusion. Au moins reconnaîtra-t-on la fécondité du vaste chantier, entamé voici une trentaine d'années par Philippe Ariès et Michel Vovelle¹, d'une histoire de la mort. Un certain nombre d'indices témoignent d'un intérêt renouvelé pour les représentations et discours sur la mort², autant que pour les recompositions rituelles à l'œuvre dans le contemporain³. À l'heure où les traces de la mort dans la ville sont le plus souvent déniées ou effacées, il était séduisant de croiser l'histoire de la ville avec celle de la mort. Qui plus est, dans les villes du Sud, un Sud très large qui va ici de Toulon à l'Océanie en passant par le Mexique...

La ville-tombeau : un trait de longue durée

La ville, jusqu'à la fin du xix^e siècle au moins, est affectée par une surmortalité bien connue, qui confronte les citoyens à l'omniprésence de la mort. Ville-mouroir, ville-tombeau, ville-passoire, la civilisation urbaine concentre les pathologies mortifères : mortalité néonatale et mortalité infantile très élevées (à Rouen au xviii^e siècle, respectivement de 444 ‰ pour les enfants élevés en nourrice et de 365 ‰ pour les enfants allaités par leur mère⁴), extrême fragilité face aux épidémies et maladies contagieuses. La descrip-

1. ARIÈS, Philippe, *L'Homme devant la mort*, Paris, Le Seuil, 1987 [1^{re} éd. 1977]. VOVELLE, Michel, *La Mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1983.

2. En témoigne notamment la revue canadienne *Frontières*, publiée par le Centre d'études sur la mort.

3. DIANTEILL, Erwan, HERVIEU-LÉGER, Danièle, SAINT-MARTIN, Isabelle (dir.), *La Modernité rituelle. Rites politiques et religieux des sociétés modernes*, Paris, L'Harmattan, 2004.

4. BARDET, Jean-Pierre, *Rouen aux xvii^e et xviii^e siècles. Les mutations d'un espace social*, Paris, SEDES, 1983, p. 369.

tion de la propagation et des effets de la peste à Toulon en 1720 (Michel Vergé-Franceschi), de la variole et du *matlazuatl* à Mexico au XVIII^e siècle (Nadine Béliand), ou de la grippe espagnole à Papeete en 1918 (Claire Laux), confirme à cet égard les multiples travaux accumulés par les démographes et les historiens de la ville européenne⁵, et plus en amont, par les médecins hygiénistes du XIX^e siècle⁶. Les « fièvres » épidémiques produisent, encore au XIX^e siècle, de véritables coupes démographiques : 20000 victimes à Mexico en 1813 sur environ 130000 habitants, à comparer aux 18000 victimes du choléra à Paris en 1832 sur une population de 800000 habitants.

Dans ces moments de paroxysme, la présence physique des cadavres finit par heurter des sensibilités plus accoutumées qu'aujourd'hui à la mort ordinaire. À Toulon en 1720, le spectacle quotidien des tombereaux sillonnant les rues, la saturation des cimetières et des hôpitaux-mouroirs aiguïssent l'angoisse collective face à une mort toujours plus proche. Cette angoisse a pu dériver sur une violence cathartique, dont des prostituées et des galériens furent les victimes. Le parallèle avec le choléra de 1832 à Paris est à cet égard très frappant. Heine décrit en 1832 une « époque de terreur », où circulaient des fiacres chargés de cercueils, où semblait triompher un « bourreau masqué qui traversait Paris avec une invisible guillotine ambulante⁷ ». Des rumeurs d'empoisonnement enflèrent et conduisirent à des scènes de lynchage, au cours desquelles, selon Heine, on aurait arraché les cheveux, le sexe et les lèvres d'une victime porteuse d'une poudre suspecte et traîné son cadavre nu dans les rues de la capitale aux cris de « Vive le choléra morbus⁸ ! »

La surmortalité urbaine frappe inégalement les rangs et les classes. Pour de la peste de 1720, Michel Vergé-Franceschi conclut à une moindre mortalité des élites toulonnaises, qui n'ont pas hésité à fuir la ville. Des résultats semblables furent observés en 1832 à Paris, que les topographies et statistiques médicales du temps ont permis d'affiner⁹. Si les puissants ne sont pas épargnés, Casimir Perier en premier lieu, tout comme Bugeaud en 1849, les journaliers, terrassiers, chiffonniers, chômeurs ont été les premiers frappés. L'entassement et l'insalubrité, ajoutés à la faiblesse des organismes, ont indiscutablement été des facteurs aggravants. La mortalité différentielle s'observe moins de quartier à quartier que de maison à maison et de profession à profession.

5. Pour une synthèse, cf. notamment, POUSSOU, Jean-Pierre, *La Croissance des villes au XIX^e siècle. France, Royaume-Uni, États-Unis et pays germaniques*, Paris, SEDES, 1992, p. 174-207, et ZELLER, Olivier, « Le Minotaure urbain », dans Jean-Luc Pinol (dir.), *Histoire de l'Europe urbaine*, Paris, Seuil, 2003, p. 738-745.

6. BARLES, Sabine, *La Ville délétère. Médecins et ingénieurs dans l'espace urbain. XVIII^e-XIX^e siècle*, Seyssel, Champ Vallon, 1999.

7. HEINE, Heinrich, *De la France*, Paris, Editions du Cerf, 1996, p. 92.

8. *Ibidem*, p. 97. Heine raconte cette scène en témoin oculaire.

9. *Rapport sur la marche et les effets du choléra-morbus dans Paris et les communes rurales de la Seine*, Paris, Imprimerie Nationale, 1834, utilisé par Louis CHEVALIER dans *Le Choléra. La première épidémie du XIX^e siècle*, La Roche-sur-Yon, Bibliothèque de la Révolution de 1848, 1958.

L'inégalité face à la mort est plus patente encore en Océanie (Claire Laux), où, à la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècle, les autochtones subissent de plein fouet le choc microbien auquel étaient mieux préparées les populations européenne et chinoise. La grippe espagnole de 1918 frappe encore en priorité les Tahitiens de souche. On retrouve là une analogie évidente avec la ville de Mexico, décimée par une épidémie de variole au moment de la conquête par Cortés et ses alliés en 1521 (Nadine Béliand). De quoi associer durablement la mort et la présence coloniale. En Océanie, c'est l'idée même de ville, neuve encore au début du XIX^e siècle, qui semble porter en elle la mort, pour ne pas parler de la décadence morale qu'elle paraît sécréter. On retrouve là, sur un autre XIX^e terrain, les discours hostiles à la ville-Babylone portés dans la France du XIX^e siècle par les tenants d'un ordre ancien, catholiques intransigeants ou légitimistes...

Les vivants et les morts : de l'inclusion à l'exclusion

Les contributions réunies ici soulignent également l'extrême importance de la localisation des morts, et des pratiques sociales qui s'y agrègent. Le processus décisif d'éloignement géographique des vivants et des morts, attesté en Occident à la fin du XVIII^e siècle, est confirmé par les deux études portant sur Mexico (au début du XIX^e siècle surtout) et Beyrouth (vers 1835, sous occupation égyptienne). Pour des raisons qui tiennent à l'insalubrité et aux miasmes putrides dégagés par les cimetières paroissiaux mais aussi à l'affinement des sensibilités à l'odorat, les théories infectionnistes en vogue gagnent du terrain, en Occident et ailleurs, et poussent les administrateurs à l'action. En France, le célèbre arrêt du Parlement de Paris en 1763, commenté par Philippe Ariès¹⁰, prescrit l'éloignement des cimetières existants hors de la ville. Inappliqué dans un premier temps, il fut confirmé par la Déclaration royale de 1776, et concrétisé par la fermeture des cimetières des Innocents (1780), de Saint-Roch et de Saint-Sulpice (1781). La chronologie des interdictions de sépultures dans les églises est la même dans l'Europe du despotisme éclairé, 1786 pour le Saint Empire de Joseph II, 1783 pour la Suède de Gustave III¹¹. C'était dans tous les cas mettre un terme assez brutal à l'ancien régime des morts, inhumés *ad sanctos et apud ecclesiam*.

Jusqu'au XVIII^e siècle en effet, l'inhumation se faisait en terre consacrée à l'intérieur des églises ou dans les cimetières qui jouxtaient les églises paroissiales et les couvents, auprès de la communauté des vivants. Le lien physique entre les vivants et les morts était tout aussi bien spirituel : la sépulture près du lieu où se réalisaient le sacrement de l'Eucharistie, les messes et les prières adressées aux défunts favorisait le salut de l'âme. En dehors des sépultures des « grands », situées dans l'enceinte des églises, notamment sous l'autel ou dans des chapelles de couvents, l'individualisation des morts n'avait guère de sens. La « terre cimetériale », régulièrement exhumée et labourée,

10. ARIÈS, Philippe, *L'Homme devant la mort*, op. cit., p. 476 sqq.

11. VOVILLE, Michel, *La Mort et l'Occident...*, op. cit., p. 466.

célébraient avant tout la communauté ecclésiale et la mémoire des *ancêtres*¹². Même pour les « grands », la conjonction entre le lieu d'inhumation et le signe commémoratif, épitaphe, plaque murale, était loin d'être systématique¹³. L'indistinction des « cendres », devenue insupportable en Occident à la fin du XVIII^e siècle, était jusque-là pour ainsi dire la norme. May Davie rapporte que dans les cimetières médiévaux du Moyen-Orient, l'inhumation se faisait, pour les chrétiens comme pour les musulmans, à même la terre, sans caveau ni cercueil, dans l'anonymat. Encore aujourd'hui en Éthiopie, précise d'ailleurs Marie-Laure Derat, les chrétiens les plus modestes doivent se contenter d'un simple amas de pierres anonymes.

Par ailleurs, dans le cimetière d'ancien type, le bâti s'entremêle aux morts, et une sociabilité foisonnante se déploie sans complexes. Ateliers, fours, étals, galeries marchandes coexistaient allègrement dans le « charnier » des Innocents¹⁴, tandis que des écrivains publics louaient leurs talents en plein cimetière¹⁵. Dans les cimetières de Mexico au XVIII^e siècle, c'est au moment de la fête des morts que la fusion des vivants et des défunts se fait la plus évidente. Beuveries et débauches – se plaignent les élites éclairées – jalonnent les rites d'offrandes aux morts.

Les pressions hygiénistes et politiques de la fin du XVIII^e siècle vinrent mettre un terme à ce désordre apparent. En France, après le chaos funéraire laissé par la Révolution, pour ne pas parler des cimetières engorgés de la Terreur, le concours de l'Institut de 1800 sur les funérailles et les lieux de sépultures¹⁶ et surtout le très grand décret organique du 23 prairial an XII (12 juin 1804) définirent avec précision le cadre du cimetière moderne¹⁷. Ce décret fut le fruit d'une synthèse entre les préoccupations strictement hygiénistes du ministre de l'Intérieur Chaptal et la volonté moralisante de la section de l'Intérieur du Conseil d'État¹⁸. Hors de l'enceinte des villes, le cimetière du XIX^e siècle, clos et aéré, doit désormais séparer les vivants et les morts, mais aussi les morts entre eux. Les sépultures, ne pouvant être ouvertes avant cinq ans¹⁹, sont

12. LAUWERS, Michel, *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier, 2005, p. 125.

13. Cette conjonction advient elle aussi à la fin du XVIII^e siècle. Cf. URBAIN, Jean-Didier, *L'archipel des morts. Le sentiment de la mort et les dérives de la mémoire dans les cimetières de l'Occident*, Paris, Payot, 2003, p. 170 sqq.

14. *Ibidem*.

15. MÉTAYER, Christine, *Au tombeau des secrets. Les écrivains publics du Paris populaire. Cimetière des Saints-Innocents XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 2000, p. 139 sqq.

16. HINTERMEYER, Pascal, dans *Politiques de la mort*, Paris, Payot, 1981, a étudié le corpus de mémoires adressés à l'Institut pour ce concours impulsé par le ministre de l'Intérieur Lucien Bonaparte.

17. LASSÈRE, Madeleine, *Villes et cimetières en France de l'Ancien Régime à nos jours. Le territoire des morts*, Paris, L'Harmattan, 1997.

18. BERTRAND, Régis, « Le ministre de l'Intérieur, la législation des sépultures », dans PÉRONNET, Michel (dir.), *Chaptal en son temps*, Toulouse, Privat, 1988, p. 177-190.

19. Titre I^{er}, article 6 du décret impérial du 23 prairial an XII : « Pour éviter le danger qu'entraîne le renouvellement trop rapproché des fosses, l'ouverture des fosses pour de nouvelles sépultures n'aura lieu que de cinq années en cinq années. »

désormais séparées et hiérarchisées. Les fosses communes disparaissent au profit de « tranchées gratuites » avec sépultures individuelles temporaires²⁰, éventuellement dotées de signes distinctifs tels que des croix portant le nom du défunt. On ne peut qu'y voir la trace d'une reconnaissance de *l'individu* à travers le cadavre ou, *a minima*, l'extension sociale d'une reconnaissance déjà existante. Les indigents ont désormais droit à une sépulture individuelle et repérable, même si elle est très éphémère.

Simultanément était reconnue comme légitime l'inégalité sociale devant la mort. Le régime des *concessions*, perpétuelles ou temporaires (5 ans puis 30 ans²¹ renouvelables), se met peu à peu en place, mais il ne touche qu'une étroite élite, respectivement 6,9 % et 17,9 % des inhumations parisiennes dans les années 1820²². Une fine hiérarchie des cimetières et, à l'intérieur des cimetières, des différents enclos fait de la nécropole le miroir de la société des vivants, avec ses hiérarchies et ses antagonismes²³. On le sait, le Père-Lachaise et ses « avenues » de tombeaux et de concessions à perpétuité figurent pour le bourgeois parisien une marque de distinction, à l'égal des « meubles en acajou²⁴ » :

« Les grands noms de l'ancien régime ne s'inscrivent plus sur la façade des hôtels [...]. Cet usage, la mode l'a transporté au Père-Lachaise pour toutes les classes où règne l'aisance ; partout ce sont des *sépultures de famille* ; elles viennent y étaler, d'avance, les unes leur obscurité, les autres leur orgueil, toutes leur néant²⁵. »

La vogue des tombeaux monumentaux se diffuse comme une traînée de poudre au sein des élites parisiennes de la Restauration, passant de 635 à 31 000 au seul Père-Lachaise entre 1815 et 1830. Le pire des destins revient en revanche aux condamnés à mort, aux corps non identifiés de la morgue et aux corps non réclamés des hospices. Ils sont inhumés dans des enclos spécifiques, véritables fosses communes, dans les cimetières de Sainte-

20. D'une durée de 5 ans, puis, à partir de 1843, de 15 ans non renouvelables (ordonnance royale du 6 décembre 1843).

21. À partir de 1843.

22. Entre 1824 et 1826. Cf. FUREIX, Emmanuel, *Mort et politique à Paris sous les monarchies censitaires : mises en scène, cultes, affrontements, 1814-1835*, thèse de doctorat d'histoire, Alain Corbin (dir.), Univ. Paris 1, 2003, p. 108.

23. La contribution de May Davie confirme ces observations pour le patriciat orthodoxe de Beyrouth, qui élit le cimetière de Saint-Dimitri comme dernière demeure, et affiche de manière de plus en plus ostentatoire au fil du XIX^e siècle son opulence. Sur les rapports du patriciat urbain et de la mort dans la France provinciale du XIX^e siècle, cf. CHALINE, Jean-Pierre, « Patriciens pour l'éternité : les monuments funéraires dans trois villes du Nord-Ouest de la France », dans *Construction, reproduction et représentation des patriciat urbains de l'antiquité au XX^e siècle. Actes du colloque des 7, 8 et 9 septembre 1998*, Tours, Centre d'histoire de la ville moderne et contemporaine, 1999, p. 517-528.

24. « Les bourgeois se souciaient peu d'être enterrés à Vaugirard ; cela sentait le pauvre. Le Père-Lachaise, à la bonne heure ! Être enterré au Père-Lachaise, c'est comme avoir des meubles en acajou » (Victor Hugo, *Les Misérables*, Paris, Le Livre de Poche, 1993, t. 2, p. 88).

25. ROCH, Eugène, « Le cimetière du Père-Lachaise », in *Paris ou le livre des cent-et-uns*, Paris, Ladvocat, 1831-1832, t. 4, p. 139.

Catherine et de Vaugirard jusque dans les années 1820, sans la moindre marque de distinction²⁶. La mort du pauvre en milieu urbain demeure donc stigmatisée au XIX^e siècle²⁷. Les phénomènes décrits pour Paris s'appliquent également à la province avec un léger décalage chronologique²⁸.

Cette expulsion des sépultures hors de la ville ne rompt pas pour autant le lien commémoratif qui unit les vivants et les morts. À l'âge romantique, la visite au cimetière prestigieux, tel le Père-Lachaise devenu lieu de promenade historique et civique, ne se limite plus à la commémoration des proches, ni même à la méditation morale en forme de *memento mori*. On y célèbre aussi bien les grands hommes, et des communautés de mémoire se constituent autour d'enclos à forte charge historique ou politique²⁹. Quant à la visite des proches le jour des morts, le 2 novembre, elle fait figure de devoir social désormais intériorisé par toutes les classes. Dans les années 1820, 200 000 personnes, d'après les autorités, se rendaient ainsi au Père-Lachaise le 2 novembre.

Reste que cette révolution funéraire ne s'est pas opérée sans résistances, même si ces dernières semblent avoir été plus vives à la campagne qu'en ville³⁰. L'exil des morts dans les années 1780 s'est heurté d'abord au sentiment psychologique d'une perte de la communauté des ancêtres. En outre, les conditions nouvelles de transport des corps, sur un char funèbre, heurtaient l'habitude du port à bras du cercueil. L'exhumation des ossements des anciens charniers parut parfois manquer de dignité. Enfin, le clergé paroissial critiquait une sécularisation insidieuse de la mort chrétienne et voyait dans le cimetière hygiéniste *extra-muros* une invention de « philosophes ». On retrouve après la Révolution ce dernier argument. L'expérience de l'émigration s'est accompagnée, il est vrai, d'une nostalgie de la sépulture *ad sanctos*, dont on trouve des traces dans le *Génie du christianisme*³¹. Sous la Restauration, les ultras voient dans le cimetière moderne *extra muros* un espace soustrait au sacré et voué à l'athéisme :

« Les cimetières publics de la capitale ne sont plus de nos jours une terre sainte; ce ne sont plus que quelques arpents d'un enclos dont la mort est le propriétaire. Le commissaire des convois est aujourd'hui le seul ministre

26. Pour les condamnés à mort, le Code pénal de 1810 (article 14) précise : « Les corps des suppliciés seront délivrés à leur famille si elles le réclament, à la charge de les faire inhumer *sans aucun appareil* ».

27. LASSÈRE, Madeleine, « Les pauvres et la mort en milieu urbain dans la France du XIX^e siècle : funérailles et cimetières », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, janvier-mars 1995, p. 107-125.

28. *Ibidem*, p. 177.

29. FUREIX, Emmanuel, « La visite au cimetière », dans *Mort et politique... op. cit.*, p.121 sqq. ; pour une période ultérieure, TARTAKOWSKY, Danielle, *Nous irons chanter sur vos tombes. Le Père-Lachaise. XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Aubier, 1999.

30. LASSÈRE, Madeleine, « Les pauvres et la mort... », *op. cit.*, p. 43-47. Elle s'appuie entre autres sur les travaux plus anciens de Jacqueline THIBAUT-PAYEN, *Les Morts, l'Église et l'État : recherches d'histoire administrative sur la sépulture et les cimetières dans le ressort du parlement de Paris aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, F. Lanore, 1977.

31. Dans l'idéalisation du cimetière de campagne, entourant l'église paroissiale.

obligé des funérailles ; seulement un prêtre, appelé par les vœux de quelques familles, vient de temps en temps consacrer, par les prières de l'Église, quelques coins de ce terrain profane ; et, hormis ces tombeaux bénis par exception, le cimetière est athée³². »

Le Père-Lachaise, tout particulièrement, fait figure dans les années 1820 de cimetière « bleu », voué au culte civique d'inspiration révolutionnaire. En contrepoint, se sont constituées de petites nécropoles « blanches » chères aux ultras, sur le modèle du cimetière *ad sanctos*, à Picpus d'une part, et au Mont-Valérien de l'autre.

Le cas de Mexico présente d'intéressantes analogies avec ces résistances françaises au cimetière « moderne ». Dans les années 1820, les religieux s'opposent à l'inhumation des morts hors des enclos des hôpitaux, sacralisés par la présence d'une église ou d'une chapelle. Hors de la ville et des communautés ecclésiales, le cimetière ne peut être qu'un « champ profane », d'autant plus profane que les soubresauts de l'Indépendance en cours (1821) semblent vouloir faire du passé table rase. Le processus d'exil des morts ne s'achèvera qu'avec les années 1850 et les lois Juárez interdisant les enterrements intra-muros (Nadine Béligand). Sur un autre mode, la tradition océanienne de coexistence des vivants et des morts freine également l'éloignement des sépultures préconisé par l'administration coloniale et les missionnaires : « tant que les cimetières communaux ne sont pas suffisamment proches et nombreux, les Océaniens continuent à enterrer leurs morts dans leurs jardins » (Claire Laux).

Le métissage des rites funéraires

De fait, dans le cas des sociétés coloniales, l'importation des pratiques funéraires chrétiennes et/ou hygiénistes s'accompagne de phénomènes d'hybridation, de métissage ou de juxtaposition particulièrement intéressants. Au Mexique, l'image que les Aztèques se faisaient de l'au-delà rendait inintelligible la théologie chrétienne des « trois lieux ». L'usage impropre du mot *Mictlan*, destination la plus commune des morts, pour désigner l'enfer chrétien se heurtait forcément à des malentendus³³. Reste que la greffe de la mort chrétienne a fini par prendre. Au XVIII^e siècle les Indiens choisissent massivement pour sépulture, tout comme les créoles, l'enceinte des églises et des couvents. Des cours-cimetières doivent être aménagées dans des paroisses mixtes ou indiennes de Mexico pour répondre à la demande collective. Le culte aztèque des reliques de défunts, et les pratiques magiques qui leur étaient associées, paraissent avoir disparu. En revanche, le rite du partage des offrandes avec les défunts, figures en pâte de maïs mais aussi boissons, lors de la fête des morts, résulte d'une synthèse entre pratiques indigènes et européennes (Nadine Béligand).

32. *Le cimetière du calvaire du Mont-Valérien*, Paris, 1824, p. 1.

33. GRUSINSKI, Serge, *La Colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol. XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1988, p. 241.

En Océanie, le métissage des pratiques est également avéré. Avec la christianisation de la mort sous influence missionnaire, les rituels de double sépulture, d'enfouissement des corps dans un charnier tabou et du crâne dans un mausolée à reliques, disparaissent à Malaita (îles Salomon). En revanche, demeure la participation rituelle aux funérailles de pleureuses, qui n'hésitent pas à chanter « les grands mythes malaitains de résurrection des morts et de descente aux enfers ». Un syncrétisme funéraire se met donc en place. La persistance des croyances au retour des « esprits » montre les limites de la christianisation de la mort. Le métissage, pour autant, ne suffit pas à comprendre les pratiques de la mort dans les villes océaniques. La diversité des communautés présentes en milieu urbain ne se traduit nullement par une hybridation généralisée, mais plutôt par la juxtaposition de pratiques. Dans l'espace du cimetière, la coexistence d'enclos réservés aux diverses religions et ethnies montre, selon Claire Laux, la « multiplicité des approches de la mort ». Ces deux études mériteraient sans doute un dialogue approfondi avec les sciences sociales, notamment l'anthropologie religieuse, dont on sait l'apport inestimable en matière de métissage rituel, de « bricolage » (Claude Lévi-Strauss³⁴), de syncrétisme ou de contre-acculturation (Roger Bastide³⁵).

Présences de la « belle mort »

Quoique moins présent dans les contributions ici réunies, le thème classique de la « belle mort » et de sa mémoire traverse les rites étudiés. Il n'est pas, il est vrai, spécifique aux villes, encore moins aux villes du Sud. Mais il imprègne toutes les civilisations rencontrées. Le dernier rite de passage n'égalise nullement les conditions et les statuts, il est partout un rite d'institution, au sens où il distingue la « belle mort » de la mort ordinaire, et institue le chef, le grand homme ou le saint en « ancêtre³⁶ ». La « belle mort » repose souvent sur la préservation du cadavre des outrages du temps. Jean-Pierre Vernant, la décrivant dans le monde homérique, rappelle l'exposition du cadavre du guerrier lavé de toute souillure, puis sa crémation afin de ne laisser au monde que les « os blancs », cendres incorruptibles³⁷. Tous les rituels d'embaumement, à leur façon, répondent à cette même fonction. Il en est probablement ainsi pour les chefs de tribus thaïtiens évoqués par Claire Laux.

Avec le christianisme, la « belle mort » se définit moins par le traitement réservé au cadavre que par la lente préparation de la mort, la

34. LÉVI-STRAUSS, Claude, « La science du concret », in *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 26 *sqq.*

35. Cf. notamment BASTIDE, Roger, *Les Religions africaines au Brésil*, Paris, PUF, 1995 [1960].

36. À titre d'exemple, SABELLI, Fabrizio, « Le rite d'institution, résistance et domination », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1982, p. 64-89.

37. VERNANT, Jean-Pierre, « La belle mort et le cadavre outragé », dans *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1989, p. 41-80.

« *commandatio animae* par laquelle on se confie à la divine bonté »³⁸ et les derniers sacrements qui la permettent, la confession, le viatique, et si possible l'extrême-onction. Des modèles de belle mort chrétienne circulent à l'époque moderne et bien au-delà, dont on trouve les traces dans la Nouvelle-Espagne décrite par Nadine Béligand : saint François en premier lieu, dont les moribonds souhaitent si souvent revêtir l'habit. Il est vrai qu'il possédait aussi des vertus d'intercesseur pour les âmes du Purgatoire... On pourrait tout aussi bien citer, en France, la mort de saint Louis, *exemplum* que la monarchie restaurée sut raviver, à propos du régicide de 1793 comme de l'assassinat du duc de Berry en 1820. L'usage de la « belle mort » chrétienne se fait alors très politique, autour d'un pacte mythique unissant les Bourbons et la mort violente³⁹.

Dans le cas des saints, le cadavre reste non seulement support de mémoire, mais objet de dévotion, de ressourcement, d'intercession voire de guérison. Alors les restes, *reliquiae*, du corps saint participent à l'identité de la communauté qui en possède tout ou partie. Le cas du cimetière des saints abbés éthiopiens de Dabra Libanos, étudié par Marie-Laure Derat, illustre tout à fait cette identification aux reliques. Les restes de l'abbé fondateur, au parfum « agréable », permettent de fonder à la fin du xv^e siècle une véritable nécropole sacrée où convergent rapidement les pèlerinages. L'identité du monastère et, dans un deuxième temps, de la royauté, dont l'abbé est considéré comme le saint patron, en sort renforcée. La royauté s'inspire à son tour de ces pratiques funéraires, quoique de manière plus confuse puisque des nécropoles dynastiques rivales apparaissent au fil du temps.

38. VOVILLE, Michel, *La Mort en Occident...*, *op. cit.*, p. 71.

39. FUREIX, Emmanuel, *Mort et politique...*, *op. cit.*, p. 394 *sqq.*

RÉSUMÉ

Cet article esquisse une synthèse sur la présence de la mort dans les villes du Sud, en confrontant les différents terrains abordés dans ce numéro au cas de Paris dans la première moitié du XIX^e siècle. Il souligne la longévité du stéréotype (et de la réalité) de la ville-tombeau, et rappelle la révolution anthropologique provoquée à la charnière des XVIII^e et XIX^e siècles par l'éloignement des vivants et des morts, sans occulter les résistances rencontrées par ce processus. Il étudie aussi le métissage des pratiques funéraires, en raison des migrations et colonisations successives, ainsi que les métamorphoses du modèle de la « belle mort » dans la ville.

ABSTRACT

This article sketches a synthesis on the presence of death in southern cities, by comparing the different fields included in this number with the case of Paris in the first 19th Century. It underlines the longevity of the stereotype (and reality) of the tomb-city, and reminds of the anthropological revolution caused by the removal of the dead out of the cities, since the late 18th Century, without eclipsing the resistance put up to this process. It also studies the mix of funeral practices, due to migration and successive colonization, as well as the transformation of the model of "good death" in the city.