

**RAPPORT INTRODUCTIF :
L'HISTORIEN (MÉDIEVISTE) ET LES MORTS,
OCCIDENT CHRÉTIEN ET PAYS D'ISLAM**

Michel LAUWERS et Julien LOISEAU

Les morts obligent les vivants. Comme l'écrit Walter Benjamin dans sa deuxième thèse « sur le concept d'histoire », l'« historien matérialiste » lui-même le sait : « il y a un rendez-vous mystérieux entre les générations défuntes et celles dont nous faisons partie nous-mêmes. Nous avons été attendus sur terre ». À Jérusalem, la présence des morts « sur terre » est tout particulièrement visible, parfois monumentalisée, mais aussi souterraine, caractérisée par la superposition, le réaménagement et le recyclage des sépultures, faisant de la ville et de son environnement le paradigme des espaces habités par les hommes : plus qu'ailleurs « plane un peu de l'air respiré jadis par les défunts¹ ». Ceux-ci peuvent paraître envahissants. Après avoir séjourné quelques jours à Jérusalem, dans les premières années du XIX^e siècle, Chateaubriand évoque « les monuments confus d'un cimetière au milieu d'un désert », rapportant que les maisons mêmes y « ressemblent à des sépulcres² ». La présence des morts s'ancre en outre profondément dans le temps en cette région où sont attestées les plus anciennes pratiques sépulcrales assurées de l'humanité : quatre tombes individuelles à Skhul et Kebara au sud de Haïfa, quatre autres sépultures individuelles et une tombe double à Qafzeh au sud-est de Nazareth, appartenant à des chasseurs-cueilleurs nomades du Paléolithique moyen³.

Mais les propos de Benjamin ont une portée générale que nous ne pouvons ignorer : au-delà de leur dimension éthique ou mystique, ils fondent une vision de l'histoire et du travail de l'historien renvoyant à l'exploration des traces laissées par les morts. Ils posent dès lors la question de savoir si la matière de l'historien est constituée par des couches ou des strates funéraires, pour employer un terme renvoyant tout à la fois à l'archéologie et au processus de la mémoire, *chacune* de ces strates fossilisées, rapportée à un *contexte précis*, ou si elle est au contraire faite de l'enchevêtrement et de l'indistinction dans lesquels la durée les a enfouies. Les défunts évoqués par Benjamin interrogent enfin notre métier d'historien : consiste-t-il à décrypter et comparer des pratiques et des représentations multiples, parfois contrastées, ou à célébrer l'ensemble des morts, en assumant en quelque sorte leur héritage ?

¹ *Streift denn nicht uns selber ein Hauch der Luft, die um die Früheren gewesen ist ? (...) Ist dem so, dann besteht eine geheime Verabredung zwischen den gewesenen Geschlechtern und unserem. Dann wir auf der Erde erwartet worden. Dann ist uns wie jeden Geschlecht, das vor uns war, eine schwache messianische Kraft mitgegeben, an welche die Vergangenheit Anspruch hat. Billig ist dieser Anspruch nicht abzufertigen. Der historische Materialist weiss darum.* Selon la traduction que Benjamin lui-même a donné de ce texte : « N'est-ce pas autour de nous-mêmes que plane un peu de l'air respiré jadis par les défunts ? (...) C'est donc à nous de nous rendre compte que le passé réclame une rédemption dont peut-être une toute infime partie se trouve être placée en notre pouvoir. Il y a un rendez-vous mystérieux entre les générations défuntes et celle dont nous faisons partie nous-mêmes. Nous avons été attendus sur terre. Car il nous est dévolu à nous comme à chaque équipe humaine qui nous précéda, une parcelle du pouvoir messianique. Le passé la réclame, a droit sur elle. Pas moyen d'éluder sa sommation. L'historien matérialiste en sait quelque chose » (W. BENJAMIN, *Écrits français*, Paris, 1991, p. 433-434, repris par M. LÖWY, *Walter Benjamin : Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses « Sur le concept d'histoire »*, Paris, 2001, p. 35 ; autre traduction de l'allemand dans W. BENJAMIN, « Sur le concept d'histoire », dans ID., *Œuvres*, trad. M. DE GANDILLAC, R. ROCHLITZ, P. RUSCH, Paris, 2000, t. 3 p. 428). Sur la transformation des vestiges des morts au sein de la terre, dont l'archéologie doit être la science : L. OLIVIER, *Le sombre abîme du temps. Mémoire et archéologie*, Paris, 2008.

² Ces expressions, extraites de l'*Itinéraire de Paris à Jérusalem* (1811), donnent l'image d'une ville-tombeau que décrypte V. LEMIRE, *Jérusalem 1900. La ville sainte à l'âge des possibles*, Paris, 2013, réédit. 2016, p. 70-72. Elles s'inscrivent certes dans une esthétique que relève F. FOURNET, « Esthétique de la ruine dans l'*Itinéraire de Paris à Jérusalem* de Chateaubriand », *L'Information littéraire*, 2007/2, p. 22-32. Concernant la « mémoire des morts » et l'« histoire des vivants » à Jérusalem, voir les propos conclusifs de l'ouvrage dirigé par V. LEMIRE, *Jérusalem. Histoire d'une ville-monde, des origines à nos jours*, Paris, 2016, p. 417-433.

³ A.-M. TILLIER et L. MEIGNEN, « Décrypter la genèse de l'archéologie funéraire : l'exemple de quelques sépultures moustériennes du Proche-Orient », *Qu'est-ce qu'une sépulture ? Humanités et systèmes funéraires de la préhistoire à nos jours. Actes des 36^e Rencontres internationales d'archéologie et d'histoire d'Antibes*, dir. M. LAUWERS et A. ZEMOUR, Antibes, 2016, p. 157-173.

I. Historiographies

Le savant, les morts et l'étude de la société (XIX^e-début XX^e siècle)

La double question du rapport des sociétés du passé à leurs morts et du rapport de l'historien aux morts s'est trouvée dès le XIX^e siècle au cœur de réflexions fondatrices pour notre discipline, qui semblent avoir donné naissance à deux grandes traditions dans l'approche des sociétés humaines⁴.

En vérité, c'est à l'œuvre de Giambattista Vico qu'il faut remonter. Auteur d'une « Science nouvelle relative à la nature commune des nations », dont la version définitive fut publiée à Naples en 1744, Vico est le premier savant à avoir lié fortement l'humanité et l'ensevelissement des morts : *essa umanità ebbe incominciamento dall'humare*. La pratique de la sépulture est pour lui l'un des trois grands invariants de l'humanité, avec la religion et le mariage : sans ce « grand principe de l'humanité », les hommes ne se distingueraient pas de l'état bestial⁵. Ces propositions ont inspiré Jules Michelet (1798-1874) qui donne, en 1827, une traduction de la *Scienza nuova* sous le titre *Principes de la philosophie de l'histoire*. Le devoir des vivants à l'égard des morts engage, selon Michelet, le travail de l'historien qui doit être considéré comme une forme moderne du culte des morts. L'histoire « donne nouvelle vie » aux morts, « les ressuscite⁶ ». Auguste Comte (1798-1857) partageait cette idée, convaincu que « vivre avec les morts constitue l'un des plus précieux privilèges de l'humanité » et que « les vivants sont toujours, et de plus en plus, gouvernés nécessairement par les morts⁷ ». Ce type de réflexion s'imposa, il faut le noter, à l'époque de la grande « transition funéraire » des XVIII^e et XIX^e siècles, caractérisée par le bannissement des cimetières hors de l'espace urbain et par de nouvelles formes de culte des morts⁸. Peu après 1850, on prit en outre toute la mesure de la profondeur des temps, alors qu'étaient mis au jour des restes humains très anciens remontant à la préhistoire.

L'affirmation d'une nécessaire solidarité entre les morts du passé et les vivants du temps présent inspira, jusqu'au XX^e siècle, des œuvres et des idéologies contrastées sinon opposées : celles d'un Walter Benjamin, évoquée au début de ce rapport introductif, qui affirme, en 1940, peu avant de se donner la mort, que le passé réclame une « rédemption », qu'il faut donner voix aux vaincus de l'histoire, mais aussi celles d'un Maurice Barrès appelant dès 1899 la nation française à « raciner les individus dans la terre et dans les morts » : « la terre nous donne une discipline, et nous sommes les prolongements des ancêtres. Voilà sur quelle réalité nous devons nous fonder⁹ ». Le culte des morts est ici lié à un sol particulier, ce qui n'est pas le cas chez Benjamin. L'idéologie de la terre et des morts dérive d'une conception des relations entre les vivants et les défunts dont certains prodromes ont été posés, nous le verrons, dans l'Occident médiéval.

Sans aller jusqu'à faire sienne l'injonction de Karl Marx à « laisser les morts enterrer leurs morts » (1852)¹⁰, certains savants développèrent une tout autre conception de l'histoire des sociétés, attachée davantage aux ruptures qu'aux continuités entre les générations. Point de continuité ou de commerce entre les morts des sociétés anciennes, le temps présent et le travail de l'historien pour un Fustel de Coulanges qui, dans les années 1860, fait de l'histoire une « science des faits sociaux », chargée de « faire ressortir les différences radicales et essentielles qui distinguent à tout jamais (l)es peuples anciens des sociétés modernes ». Or, pour l'auteur de la *Cité antique*, c'est tout particulièrement le traitement

⁴ On reprend ici, de manière un peu différente, des idées avancées dans l'introduction (« Des morts, de la sépulture et des sciences sociales ») au volume *Qu'est-ce qu'une sépulture ?*, op. cit. n. 3, p. 11-20, ici p. 11-15.

⁵ G. VICO, *Principes d'une Science nouvelle relative à la nature commune des nations* (1744), trad. de l'italien et présentation d'A. PONS, Paris, 2001.

⁶ Les textes importants de Michelet à ce propos sont rassemblés par Cl. LEFORT, dans *Michelet. La cité des vivants et des morts. Préfaces et Introductions*, Paris, 2002.

⁷ J.-F. BRAUNSTEIN « La religion des morts-vivants. Le culte des morts chez Auguste Comte », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 87 (2003), p. 59-73.

⁸ Concernant les nouveaux lieux funéraires, cf. ci-dessous, n. 62. Sur les nouveaux modes de gestion des morts : P. TROMPETTE, R.H. GRIFFITHS, « L'économie morale de la mort au 19^e siècle. Regards croisés sur la France et l'Angleterre », *Le Mouvement social*, oct.-déc. 2011, p. 33-54.

⁹ M. BARRÈS, *La Terre et les Morts* (1899), suivi de *La Querelle des nationalistes et des cosmopolites*. Avant-Propos de F. L'YVONNET, Paris, 2016, p. 42 et 32-33 pour les citations.

¹⁰ Selon *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, la révolution « ne peut pas puiser sa poésie dans le temps passé, mais seulement dans l'avenir ». Elle doit « laisser les morts enterrer leurs morts ». Dans ses *Reflections on the Revolution in France* (1790), Edmund Burke voyait déjà (et regrettait) cette rupture à l'œuvre lors de la Révolution française.

qu'une société accorde à ses morts qui la distingue d'autres sociétés¹¹. Alors que les pratiques funéraires et commémoratives dénotent, pour Vico, Michelet ou Comte, une humanité commune, justifiant un culte contemporain des morts (ou de certains morts) du passé, comme le pensent – différemment l'un de l'autre – Benjamin et Barrès, ces mêmes pratiques révèlent, pour Fustel de Coulanges, les différences entre les communautés humaines. Émile Durkheim fut l'élève de Fustel de Coulanges. Chez l'historien et le sociologue, le « culte des morts » est l'objet même « qui a rendu possible le comparatisme ». Comme l'écrit Bruno Karsenti, « non pas tant invariant anthropologique que variable par excellence », la question des morts « est ce qui perm(i)t, à raison de la diversité de ses formes, de saisir les vraies différences et d'enclencher une comparaison pertinente concernant les phénomènes sociaux »¹².

C'est dans une telle démarche de décryptage des représentations et des pratiques sociales, invitant au comparatisme, que s'inscrit la *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort* publiée en 1907 par Robert Hertz, disciple de Durkheim et de Marcel Mauss. Dans cette étude qui a, jusqu'à nos jours, profondément influencé l'ethno-anthropologie ainsi que l'archéologie funéraire, Hertz pose le problème des sépultures successives (ce qu'il appelle les « doubles funérailles »), de la manipulation et du déplacement des cadavres ou des ossements, de la fabrique de l'ancestralité, autant d'éléments constitutifs du « temps funéraire »¹³. Il conviendrait d'explorer les liens obscurs entre l'essai pionnier de Hertz et l'idée antique du « martyr pour la patrie » que nourrit le jeune ethnologue durant la Première Guerre Mondiale, jusqu'à son « sacrifice » au front en 1915¹⁴.

L'orientalisme savant n'a pas non plus manqué de poser la question des vivants et des morts dès le XIX^e siècle, en entreprenant l'étude et la description des sociétés non-occidentales, d'Asie et d'Afrique du Nord, au moment où celles-ci rencontraient l'altérité européenne. À cet égard, comme en bien d'autres domaines, la *Description de l'Égypte*, fruit des observations réalisées par les savants qui accompagnèrent l'expédition de Bonaparte en Égypte de 1798 à 1801, a fait œuvre pionnière. Parmi les textes consacrés à l'*État moderne* du pays, Gaspard de Chabrol publie un *Essai sur les mœurs des habitants de l'Égypte*, dont le chapitre IV (« L'homme considéré dans la vieillesse. Mort et funérailles ») offre une précieuse description des rites funéraires, des tombeaux et des attitudes devant la mort observés au Caire et à Assiout. Il note le soin tout particulier apporté à la construction et à l'entretien des sépultures, s'émerveille de la fréquentation assidue de la « ville des tombeaux » par les vivants où il voit la continuation des usages antiques¹⁵. L'Orient devient pour longtemps, dans le regard occidental, le conservatoire d'un commerce quotidien des vivants et des morts, d'un respect des défunts et d'une intimité de leur présence oubliés de la modernité européenne.

L'orientalisme savant du XIX^e siècle n'a eu de cesse de saisir les relations des vivants et des morts dans un présent perpétuel, celui de la perpétuation de coutumes supposées immuables jusqu'à leur altération ou leur abandon éventuels sous l'influence de la modernité¹⁶. L'Égypte, dont l'intérêt a été entretenu dans le public anglo-saxon par l'œuvre d'Edward W. Lane, demeure alors un observatoire privilégié des relations entre les vivants et les morts¹⁷. Cette centralité s'explique par l'extension considérable que les nécropoles urbaines ont prise en Égypte depuis le Moyen Âge¹⁸ ; par leur fréquentation remarquable le vendredi, en particulier par les femmes, sans commune mesure avec les

¹¹ D. N. FUSTEL DE COULANGES, *La Cité antique. Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*, Paris, 1864, 1866, p. 1-2 pour la citation.

¹² B. KARSENTI, *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*, Paris, 2013, p. 319.

¹³ R. HERTZ, « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort », *L'Année sociologique*, 10^e année, 1905-1906, p. 48-137, repris dans le recueil posthume : Idem, *Mélanges de sociologie religieuse et folklore*, Paris, 1928.

¹⁴ Ce parcours peut être reconstitué grâce aux échanges épistolaires avec son épouse : N. MARIOT, *Histoire d'un sacrifice. Robert, Alice et la guerre*, Paris, 2017.

¹⁵ G. DE CHABROL, *Essai sur les mœurs des habitants de l'Égypte, Description de l'Égypte, État moderne*, t. XVIII, Paris, 1826, p. 179-197.

¹⁶ Voir encore en 1965 A. S. TRITTON, art. « *Djanāza* » [funérailles], *Encyclopédie de l'Islam*, deuxième édition, t. 2, p. 453-454, entièrement écrit au présent et tiré de ID, « Muslim Funeral Customs », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 9/3 (1938), p. 653-661.

¹⁷ E. W. LANE, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptian*, première édition, Londres, 1836 ; édition définitive, Londres, 1860 : voir le chap. 28, « Death, and Funeral Rites », p. 511-528, où Lane décrit avec force détails la composition des cortèges funéraires en fonction de l'extraction sociale du défunt.

¹⁸ On trouvera l'une des premières descriptions modernes de la nécropole du Caire, la Qarāfa, dans A. F. MEHREN, *Cāhirah og Kerāfat. Historiske Studier under et Ophold i Aegypten*, Kjøbenhavn, 1869.

observations faites ailleurs en pays d'islam¹⁹ ; par le caractère spectaculaire des manifestations de deuil, où l'on a longtemps vu une singularité égyptienne²⁰.

De semblables enquêtes ethnographiques ont cependant très tôt été conduites dans d'autres régions²¹. De nouveaux objets suscitent l'intérêt des savants, tout particulièrement les stèles funéraires, témoins de communautés musulmanes disparues comme en Sicile²², de communautés non-musulmanes ayant subsisté en terre d'islam comme au Maghreb²³, et qui commencent à faire l'objet d'inventaires systématiques à la recherche des monuments les plus anciens²⁴. Le comparatisme, tel que le mettent en œuvre des publications comme la *Revue de l'histoire des religions*, créée en 1880, contribue également à mettre la question des vivants et des morts au menu de l'orientalisme savant. Ignace Goldziher y consacre deux textes importants, l'un sur les cultes des saints en islam, l'autre sur le culte des ancêtres et le culte des morts chez les anciens Arabes²⁵. Aussi novateur que fût le second, c'est bien la question des tombeaux des saints, de leur fréquentation par les vivants et du culte qu'ils rendent aux « amis de Dieu » défunts, qui suscite alors les enquêtes les plus nombreuses, pour la raison que ces réalités sont encore bien vivaces au début du XX^e siècle et qu'elles constituent alors un point d'entrée incontournable dans le passé comme dans le présent de l'islam. Parti à Bagdad en 1907 sur les traces d'un martyr musulman du X^e siècle, Louis Massignon tente de retrouver la topographie oubliée de la ville médiévale à partir des points de stabilité que semblent offrir les tombeaux de ses saints, avant d'y renoncer devant le constat de leur fréquente mobilité posthume²⁶. Preuve de la fertilité d'un tel champ d'études, c'est à Massignon que l'on doit, un demi-siècle plus tard, la première grande enquête historique sur une nécropole musulmane, la plus fameuse déjà au Moyen Âge pour ses innombrables tombeaux de saints : la Qarāfa, au Caire²⁷.

Ainsi, depuis le XIX^e siècle, différentes traditions ayant pour objet l'étude des hommes en société s'intéressèrent à la question des vivants et des morts, mettant l'accent soit sur la continuité, voire l'enracinement, soit sur l'altérité, selon un partage qui préside encore aujourd'hui aux recherches sur les mondes pré-modernes et définit des choix épistémologiques distincts.

Histoire de la mort, idéologies mémorielles et retour des morts (depuis 1970)

Les recherches sur les rapports entre les vivants et les morts ont été cependant éclipsées ou masquées, de manière un peu paradoxale, par la constitution de la mort en objet d'histoire, à laquelle appelait

¹⁹ L. MASSIGNON, « La Cité des morts au Caire. *Qarāfa – Darb al-Aḥmar* », *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, 57 (1958), p. 25-79, ici p. 31. Comparer par exemple avec R. LE TOURNEAU, *Fès à la veille du Protectorat. Étude économique et sociale d'une ville de l'Occident musulman*, Casablanca, 1949, p. 553.

²⁰ M. GALAL, « Essai d'observations sur les rites funéraires en Égypte actuelle », *Revue des études islamiques*, 11, 1937, p. 131-229. M. Galal est l'un des premiers intellectuels égyptiens à s'être saisi de cette question : voir N. S. HOPKINS, « Un pionnier de l'anthropologie en Égypte : Mohamed Galal (1906-1943) », *Après l'orientalisme. L'Orient créé par l'Orient*, éd. F. POUILLON et J.-Cl. VATIN, Paris, 2011, p. 359-376. On relèvera, par contraste, que les cimetières sont pratiquement absents de la grande description de topographie historique de l'Égypte publiée en arabe une génération plus tôt par 'Alī Pacha Mubārak : A. MUBARAK, *Al-Khiṭaṭ al-tawfiqiyya al-jadīda li-Miṣr al-Qāhira wa muduni-hā wa bilādi-hā al-qadīma wa l-shahīra*, Le Caire, 1887-1889.

²¹ J. G. WETZSTEIN, « Die syrische Dreschtafel », *Zeitschrift für Ethnologie*, 5 (1873), p. 270-302, ici p. 295-300 sur les plaintes des morts.

²² *Documenti per servire alla storia di Sicilia pubblicati a cura della Società siciliana per la storia patria*, Terza serie, *Epigrafia*, vol. 1, *Le epigrafi arabiche di Sicilia trascritte, tradotte e illustrate da M. Amari*, Parte seconda, *Iscrizioni sepolcrali*, Palerme, 1879.

²³ I. BLOCH, *Inscriptions tumulaires des anciens cimetières israélites d'Alger*, Paris, 1888.

²⁴ J. BOURRILLY et E. LAOUST, *Stèles funéraires marocaines*, Paris, 1927. Le premier volume de la série des stèles funéraires du musée d'art arabe du Caire paraît en 1932 : H. HAWARY et H. RACHED, *Catalogue général du Musée arabe du Caire, Stèles funéraires*, vol. 1, Le Caire, 1932.

²⁵ I. GOLDZIHNER, « Le Culte des saints chez les Musulmans », *Revue de l'Histoire des Religions*, 2 (1880), p. 257-361 et ID., « Le culte des ancêtres et le culte des morts chez les Arabes », *Revue de l'Histoire des Religions*, 10 (1884), p. 332-359, reproduits dans id., *Sur l'Islam. Origines de la théologie musulmane*, Paris, 2003.

²⁶ L. MASSIGNON, « Les saints musulmans enterrés à Bagdad », *Revue de l'histoire des religions*, 58/3 (1908), p. 329-338. ID., *Mission en Mésopotamie (1907-1908)*, tome second, *Épigraphie et topographie historique, Mélanges de l'Institut français d'archéologie orientale*, 31, 1912.

²⁷ MASSIGNON, « La Cité des Morts au Caire », n. 18. Par contraste, on notera le peu d'intérêt accordé aux cimetières dans les monographies urbaines consacrées dans la première moitié du XX^e siècle aux grandes villes des pays d'islam. Voir par exemple M. CLERGET, *Le Caire. Étude de géographie urbaine et d'histoire économique*, Le Caire, 1934 ; J. SAUVAGET, *Alep. Essai sur le développement d'une grande ville syrienne, des origines au milieu du XIX^e siècle*, Paris, 1941 ; LE TOURNEAU, *Fès à la veille du Protectorat, op. cit.*, n. 18.

Lucien Febvre au début des années 1950²⁸ et qui fut mis en œuvre dans les années 1970. Des sociologues et quelques essayistes s'interrogent alors sur l'occultation de la mort au sein du monde contemporain, en opposant de manière sans doute un peu simple les sociétés traditionnelles et l'Occident actuel²⁹. Relayant leurs inquiétudes, plusieurs historiens – Philippe Ariès, Michel Vovelle et quelques autres – entreprennent dès lors de dresser la généalogie de cette « mort interdite » du temps présent, en brossant le tableau des « attitudes de l'homme face à la mort » dans les sociétés du passé, lointain et proche³⁰. C'est à ce moment que la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public organise à Strasbourg un congrès sur *La mort au Moyen Âge*, dont les Actes ont été partiellement publiés en 1977³¹. Il y fut question de démographie et de crises de mortalité, de pratiques sociales ou juridiques liées à la préparation du trépas, de représentations de la mort et des lieux de l'au-delà³². Testaments, récits hagiographiques, images furent mis à contribution. « Nous avons oublié que nous devons mourir », écrit Pierre Chaunu, en encourageant les médiévistes à s'emparer de ce nouveau champ d'étude, à s'attacher au « discours chrétien sur la mort » et à « la mort telle qu'elle est vécue dans le système de la civilisation chrétienne traditionnelle »³³. On aura beau jeu, ici et aujourd'hui, de relever le caractère très 'occidentalo-' et 'christianocentré' d'un tel programme !

L'ambition d'écrire cette histoire de la mort ne fut que partiellement mise en œuvre. Les médiévistes paraissent avoir assez tôt modifié un tel projet³⁴ : dans les décennies qui suivent les œuvres d'Ariès et de Vovelle, c'est moins la mort que les relations ou, pour reprendre le titre d'une étude de Patrick Geary publiée en 1986, « les échanges entre les vivants et les morts » qui retiennent l'attention³⁵. Quarante ans après celui de Strasbourg, le congrès de Jérusalem nous donne l'occasion d'apprécier cette évolution des problématiques – des attitudes face à la mort aux échanges des vivants et des morts – qui ne concerne pas seulement l'histoire médiévale : dès 1987, Daniel Fabre évoquait « le retour des morts » dans les sciences sociales³⁶. Ce regain d'intérêt pour les morts s'inscrit dans un triple contexte intellectuel et historiographique que l'on rappellera rapidement :

- tout d'abord, plusieurs historiens assimilèrent une démarche et des questionnements inspirés de l'anthropologie sociale et culturelle, en s'inscrivant dans une tradition durkheimienne postulant que le religieux est la forme ou l'hypostase du social. Alors qu'ethnographes et folkloristes s'étaient intéressés aux funérailles envisagées comme un « rite de passage » selon le modèle établi par Arnold Van Gennep en 1924³⁷, ou à certaines de leurs expressions, comme les lamentations funèbres brillamment étudiées par Ernesto De Martino³⁸, l'anthropologie qui inspire les historiens à partir des années 1980 s'attache plutôt aux valeurs, aux hiérarchies et aux échanges structurant les sociétés, incluant ces échanges particuliers liant les vivants et les morts, bien au-delà du moment du trépas et de celui des funérailles³⁹. Pierre Bourdieu proposa du reste de faire des rites concernant la mort et les morts des « actes

²⁸ Dans un compte rendu de l'ouvrage d'E. MORIN, *L'homme et la mort dans l'histoire*, Paris, 1951, où il regrette l'absence de données substantielles sur les sociétés du passé, entre les « croyances primitives » et la « crise contemporaine » : L. FEBVRE, « La mort dans l'histoire », *Annales ESC*, 7 (1952), p. 223-225.

²⁹ Au-delà des travaux sociologiques, on mentionnera les études de L.-V. THOMAS, notamment son *Anthropologie de la mort*, Paris, 1975.

³⁰ Pour ne citer que les deux grandes synthèses sur la question : Ph. ARIES, *L'homme devant la mort*, Paris, 1977 ; M. VOVELLE, *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris, 1983. Sur cette historiographie : R. BERTRAND, « L'histoire de la mort, de l'histoire des mentalités à l'histoire religieuse », dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, 86 (2000), p. 551-559.

³¹ *La mort au Moyen Âge. Actes du Colloque de l'Association des Médiévistes français réunis à Strasbourg en juin 1975*, Paris, 1977.

³² Deux ans plus tard, les médiévistes québécois se réunissaient à Montréal pour un Colloque sur *Le sentiment de la mort au Moyen Âge*. Il y eut bien d'autres initiatives similaires. L'un des derniers ouvrages évoquant la mort dans son titre est celui de D. ALEXANDRE-BIDON, *La mort au Moyen Âge*, Paris, 2011.

³³ *La Mort au Moyen Âge*, 1977, p. 6.

³⁴ Ils pourraient sans doute le reprendre aujourd'hui, à la faveur des nouveaux courants historiographiques en vogue comme l'histoire des émotions.

³⁵ P. GEARY, « Échanges et relations entre les vivants et les morts dans la société du haut Moyen Âge », dans *Droit et cultures*, 12 (1986), p. 3-17.

³⁶ « Le retour des morts » est le titre donné à un recueil d'études paru dans la revue des *Études rurales*, 105-106 (1987), avec une introduction de D. FABRE, p. 9-34.

³⁷ A. VAN GENNEP, *Les rites de passage. Étude systématique des rites*, Paris, 1924.

³⁸ E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale nel mondo antico : dal lamento pagano al pianto di Maria*, Turin, 1958.

³⁹ Dans une perspective 'hertzienne', la notion même de « moment » de la mort fut mise en cause : M. BLOCH et J. PARRY éd., *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge, 1982. Cf. M. BLOCH, « La mort et la conception de la personne », *Terrain*, 20 (2005).

d'*institution* » plutôt que de « passage⁴⁰ ». Si des médiévistes, comme Jacques Chiffolleau (s'interrogeant sur la perte des « ancêtres » à la fin du Moyen Âge et sur la « comptabilité de l'au-delà ») et Jean-Claude Schmitt (à propos des revenants, dans un ouvrage sous-titré : *Les vivants et les morts dans la société médiévale*), ont pu s'inspirer de concepts venus de la psychanalyse, ils les mirent en œuvre pour décrypter le fonctionnement et les ressorts de la société médiévale dans ses relations aux morts, en particulier lors de moments de crise⁴¹.

- un deuxième élément a incité les historiens à s'intéresser aux morts : il s'agit de l'intérêt pour les questions *mémorielles*. En 1982, Yosef Yerushalmi publiait *Zakhor* (« Souviens-toi ! ») qui relevait la dissociation entre l'histoire juive et la mémoire juive ; au cours des deux années suivantes, dans deux articles portant sur « la présence des morts » et sur la *memoria* dans les sociétés médiévales, Otto-Gerhard Oexle réinterprétait tout un pan de l'historiographie allemande, en s'attachant aux stratégies commémoratives inhérentes aux actes liturgiques et en faisant des documents dits « nécrologiques » des objets plutôt que des sources pour l'historien⁴². En 1984 était lancée en France l'entreprise des *Lieux de mémoire*⁴³, et l'on redécouvrit bientôt les travaux anciens de Maurice Halbwachs sur les « cadres sociaux de la mémoire » (1925) et sur la « mémoire collective », notamment son enquête sur *La topographie légendaire des évangiles en Terre sainte* (1941), qui n'avaient jusqu'alors guère connu de postérité⁴⁴. Un discours sur la « mémoire sociale » ou « mémoire culturelle » envahit proprement les sciences humaines et sociales, de même que l'idéologie, les pratiques politiques et même la loi⁴⁵. Les médiévistes furent ainsi amenés à explorer la tension, à l'œuvre au sein des sociétés chrétiennes d'Occident, entre le salut des morts et la mémoire des ancêtres⁴⁶.

- un troisième élément devait, également à partir des années 1980, transformer l'agenda des historiens médiévistes en les confrontant – de manière concrète, matérielle – aux morts : il s'agit de la production de données archéologiques inédites relatives aux pratiques et aux organisations funéraires, aussitôt intégrées au sein de recherches générales sur les sociétés médiévales : on pense au rôle joué en France par Robert Fossier, puis au dialogue entre archéologues et historiens favorisé par Élisabeth Zadora-Rio et quelques autres⁴⁷. L'étude des sépultures, des nécropoles et des cimetières de l'Occident n'a cessé de se développer au cours des dernières décennies, faisant des restes des morts des « traces » de premier plan pour la compréhension des sociétés médiévales.

La mort et les morts dans les études islamiques (depuis 1970)

Malgré la constitution de l'archéologie islamique en véritable discipline, force est de constater que la connaissance matérielle des modes d'inhumation et de l'organisation des nécropoles en pays d'islam n'a pas connu d'avancées comparables à celles des études sur l'Occident chrétien⁴⁸. L'attachement des

⁴⁰ P. BOURDIEU, « Les rites comme actes d'institution », *Les rites de passage aujourd'hui. Actes du Colloque de Neuchâtel 1981*, dir. P. CENTLIVRES et J. HAINARD, Lausanne, 1986, p. 206-215.

⁴¹ J. CHIFFOLEAU, *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge (vers 1320-vers 1480)*, Rome, 1980, réédit., Paris, 2011, avec une préface de l'auteur qui oriente la lecture de son ouvrage dans la perspective d'une histoire de l'institution ; J.-Cl. SCHMITT, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, 1994.

⁴² O.-G. OEXLE, « Die Gegenwart der Toten », *Death in the Middle Ages*, dir. H. BRAET et W. VERBEKE, 1983, p. 19-77 et ID., « Memoria und Memorialbild », *Memoria. Der geschichtliche Zugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, dir. K. SCHMID et J. WOLLASCH, Munich, 1984, p. 384-440.

⁴³ P. NORA dir., *Les Lieux de mémoire*, Paris, 1984-1992.

⁴⁴ M. HALBWACHS, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, 1925 ; ID., *La topographie légendaire des évangiles en Terre sainte. Étude de mémoire collective*, Paris, 1941, réédit. avec introd. et commentaires, Paris, 2008 ; ID., *La mémoire collective*, éd. posthume, Paris, 1950, réédit. critique établie par G. NAMER, Paris, 1997. Cf. D. IOGNA-PRAT, « Maurice Halbwachs ou la mnémotopie. 'Textes topographiques' et inscription spatiale de la mémoire », dans *Annales HSS*, 2011, p. 821-837.

⁴⁵ Encore une coïncidence chronologique : J. FENTRESS, C. WICKHAM, *Social Memory*, Oxford, 1992 ; J. ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis : Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Munich, 1992. Sur les rapports entre mémoire et histoire dans la perspective des « lois mémorielles », notamment à partir des années 2000 en France : S. LEDOUX, « La mémoire, mauvais objet de l'historien ? », dans *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, 133 (2017), p. 113-128.

⁴⁶ C'est dans cette veine que s'était inscrite la thèse de M. Lauwers entreprise sous la direction de Jacques Le Goff à la fin des années 1980 : *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge*, Paris, 1997.

⁴⁷ J. CHAPELOT et R. FOSSIER, *Le village et la maison au Moyen Âge*, Paris, 1980 ; R. FOSSIER, *Enfance de l'Europe, X^e-XII^e siècle. Aspects économiques et sociaux*, Paris, 1982, en particulier le volume 1 : *L'homme et son espace* ; M. FIXOT, É. ZADORA-RIO dir., *L'environnement des églises et la topographie religieuse des campagnes médiévales*, Paris, 1994 ; H. GALINIE, É. ZADORA-RIO dir., *Archéologie du cimetière chrétien*, (*Revue archéologique du Centre de la France*, suppl. 11), 1996. Synthèse par É. ZADORA-RIO, « The Making of Churchyards and Parish Territories in the Early-Medieval Landscape of France and England in the 7th-12th Centuries: A Reconsideration », *Medieval Archaeology*, 47 (2003).

⁴⁸ État des lieux dans A. PETERSEN, « The Archaeology of Death and Burial in the Islamic World », *The Oxford Handbook of the Archaeology of Death and Burial*, éd. L. NILSSON STUTZ et S. TARLOW, Oxford, 2013, p. 241-258.

populations à l'intégrité des sépultures, en milieu musulman comme en milieu chrétien et juif – le tabou est particulièrement vif en Israël aujourd'hui, où il est défendu par les autorités rabbiniques – a constitué le principal frein au développement d'une archéologie funéraire appuyée sur la fouille systématique de nécropoles entières. De manière symptomatique, au-delà des fouilles ponctuelles de sépultures, les rares nécropoles étudiées sont pour la plupart situées dans des pays où la culture islamique a disparu ou cessé d'être dominante : dans la péninsule Ibérique⁴⁹, en Sicile⁵⁰, dans l'Asie centrale ex-soviétique⁵¹, comme en Israël où la fouille des tombes musulmanes ne suscite pas les mêmes scrupules que celle des tombes juives ou supposées telles⁵². Dans l'actuel monde arabe, la principale exception à l'absence d'archéologie funéraire des niveaux islamiques est l'Égypte, avec des sépultures fouillées à Alexandrie, au Fayyum, à Assouan et surtout au Caire, où les informations les plus riches ont été livrées par les fouilles de Roland-Pierre Gayraud à Iṣṭabl 'Antar, quartier d'habitation du premier établissement arabe créé lors de la conquête, et qui servit de nécropole aux époques abbasside et fatimide⁵³. L'Égypte est ainsi sur-représentée dans la documentation archéologique, comme elle l'a longtemps été dans l'observation ethnographique et comme elle le demeure dans les sources écrites.

De manière générale, la mort, la tombe et le cimetière sont néanmoins devenus des objets plus familiers aux islamologues et aux historiens et historiens de l'art du monde islamique médiéval⁵⁴. Les enquêtes épigraphiques se sont poursuivies et déplacées des monuments les plus prestigieux aux innombrables stèles des nécropoles urbaines⁵⁵. L'emprise des mausolées monumentaux dans le paysage du monde islamique, depuis le X^e siècle au moins, a suscité des recherches systématiques dans le sillage du travail pionnier d'Oleg Grabar⁵⁶. Les islamologues se sont penchés plus avant sur la pensée de la mort dans le Coran et son exégèse médiévale et sur la façon dont, à partir de la tradition du Prophète (le *ḥadīth*), les juristes de l'Islam avaient élaboré les normes relatives au traitement du corps du défunt, à la forme de la tombe et à la séparation des vivants et des morts⁵⁷. Les historiens des villes, à la différence de leurs devanciers de la première moitié du XX^e siècle, ont commencé à considérer les nécropoles comme un segment à part entière de leur objet de recherche⁵⁸. Dans sa monographie sur Kufa, ville-camp fondée en 638 lors de la conquête de l'Iraq, Hichem Djaït souligne ainsi le rôle social des *jabbānāt*,

⁴⁹ Voir par exemple les fouilles de la nécropole de Tudmīr/Tolmo de Mīnateda : S. GUTIERREZ LLORET, « Histoire et archéologie de la transition en al-Andalus : les indices matériels de l'islamisation à Tudmīr », *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VI^e-XII^e siècle)*, éd. D. VALERIAN, Paris, 2011, p. 195-246, ici p. 224-227. Voir également la bibliographie citée par S. GILOTTE et A. NEF, « L'apport de l'archéologie, de la numismatique et de la sigillographie à l'histoire de l'islamisation de l'Occident musulman : en guise d'introduction », *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman, op. cit.*, p. 63-99, ici p. 74-76.

⁵⁰ Sites recensés et présentés par A. BAGNERA et E. PEZZINI, « I cimiteri di rito musulmano nella Sicilia medievale. Dati e problemi », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, 116/1 (2004), p. 231-302.

⁵¹ Voir par exemple G. BOGOMOLOV, « La transformation des rites funéraires dans l'oasis de Tachkent, VIII^e-XI^e siècle », *Islamisation de l'Asie centrale. Processus locaux d'acculturation du VII^e au XI^e siècle*, Paris, 2008, p. 177-198.

⁵² Voir par exemple Amir GORZALCZANY, « The Kefar Saba Cemetery and Differences in the Orientation of Late Islamic Burials from Israel/Palestine », *Levant*, 39 (2007), p. 71-79 et ID., « A New Type of Cemetery from the Late Mamluk and Early Ottoman Periods from Central Israel », *Levant*, 41 (2009), p. 223-237. À Jérusalem-Ouest, le chantier en cours du futur Musée de la Tolérance, édifié sur une partie du cimetière musulman de Mamilla dont les plus anciennes sépultures remontent au XII^e siècle, a donné lieu en 2008-2009 avant démolition à des fouilles partielles par l'Israel Antiquities Authority.

⁵³ R.-P. GAYRAUD *et alii*, « Iṣṭabl 'Antar (Fostat), 1987-1989. Rapport de fouilles », *Annales Islamologiques*, 25 (1991), p. 57-87 ; ID. *et alii*, « Iṣṭabl 'Antar (Fostat), 1992. Rapport de fouilles », *Annales Islamologiques*, 28 (1994), p. 1-27 ; ID. *et alii*, « Iṣṭabl 'Antar (Fostat), 1994. Rapport de fouilles », *Annales Islamologiques*, 29 (1995), p. 1-24.

⁵⁴ Témoin de cette évolution, la deuxième édition de l'*Encyclopédie de l'Islam* (1954-2005) comprend des entrées telles que « *djānāza* » (funérailles), « *maḳbara* » (cimetière), « *mawt* » (mort), « *turba* » (tombe), quand la première édition (1913-1934) ne comptait dans ce champ lexical que l'entrée « *kuḅba* » (mausolée). Voir en particulier S. ORY, K. L. BROWN, H.-P. LAQUEUR et J. BURTON-PAGE, article « *maḳbara* », *Encyclopédie de l'Islam*, deuxième édition, vol. 6, 1991, p. 120-126. Un congrès franco-turc est organisé sur ce thème à Istanbul en 1991 : J.-L. BACQUÉ-GRAMMONT et A. TIBET éd., *Cimetières et traditions funéraires dans le monde islamique = İslâm dünyasında mezarlıklar ve defin gelenekleri*, Ankara, 1996. Voir aussi l'article de synthèse de Th. BIANQUIS, « Sépultures islamiques », *Topoi* 4 (1994), p. 209-218.

⁵⁵ Kh. MOAZ et S. ORY, *Inscriptions arabes de Damas. Les stèles funéraires*, I, *Le cimetière d'al-Bāb al-Saghīr*, Damas, 1977. A. M. ABD AL-TAWAB, *Stèles islamiques de la nécropole d'Assouan*, Le Caire, 3 vols., 1977-1986. M. SCHNEIDER, *Stèles funéraires musulmanes des îles Dahlak (mer Rouge)*, Le Caire, 1983.

⁵⁶ O. GRABAR, « The Earliest Islamic Commemorative Structures. Notes and Documents », *Ars Orientalis*, 6 (1966), p. 7-46. Voir également Y. RĀGIB, « Les premiers monuments funéraires de l'Islam », *Annales islamologiques*, 9 (1970), p. 21-36.

⁵⁷ T. O'SHAUGHNESSY, *Muhammad's thoughts on death*, Leyde, 1969. J. I. SMITH et Y. Y. HADDAD, *Islamic Understanding of Death and Resurrection*, Albany, 1981. Y. RĀGIB, « Structure de la tombe d'après le droit musulman », *Arabica*, 39/3 (1992), p. 393-403. Plus récemment, M. FIERRO, « El espacio de los muertos: fetas andalusies sobre tumbas y cementerios », *L'urbanisme dans l'Occident musulman au Moyen Âge. Aspects juridiques*, éd. P. CRESSIER, M. FIERRO et J.-P. VAN STAËVEL, Madrid, 2000.

⁵⁸ J. LASSNER, *The Topography of Baghdād in the Early Middle Ages*, Detroit, 1970, p. 117-118. W. B. KUBIAK, *Al-Fustat. Its Foundation and Early Urban Developments*, Le Caire, 1988, p. 108-110.

champs de tombes tribaux installés au cœur des lots fonciers où s'établissent les tribus arabes, et qui tôt deviennent des lieux de rassemblement, de délibération et de mobilisation politique⁵⁹.

Le progrès général des connaissances n'a pourtant pas donné lieu à l'écriture d'une histoire de la mort en Islam à la manière des entreprises des historiens de l'Occident. Il n'a pas non plus permis, à ce jour, de rassembler les éléments d'une histoire des relations entre les vivants et les morts dans le monde islamique médiéval. On trouvera plusieurs raisons à cet état de l'art en demi-teinte. Plus que l'émiettement des travaux sur une aire géographique qui court de l'Atlantique à l'Asie centrale, c'est bien la difficulté à historiciser les faits sociaux, dans un champ où le primat de la littérature normative n'a qu'insuffisamment été remis en question, qui est en jeu ici. À cet égard, deux entreprises récentes apportent à leur façon un démenti à ce constat. En 2004, Werner Diem et Marco Schöller ont fait paraître, sous le titre *The Living and the Dead in Islam*, leur monumentale étude des épitaphes arabes médiévales, lues pour la première fois de manière systématique non pour les informations qu'elles sont susceptibles de fournir indirectement (sur l'épigraphie ou l'onomastique, par exemple) mais pour l'intention qu'y ont placé celles et ceux qui les ont rédigées – les circonstances du décès, le souvenir du défunt, leurs espérances spirituelles, leur goût pour la poésie – et dans l'interaction qu'elles entretenaient entre les vivants et les morts à l'occasion de la visite aux tombeaux. En 2007, Leor Halevi a publié son étude magistrale des rites funéraires musulmans, démontrant comment leur codification dans les premiers siècles de l'islam avait fortement contribué à la différenciation de la nouvelle religion à l'égard de ses rivales et à son enracinement dans le paysage. Le congrès de notre société s'inscrit donc, pour les études islamiques, dans un contexte prometteur de renouvellement historiographique⁶⁰.

II. Les vivants et les morts dans la chrétienté occidentale

C'est donc au sein d'une historiographie de l'Occident chrétien que, de manière plus précoce que pour les pays d'Islam ou le monde juif, la question des rapports entre les vivants et les morts est devenue un objet d'étude. De nombreux travaux y ont notamment été consacrés aux fondations pieuses et aux pratiques de commémoration des défunts, parfois assimilées à un processus de don et de contre-don entre les vivants et leurs ancêtres et, à propos de ces derniers, entre les puissants, les clercs ou les moines et les pauvres bénéficiaires d'aumônes. L'examen de l'abondante production de chartes et de cartulaires – des milliers d'actes consignants des dons réalisés pour le salut de l'âme (*pro anima*) ou pour la mémoire des ancêtres (*pro memoria*) – a permis de décrypter la dynamique des échanges, matériels et spirituels, qui structuraient la société⁶¹. La prise en charge des morts fut en effet, dans l'Occident médiéval, un puissant moteur des formes de l'économie et de la domination. Parallèlement, l'archéologie a livré nombre d'informations sur l'organisation de la sépulture et les soins apportés par les vivants aux morts. L'attention accordée à la gestion des corps des morts ne concerne d'ailleurs plus seulement le monde médiéval : elle s'inscrit dans une histoire longue, comme en témoigne la somme publiée en 2015 par Thomas Laqueur, *The Work of the Dead*, qui entreprend une « histoire culturelle des restes mortels » au sein des sociétés occidentales⁶².

Dans cette perspective, l'originalité des pratiques funéraires médiévales réside dans une nouvelle organisation funéraire, en rupture avec les usages en vigueur dans l'Antiquité, que caractérisent la cohabitation des vivants et des morts (les morts sont inhumés au sein ou à proximité immédiate des demeures des vivants) et la juxtaposition des espaces funéraires et des lieux sacrés (les morts sont

⁵⁹ H. DJAIT, *Al-Kūfa. Naissance de la ville islamique*, Paris, 1986, p. 285-296.

⁶⁰ W. DIEM et M. SCHÖLLER, *The Living and the Dead in Islam. Studies in Arabic Epitaphs*, Wiesbaden, 2004. L. HALEVI, *Muhammad's Grave. Death Rites and the Making of Islamic Society*, New York, 2007. Signalons également la parution récente d'un ouvrage collectif sur la pensée de l'au-delà en Islam : S. GÜNTHER et T. LAWSON éd., *Roads to Paradise. Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam*, Leyde, 2016.

⁶¹ Les travaux des médiévistes (d'abord nord-américains, comme B.H. Rosenwein) se sont ici inspirés de textes fondateurs de Bronislaw Malinowski (à propos de la *kula*), de Marcel Mauss (sur le jeu du don et du contre-don) et de Karl Polanyi (concernant l'enchaînement des pratiques 'économiques'), glosés par quelques autres (M. Sahlins, M. Godelier, A. Testart...). Les morts sont en effet souvent à l'origine de pratiques sociales de l'échange : C. BARRAUD, D. DE COPPET, A. ITEANU, R. JAMOUS, « Des relations et des morts. Quatre sociétés vues sous l'angle des échanges », *Différences, valeurs, hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont*, éd. J.-Cl. GALEY, Paris, 1984, p. 421-520. Sur la fonction sociale du don (lié aux échanges entre les vivants et les morts), voir notamment G. ALGAZI, V. GROEBNER, B. JUSSEN dir., *Negotiating the Gift. Pre-Modern Figurations of Exchange*, Göttingen, 2003 ; E. MAGNANI dir., *Don et sciences sociales. Théories et pratiques croisées*, Dijon, 2007.

⁶² T.W. LAQUEUR, *The Work of the Dead. A Cultural History of Mortal Remains*, Princeton, 2015. Des travaux de plus en plus nombreux portent sur les réaménagements des lieux funéraires après le XVIII^e siècle : D. CARNEVALE, *L'affare dei morti. Mercato funerario, politica e gestione della sepoltura a Napoli (secoli XVII-XIX)*, Rome, 2014 ; R. BERTRAND, A. CAROL dir., *Aux origines des cimetières contemporains. Les réformes funéraires dans l'Europe occidentale*, Aix-en-Provence, 2016.

ensevelis à l'intérieur ou autour des églises)⁶³. La structure qui résulte de ces transformations profondes est désignée, à partir du XI^e siècle, par le terme *cimiterium*, « cimetière » : il s'agit de l'organisation que Laqueur et les historiens anglo-américains nomment *churchyard*, invention médiévale auquel se substitue le *modern cemetery* au XVIII^e siècle⁶⁴.

La mise en place du *cimiterium* médiéval / *churchyard* ne s'est pas opérée de manière subite, ni mécanique, sous l'effet de la « christianisation » des sociétés européennes. Entre les nécropoles en plein champ ou les mausolées établis sur les routes, à l'extérieur de l'espace urbain, et l'établissement de zones funéraires et sacrées au sein du bâti, dans les villages et dans les villes, il y eut nombre d'étapes et de situations intermédiaires, telles que les aires funéraires établies en périphérie des cités, auprès des basiliques suburbaines (une organisation qui se prolongea dans le monde byzantin), à l'intérieur ou à proximité des églises bâties par les puissants sur leur terre, ou encore au sein des établissements monastiques, tout à la fois lieux de vie et espaces pour les morts. L'accumulation actuelle des données de fouille et le développement, en particulier sous l'impulsion d'Henri Duday, d'une archéothanatologie autorisant une saisie fine des pratiques funéraires et de leurs contextes montrent la permanence, plusieurs siècles durant, d'une grande variété de rites et de lieux funéraires. Les archéologues se sont en outre rendus compte qu'il est bien difficile de saisir le *sens* des structures funéraires qu'ils observent, un problème d'autant plus réel pour la période médiévale que la doctrine de l'Église sur les « soins dus aux morts » – définie notamment dans le traité *De cura pro mortuis gerenda* composé par Augustin au début du V^e siècle – dissocie nettement les soins corporels (auxquels renvoient les structures archéologiques) et la question du salut⁶⁵.

Le salut, explique Augustin, dépend des mérites des défunts, mais aussi des suffrages des vivants : prières, messes et aumônes, soit les modes d'intercession le plus souvent réclamés dans les actes *pro anima* ou *pro memoria*. Cependant, alors que le sort des défunts dans l'au-delà était, chez les Anciens, lié à l'accomplissement de rites funéraires et à l'ancrage du cadavre en un *locus*, la tombe n'est d'aucun secours, en régime chrétien, dans la perspective du salut : « les fidèles ne perdent rien lorsque la sépulture est refusée à leur corps, de même que les infidèles ne gagnent rien si on la leur offre » (*De cura*, cap. 9). « Tout ce qui est accompli pour enterrer un corps » n'en est pas moins légitime et même souhaitable : il s'agit en effet de la manifestation d'un « devoir d'humanité, en vertu du sentiment par lequel jamais personne n'a haï sa propre chair [cf. *Ép. Éphésiens* 5, 29] » (*De cura*, chap. 22). Ce « devoir d'humanité » semble du reste pouvoir expliquer la faveur des chrétiens pour l'inhumation plutôt que pour l'incinération. Les soins prodigués aux corps des morts, qui participent aux « coutumes » des peuples, sont en outre une « consolation » pour les (sur)vivants (*De cura*, chap. 2). Ainsi, une juste appréciation de la doctrine chrétienne et de ses rapports complexes avec les « coutumes » funéraires (autorisées, y compris dans leur diversité, légitimées même, mais considérées comme inutiles au regard de la foi) a-t-elle eu raison, au cours des dernières années, d'une interprétation des pratiques rituelles de l'Antiquité tardive et du haut Moyen Âge en termes de « christianisation », de la même façon que nombre d'études archéologiques ont remis en cause les lectures « identitaires », voire « ethniques » des usages funéraires⁶⁶.

La complexité et la longue durée à l'aune desquelles nous devons envisager les transformations funéraires du Moyen Âge n'excluent pas la reconnaissance de fortes dynamiques. La lente substitution de l'institution ecclésiale aux groupes de parenté dans la prise en charge des morts, puis la mise en place d'espaces funéraires collectifs et sacralisés, articulés aux lieux de culte qui polarisaient l'organisation sociale, manifestent un double mouvement de *spatialisation* et de *communautarisation* des relations sociales entrepris au cours du Moyen Âge dans le cadre de l'*ecclesia*⁶⁷. Assimilés tout d'abord à des

⁶³ Voir M. LAUWERS, *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, 2005, que l'on mettra à jour avec plusieurs contributions du volume *Le cimetière au village dans l'Europe médiévale et moderne. Actes des 35^e Journées internationales d'histoire de l'abbaye de Flaran, 11-12 octobre 2013*, dir. C. TREFFORT, Toulouse, 2015.

⁶⁴ Cf. LAQUEUR, *The Work of the Dead*, *op. cit.* n. 62. Sur le lexique des lieux funéraires dans l'Occident médiéval, cf. M. LAUWERS, « Sépulture, sépulture, cimetière. Lexique, idéologie et pratiques sociales dans l'Occident médiéval », *Qu'est-ce qu'une sépulture ?*, *op. cit.* n. 3, p. 95-111, et N. PERREAUX, « Les mots de la sépulture dans l'Europe médiévale (VIII^e-fin XIII^e siècle) : observations complémentaires à partir des corpus numérisés », *Qu'est-ce qu'une sépulture ?*, *op. cit.* n. 3, p. 113-121.

⁶⁵ Sur le contexte et le sens du traité d'Augustin, voir É. REBILLARD, *Religion et sépulture. L'Église, les vivants et les morts dans l'Antiquité tardive*, Paris, 2003 ; P.J. ROSE, *A Commentary on Augustine's De cura pro mortuis gerenda. Rhetoric in Practice*, Leyde-Boston, 2013.

⁶⁶ À ce propos, voir I. CARTRON, « Avant le cimetière au village : la diversité des espaces funéraires. Historiographie et perspectives », *Le cimetière au village*, *op. cit.* n. 62, p. 23-39, avec renvoi à la bibliographie.

⁶⁷ M. LAUWERS, « Le cimetière au village ou le village au cimetière ? Spatialisation et communautarisation des rapports sociaux dans l'Occident médiéval », *Le cimetière au village*, *op. cit.* n. 63, p. 41-60. Sur la consécration des cimetières : C. TREFFORT, « Consécration de cimetière et contrôle épiscopal des lieux d'inhumation au X^e siècle », *Le sacré et son inscription dans*

« coutumes » sans rapport avec la foi, les rites funéraires ont donc ensuite fait l'objet de toutes les attentions de la part des clercs qui ont investi et redéfini des pratiques qui étaient essentielles à la reproduction sociale.

Comme on l'a récemment souligné, la vigueur et le rôle social de la mémoire des morts ne sont pas nécessairement liés, dans les groupes humains, à l'individuation, ni même à la visibilité ou à la monumentalité de leurs restes⁶⁸. La terre qui fixa, en les sacralisant, des morts souvent indifférenciés, dont les restes étaient régulièrement manipulés et déplacés, ne semble pas avoir été marquée fortement dans le paysage, à la différence des cimetières monumentaux d'après le XVIII^e siècle : la « terre des morts » ou *terra cimiteriata* (selon une expression attestée à partir de la fin du XII^e siècle) n'en favorisa pas moins la fixation des populations et l'exercice de dominations locales⁶⁹. Parallèlement, toutefois, des « morts très spéciaux », comme Peter Brown qualifia les saints dont les reliques, également manipulées, transférées, attiraient les fidèles, mais dont la visibilité était bien plus forte, introduisaient une hiérarchie parmi les défunts : l'époque du développement des cimetières anonymes fut aussi celle de la multiplication des tombeaux individuels, établis à l'intérieur des lieux de culte plutôt qu'autour de leurs murs. À la fin du Moyen Âge, certains puissants prévoient même le fractionnement de leur cadavre afin de multiplier les lieux de sépulture remarquables. En somme, au sein d'un système fortement hiérarchisé, la singularisation des élites rendait manifeste la communautarisation de la société chrétienne, tandis que les tombeaux, comme les reliques, marquaient le paysage. À partir du XVIII^e siècle, c'est un nouveau type de monumentalité des sépultures, cette fois interne à l'espace du « cimetière moderne », qui s'imposa, rompant alors avec l'indifférenciation de la « terre cimétériale ».

Le système médiéval de relations fortes et sacralisées entre vivants et morts s'accompagna d'un processus d'exclusion des mauvais chrétiens, « privés de sépulture », c'est-à-dire éloignés – parfois de manière temporaire – de l'espace funéraire commun⁷⁰. Les infidèles furent également mis à l'écart. La généralisation des « cimetières » est du reste contemporaine de l'organisation de lieux d'inhumation propres aux juifs, dont l'emplacement, la forme et la gestion se distinguaient nettement de ceux des chrétiens comme s'en démarquaient aussi les 'nécropoles' musulmanes. L'archéologie nous livre un certain nombre de données à ce sujet, dont certaines sont évoquées dans cet ouvrage. Il faudrait maintenant se demander si le modèle occidental de relations entre les vivants et les morts s'exporta au cours du Moyen Âge (en Saxe à l'époque de Charlemagne, en Terre sainte lors des Croisades ?) de la façon dont il se diffusa dans le Nouveau Monde et plus tard dans les colonies (au moment même où ce modèle cimétériel se transformait, perdant notamment, après le XVIII^e siècle, son caractère confessionnel).

Au Moyen Âge, c'est à la Terre sainte et aux lieux évoqués dans la Bible, à cette topographie légendaire évoquée par Maurice Halbwachs, que se sont référées les institutions funéraires chrétiennes. La faible visibilité d'une grande partie des morts au sein d'un système médiéval qui valorisait pourtant les reliques, les châsses et les sépulcres n'est peut-être pas sans lien avec l'image du tombeau vide que constituait le *monumentum Christi*, placé par les chrétiens au centre du monde. Du reste, maintes reproductions du Saint-Sépulcre furent édifiées dans tout l'Occident, comme ce bâtiment funéraire destiné aux moines à Fulda qu'un texte du IX^e siècle qualifie de *cimiterium*⁷¹. Les lieux bibliques pouvaient se matérialiser de différentes manières. Lorsqu'en 1277, l'archevêque de Pise décida de réaménager l'aire funéraire très distendue et assez chaotique qui se trouvait au cœur de la cité, autour de

l'espace à Byzance et en Occident. Etudes comparées, dir. M. KAPLAN, Paris, 2001, p. 285-299 ; M. LAUWERS, *Naissance du cimetière* op. cit. ; H. GITTO, *Liturgy, Architecture, and Sacred Places in Anglo-Saxon England*, Oxford, 2013. Sur l'*ecclesia* et les processus de sacralisation : D. IOGNA-PRAT, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*, Paris, 2006 ; D. MEHU dir., *Mises en scène et mémoires de la consécration de l'église au Moyen Âge*, Turnhout, 2007 ; *Lieux sacrés et espace ecclésial (IX^e-XV^e siècle)*, (Cahiers de Fanjeaux. Publication annuelle d'histoire religieuse du Midi de la France au Moyen Âge, 46), Toulouse, 2011.

⁶⁸ G. DELAPLACE, F. VALENTIN, « Incertitudes morales, régimes de visibilité et vitesse de circulation des morts », *Le Funéraire. Mémoire, protocoles, monuments*, dir. ID., Paris, 2015, p. 11-23.

⁶⁹ M. LAUWERS, « Le cimetière au village ou le village au cimetière ? », *loc. cit.* n. 66. Sur la gestion des restes des morts dans les cimetières : F. BLAZOT, « L'apport des méthodes de la paléo-anthropologie funéraire à l'interprétation des os en situation secondaire dans les nécropoles historiques. Problèmes relatifs au traitement et à l'interprétation des amas d'ossements », *Archéologie Médiévale*, 26 (1997), p. 1-22 ; Y. GLEIZE, « Réutilisations de tombes et manipulations d'ossements : éléments sur les modifications de pratiques funéraires au sein des nécropoles du haut Moyen Âge », *Aquitania*, 23 (2007), p. 185-205 ; C. RAYNAUD, *Les nécropoles de Lunel-Viel (Hérault), de l'Antiquité tardive au Moyen Âge*, Montpellier, 2010, p. 187-192.

⁷⁰ M. LAUWERS, « L'exclusion comme construction de l'*Ecclesia*. Genèse et fonctions du rite de l'excommunication en Occident entre le IX^e et le XI^e siècle », *Exclure de la communauté chrétienne : sens et pratiques de l'anathème et de l'excommunication (IV^e-XII^e siècle)*, éd. G. BÜHRER-THIERRY et S. GIOANNI, Turnhout, Brepols, 2015, p. 263-284.

⁷¹ *Candidi Vita Eigilis, MGH SS*, 15/1, p. 230.

la cathédrale, en la déplaçant et en la clôturant de hauts murs qui formèrent des galeries abritant des tombeaux et délimitant la terre funéraire, on qualifia ce nouvel espace de *Campo santo* : des chroniques du début du XV^e siècle, reprenant peut-être des traditions antérieures, expliquent que la terre en était d'autant plus « sainte » qu'elle avait été ramenée de Jérusalem par les galères pisanes de retour de la troisième croisade⁷². À Rome, c'est le *Campo santo Teutonico*, situé au sud de Saint-Pierre et destiné à recevoir la sépulture des résidents germaniques et des pèlerins, qui était réputé contenir de la terre du champ funéraire d'Akeldama à Jérusalem, un site acheté par les grands prêtres avec l'argent de la trahison de Judas afin d'y inhumer les étrangers et dont les voyageurs de passage à Jérusalem – qui mentionnent ce lieu depuis le VI^e siècle – relevaient la capacité à consumer la chair des morts en quelques jours, propriété également attribuée au *Campo santo* de Rome⁷³.

Parmi les différents lieux saints évoqués dans la Bible, c'est le tombeau des Patriarches, à Hébron, qui fut le plus nettement envisagé comme le prototype des espaces funéraires occidentaux. Le chapitre 23 de la Genèse raconte son aménagement par Abraham au sein d'une grotte sise sur une terre qu'il avait acquise. Entre le X^e et le XII^e siècle, les clercs latins firent de la sépulture des Patriarches le premier « cimetière » de l'histoire des hommes⁷⁴. En 1119, alors que les Croisés venaient d'installer sur place une communauté de chanoines réguliers, la grotte et les restes des Patriarches et de leurs épouses furent retrouvés. Une fête liturgique fut instituée pour commémorer cette « invention » et Hébron devint l'un des principaux lieux de pèlerinage pour les chrétiens. Il l'était aussi pour les juifs et pour les musulmans. Des pèlerins juifs prétendaient même que les sépultures qu'y vénéraient les « Gentils » n'étaient pas celles d'Abraham et de ses descendants, qui se trouvaient cachées au fond d'une grotte accessible seulement aux juifs. Cette sorte de concurrence entre chrétiens et juifs à propos des sépultures d'Hébron n'est probablement pas sans rapport avec le fait que les uns et les autres faisaient de la terre acquise par Abraham le lieu fondateur de leurs institutions funéraires. La terre d'Hébron possédait des vertus miraculeuses, ainsi que le rapporte au début du XIII^e siècle, un certain maître Thietmar, peut-être frère Mineur et pèlerin :

À six milles de Bethléem, au sud, se trouve Hébron où quatre Patriarches [...] ont été ensevelis avec leurs épouses dans une grotte double. On y a construit une belle église que même les Sarrasins ont en grande vénération à cause d'Abraham. Ce lieu est encore aujourd'hui appelé « terre d'Abraham ». Il y a à Hébron un champ très vénéré pour les vertus de la terre qu'il contient. Les Sarrasins creusent le sol et emportent de la terre en Égypte où ils la vendent en raison de ses vertus. Mais quelle que soit la quantité de terre que l'on retire, au bout d'une année le champ retrouve son niveau normal...⁷⁵.

Les constructions identitaires relatives à ce lieu emblématique, qui est devenu aujourd'hui celui de toutes les tensions entre la population palestinienne et les colons de Qiryat Arba pour qui le tombeau des Patriarches joue le rôle de lieu « sacré » et « ultime »⁷⁶, manifeste tout l'intérêt que représenterait une étude comparée des lieux saints ou des terres saintes, des pratiques et des espaces funéraires au sein du christianisme, du judaïsme et de l'islam.

III. Les vivants et les morts en pays d'islam

À Hébron – al-Khalīl en arabe, « l'Ami intime », ainsi qu'Abraham est qualifié par le Coran (IV, 125) – s'entrecroisent également les enjeux qui sous-tendent les relations des vivants et des morts en islam. Après la victoire de Saladin et le départ des Francs en 1187, l'église édifiée dans l'enceinte du sanctuaire est transformée en mosquée ; un *minbar* y est installé pour le prédicateur, signe que s'y tient la prière collective du vendredi, et un *mihrāb*, niche indiquant la direction de la prière, est aménagé sous le sanctuaire, dans la salle souterraine qui coiffe la grotte funéraire⁷⁷. Plus tard, à l'époque mamelouke, sont reconstruits les édicules qui abritent, au niveau supérieur, les cénotaphes des Patriarches et de leurs épouses. Le soin dont est entouré le sanctuaire d'Hébron tient au statut particulier qu'il a acquis en islam,

⁷² M. RONZANI, *Un'idea trecentesca di cimitero. La costruzione e l'uso del Camposanto nella Pisa del secolo XIV*, Pise, 2005, en particulier p. 24 et 93 ; N.B. BODNER, « Earth from Jerusalem in the Pisan Camposanto », *Between Jerusalem and Europe. Essays in Honour of Bianca Kühnel*, éd. R. BARTAL, H. VORHOLT, Leyde-Boston, 2015, p. 74-93.

⁷³ L. DONKIN, « Earth from elsewhere: burial in *terra sancta* beyond the Holy Land », *Natural Materials of the Holy Land and the Visual Translation of Place, 500-1500*, éd. R. BARTAL, N. BODNER, B. KÜHNEL, Londres-New York, 2017, p. 109-126.

⁷⁴ Sur la sépulture des Patriarches, cf. ma *Naissance du cimetière*, op. cit. n. 63, chap. 7, p. 211-258.

⁷⁵ Toutes les références dans *Naissance du cimetière*, op. cit. n. 63, p. 222-226. Sur le tombeau inventé en 1119 et l'accès à ce lieu jusqu'à l'époque contemporaine, voir H. BARBE, *Hébron 1119. L'invention du tombeau des Patriarches*, Paris, 2017.

⁷⁶ M. FEIGE, « Prier ou danser à Hébron. Fondamentalisme et contestation dans un lieu sacré », dans *Ethnologie française*, 45 (2015), p. 235-244.

⁷⁷ BARBE, *Hébron 1119*, op. cit., n. 73, p. 101-102.

celui de *ḥarām* : espace sacré inviolable, distingué du monde profane et qui doit être protégé de ses souillures – ce que n'est pas une mosquée ordinaire, d'où *a contrario* les nombreux usages profanes (enseignement, délibération, justice) auxquels servaient volontiers les mosquées au Moyen Âge. L'islam sunnite réserve le statut de *ḥarām* à quatre lieux saints : les sanctuaires de La Mecque et de Médine au Hedjaz, ceux de Jérusalem et d'Hébron en Palestine. La Mosquée sacrée (al-Masjid al-ḥaram) de La Mecque et le Noble sanctuaire (al-Ḥaram al-sharīf) de Jérusalem se répondent par la grâce du « Voyage nocturne » (*al-Isrā'*) accompli par le Prophète Muḥammad de l'une à l'autre⁷⁸. Le sanctuaire d'Abraham (al-Ḥaram al-ibrāhīmī) à Hébron et le Sanctuaire du Prophète (al-Ḥaram al-nabawī) à Médine se répondent pour une raison plus racinaire. Des tombes y occupent le cœur du sanctuaire : à Hébron, celles des Patriarches ; à Médine, celle du Prophète et de ses deux premiers successeurs⁷⁹.

L'association du funéraire et du sacré, devenue familière au Moyen Âge dans la chrétienté occidentale, ne va pourtant pas de soi en Islam, où, selon une parole du Prophète, « toute la terre est un lieu de prière, sauf le champ de tombes et le bain » : c'est que la présence des morts contrevient à la prière dont Dieu doit être l'unique destinataire, au même titre que l'impureté du hammam contrevient à l'état de pureté rituelle exigée des musulmans au moment d'accomplir leur prière⁸⁰. D'autres *ḥadīths* témoignent de la distance que l'islam entend établir entre les morts et les vivants et dont il fait un marqueur de la rupture avec les traditions juive et chrétienne : « Dieu maudisse les juifs et les chrétiens, dit un autre *ḥadīth*, qui ont pris les tombes de leurs prophètes comme lieux de prière »⁸¹. C'est pourtant bien ce que l'on observe à Hébron dans le Ḥarām al-ibrāhīmī, où la sacralité même du sanctuaire tient à la présence des tombeaux des Patriarches. Une tension traversait ainsi les sociétés islamiques médiévales entre l'exigence de mise à distance des vivants et des morts, rappelée par les hommes de loi, et le commerce que les vivants entretenaient volontiers avec les défunts au travers de la « visite aux tombeaux » (*ziyārat al-qubūr*). La première se fondait sur une conception de la mort où l'homme est seul devant son créateur, où ni les prières des vivants ni l'intercession des morts ne peuvent infléchir le jugement individuel qui intervient dans « l'intervalle de la tombe » (*barzakh*), immédiatement après le décès, ni adoucir les souffrances que subissent les damnés dans l'attente du Jour de la résurrection. Le second se nourrissait de la croyance en la capacité des morts d'exception – le Prophète Muḥammad au premier chef, les prophètes et les saints (*ṣāliḥūn*) également – à intercéder auprès de Dieu pour les vivants comme pour les morts, et dans le réconfort que ces derniers tiraient de la visite et de la prière des vivants⁸². Or, les relations entre les vivants et les morts en islam ont trouvé progressivement dans le *waqf*, ou fondation pieuse perpétuelle, plus encore qu'un moyen de médiation, un mode d'institution, dont les recherches de ces trois dernières décennies ont montré l'effet organique sur les sociétés islamiques médiévales⁸³.

Au sujet de la mort, et des relations des vivants et des morts, comme en bien d'autres matières, le discours d'autorité des hommes de loi (*fuqahā'*) du Moyen Âge a longtemps concentré les travaux des historiens, au détriment d'une meilleure compréhension de l'articulation entre normes légales et pratiques sociales. Aussi le tableau que l'on se propose de dresser n'est-il à ce stade qu'une esquisse,

⁷⁸ H. BUSSE, « Jerusalem in the story of Muhammad's night journey and ascension », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 14 (1991), p. 1-40

⁷⁹ J. SAUVAGET, *La Mosquée omeyyade de Médine. Étude sur les origines architecturales de la mosquée et de la basilique*, Paris, 1947.

⁸⁰ *Al-ard kullu-hā masjid illā l-maqbara wa l-ḥammām* : AL-TIRMIDHI, *Al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ*, A. M. SHĀKIR *et alii* éd., Le Caire, 1937-1965, vol. 2, section 317, p. 131. L'association du bain et du champ de tombes n'est pas fortuite. L'eau était volontiers présente auprès des tombes et celles-ci étaient souvent plantées ou fleuries. Mais la présence de salles d'ablutions et de latrines dont les écoulements risquent de souiller la sacralité (*ḥurma*) de tombes situées à proximité est l'objet de débats dont se font l'écho, en al-Andalus au XII^e siècle, un recueil de *fatwas* aussi bien qu'un manuel de *ḥisba* : FIERRO, « El espacio de los muertos », *loc. cit.* n. 56, p. 170-172 ; E. LÉVI-PROVENÇAL, *Séville musulmane au début du XII^e siècle. Le traité d'Ibn 'Abdun sur la vie urbaine et les corps de métiers*, Paris, 1947, p. 57.

⁸¹ *La 'natu Allāh 'alā l-yahūd wa l-naṣārā ittakhadhū qubūr anbiyā'i-him masājid* : AL-BUKHĀRĪ, *Ṣaḥīḥ*, A. M. SHĀKIR éd., vol. 1, p. 119. Ce *ḥadīth* sert, selon la Tradition, de fondement à la décision de ne pas laisser la tombe de Muḥammad apparente : *ibid.*, vol. 2, p. 111. *A contrario*, il n'y avait pas d'obstacle à construire une mosquée à l'emplacement de tombes ante-islamiques, dès lors que celles-ci étaient vidées de leurs dépouilles : *ibid.*, vol. 1, p. 116-117.

⁸² M. GUIRAUD, article « Barzakh », *Dictionnaire du Coran*, dir. M. A. AMIR-MOEZZI, Paris, 2007, p. 114-119 ; *Id.*, article « Mort », *Dictionnaire du Coran, op. cit.*, p. 570-576.

⁸³ R. PETERS, article « Waqf (dans la Loi islamique) », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} édition, vol. 11, Leyde, 2002, p. 59-63 ; D. BEHRENS-ABOUSEIF, article « Waqf (en Égypte) », *Encyclopédie de l'Islam, op. cit.*, p. 63-69 ; D. S. POWERS, article « Waqf (en Afrique du nord jusqu'en 1914) », *Encyclopédie de l'Islam, op. cit.*, p. 69-75 ; A. Carmona, article « Waqf (en Espagne musulmane) », *Encyclopédie de l'Islam, op. cit.*, p. 75-78 ; A. MEIER, article « Waqf (en Syrie) », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} édition, vol. 12 (*Supplément*), Leyde, 2004, p. 823-829.

qui ne prétend pas à une validité générale pour l'ensemble du monde islamique médiéval, mais seulement éclairer quelques configurations bien documentées.

L'une des premières obligations légales faites aux vivants était d'enterrer leurs morts rapidement, dans la journée même du décès ou, à défaut, le lendemain, en évitant de le faire à la nuit. Nulle mobilité ne pouvait par conséquent satisfaire dans l'immédiat le vœu des défunts d'être inhumés en un autre lieu que celui où ils avaient achevé leurs jours. C'est à l'aune de cet impératif qu'il faut mesurer l'attraction, depuis le X^e siècle au moins, d'une cité comme Jérusalem où les musulmans, femmes et hommes, venaient volontiers finir leurs jours pour s'assurer d'être inhumés à proximité immédiate du Ḥaram al-sharīf, théâtre futur du Jugement dernier⁸⁴. La même inquiétude poussait, aux XIV^e-XV^e siècles, certains officiers mamelouks à édifier un mausolée dans chaque ville ou presque où leur carrière très mobile les conduisait⁸⁵. Si la mobilité immédiate des défunts était proscrite, elle pouvait néanmoins intervenir quelques mois ou quelques années après la mort. L'Islam était un monde travaillé souterrainement par la mobilité de certains défunts. La caravane des cercueils de ses ancêtres rapportés du Maghreb par le calife fatimide à son arrivée au Caire en 973, au lendemain de la conquête de l'Égypte, n'est pas un exemple isolé : les émirs ikhshidides qui l'avaient précédé à la tête du pays convoiaient leurs morts à Jérusalem pour les inhumer dans l'une des portes d'entrée du Ḥarām al-sharīf. À l'époque mamelouke, la mobilité posthume des officiers dessine quant à elle une véritable topographie funéraire des équilibres du pouvoir – le transport des dépouilles d'une province à l'autre, les réinhumations successives, jusqu'à deux ou trois fois, valant réhabilitation ou disgrâce dans l'espace très politique des tombeaux de l'aristocratie. Cette mobilité affecte également les dépouilles des « amis de Dieu » : leur sépulture, déjà démultipliée par un ou plusieurs cénotaphes (*maqām*), se déplaçait au gré des transformations de leur environnement – glissant à Bagdad d'une rive à l'autre du fleuve – ou d'une réinhumation destinée à sanctifier par leur présence la tombe d'un puissant personnage⁸⁶.

L'inhumation, définitive ou provisoire, devait prendre place en un lieu spécifiquement dédié : le champ de tombes (*maqbara*, mot formé sur la même racine que *qabr*, pl. *qubūr*, la tombe) était en principe établi à l'écart de l'espace des vivants, nulle activité humaine ne devant porter atteinte à l'inviolabilité (*hurma*) de la tombe⁸⁷. Les espaces funéraires étaient d'ailleurs considérés dans les villages égyptiens, au même titre que la mosquée et les chemins, comme des biens inaliénables – ce qui n'interdisait pas en revanche à un particulier de fonder en *waqf* un terrain pour le destiner à un usage funéraire⁸⁸. Le champ de tombes ne devait en outre accueillir que les sépultures des musulmans : seules des circonstances exceptionnelles, comme une catastrophe naturelle empêchant toute identification de la religion des défunts, autorisaient une inhumation mixte. Cette ségrégation funéraire, qui s'appuyait sur l'exemple de la première communauté de Médine – la Tradition rapporte que les adversaires du calife 'Uthmān, assassiné en 656, voulurent inhumer sa dépouille honnie dans le cimetière juif de l'oasis – semble avoir été mise en œuvre dès la conquête arabe : à Fustāt, les Arabes ensevelirent leurs morts au pied de la montagne sacrée du Muqattam, après y avoir détruit les tombes des chrétiens, contraignant ces derniers à inhumer les leurs dans un nouveau champ de tombes⁸⁹.

Les sépultures des musulmans devaient en outre se signaler par leur orientation : de même que les vivants prient en direction de la Ka'ba, de même les défunts attendent la résurrection le regard tourné vers le sanctuaire de La Mecque – inhumés en décubitus latéral ou sur le dos, le corps entier ou le visage seul tourné vers la *qibla*. La symétrie funéraire qui résulte de l'orientation unique des tombes, si frappante dans les cimetières musulmans modernes, n'était cependant pas toujours observée au Moyen Âge. Les sépultures fouillées en al-Andalus ont révélé, d'un espace funéraire à l'autre, deux orientations distinctes : la tête tournée vers l'est ou vers le sud. En Palestine, 25° degrés séparent les deux orientations

⁸⁴ A. ELAD, *Medieval Jerusalem and Islamic Worship. Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage*, Leyde, 1995, p. 51-77.

⁸⁵ J. LOISEAU, *Les Mamelouks (XIII^e-XV^e siècle). Une expérience du pouvoir dans l'Islam médiéval*, Paris, 2014, p. 253-265.

⁸⁶ MASSIGNON, « Les saints musulmans enterrés à Bagdad », *loc. cit.* n. 25. J. LOISEAU, *Reconstruire la Maison du sultan. Ruine et recomposition de l'ordre urbain au Caire (1350-1450)*, Le Caire, 2010, p. 317-319.

⁸⁷ Le choix se portait fréquemment sur des espaces non cultivables, d'où les termes de *jabbāna* et de *ṣaḥrā'* (plaine aride, désert) parfois employés pour désigner l'espace funéraire. L'archéologie a montré que les ruines, les lieux autrefois habités, servaient volontiers de champs de tombes.

⁸⁸ Dans les actes de *waqf* d'époque mamelouke, la *maqbara* figure systématiquement au nombre des éléments du terroir villageois exclus (*al-mustathnā*) de la fondation, car n'ayant pas au préalable fait l'objet d'une appropriation (*tamlīk*). Dans l'acte de *waqf* d'al-Nāṣir Faraj de 812 H./1409, la superficie de l'ensemble du *mustathnā* de chaque village (le hameau, la mosquée, le champ de tombes et les chemins) fait l'objet d'une estimation globale : Dār al-wathā'iq, doc. n° 11/66 ; M. AMIN, *Catalogue des documents d'archives du Caire de 239/853 à 922/1516*, Le Caire, 1981, n° 72. FIERRO, « El espacio de los muertos », *loc. cit.* n. 56, p. 170.

⁸⁹ Y. RĀGIB, « Les cimetières chrétiens et juifs de la région du Caire au Moyen Âge », *Annales Islamologiques*, 44 (2010), p. 169-194.

les plus souvent attestées en fouilles : le corps tourné vers le sud ou vers le sud-est. Dans les deux cas, c'est la détermination variable de la direction de la prière qui est en cause, en al-Andalus où les deux traditions concurrentes, vers le sud ou vers l'est, coexistaient ; en Palestine, où la détermination de la *qibla*, en fonction de l'azimuth défini par le lever du soleil, passait du sud au sud-est entre l'hiver et l'été. À l'inverse, au Tolmo de Minateda en al-Andalus, l'orientation des tombes selon un axe ouest-est n'a pas changé entre l'époque wisigothique et l'époque islamique : seule la forme des fosses, plus étroites pour une inhumation de côté, signale un changement dans les modes d'inhumation attestés au IX^e siècle⁹⁰. L'orientation des tombes ne saurait donc à elle seule constituer un élément probant de la conversion des populations à l'islam. *A contrario*, il est une autre exigence normative de l'islam dont l'irrespect flagrant ne saurait témoigner d'une islamisation superficielle des sociétés médiévales, tant l'écart à la norme s'est accru avec le temps⁹¹. Alors que le droit exige le « nivellement des tombes » (*taswiyyat al-qubūr*), qui ne doivent pas en principe s'élever au-dessus du niveau du sol, tout au plus affecter un léger bombement, ni se signaler au regard davantage que par une simple pierre ou une brique crue, les sépultures des musulmans s'ornèrent très tôt de structures maçonnées, de cénotaphes de bois ou de pierre, et plus souvent encore, dès le milieu du VII^e siècle, de stèles funéraires épigraphiées. Usage considéré comme « détestable » (*makrūh*), mais non comme illicite (*ḥarām*) par toutes les écoles de droit, l'emploi de stèles funéraires portant *a minima* le nom du défunt et la date de son décès assortis de formules de bénédiction et d'exhortation, s'est pourtant diffusé dans l'ensemble des pays d'islam en milieu urbain, au-delà des seuls milieux aristocratiques.

La mise en œuvre plus ou moins rigoureuse des normes islamiques en matière d'inhumation ne saurait rendre compte à elle seule du paysage funéraire qui en vint à caractériser les pays d'islam. À proportion de l'importance des villes dans le monde islamique médiéval, héritage antique renouvelé par un puissant cycle de fondations urbaines du VII^e au XII^e siècle, des nécropoles se sont développées aux portes des villes. Véritables quartiers suburbains, elles étaient dotées de leurs propres équipements (aires de prière à ciel ouvert, mosquées funéraires, mais également aqueducs, fontaines, abreuvoirs), parfois même de leurs propres institutions de police. L'histoire sociale de ces nécropoles reste cependant encore à écrire. Seule fait en partie exception la Qarāfa, la grande nécropole du Caire, fameuse au Moyen Âge déjà en raison des innombrables saints qui y reposaient, et dont on connaît aujourd'hui les grandes phases de la mise en place, l'organisation interne et la fréquentation selon les temps de la vie religieuse⁹². Il faut souhaiter que d'autres nécropoles, telles celles d'al-Ma'la à La Mecque et d'al-Baqī' à Médine, rendues méconnaissables par la réinvention de la tradition à laquelle ont procédé les wahhabites au XX^e siècle, fassent à leur tour l'objet d'études approfondies.

La nécropole, espace non hiérarchisé des morts musulmans de la ville, polarisé seulement par les tombes de ses saints, n'est pas cependant le seul aspect saillant du paysage funéraire du monde islamique médiéval. Au sein même du champ de tombes, l'usage de l'espace pouvait être restreint au profit d'une institution ou d'une puissante maison qui se réservait l'usage d'un enclos (*ḥawsh*) ou d'un jardin funéraire (*rawḍa*). Des tombes échappaient également à l'impératif de séparation des vivants et des morts : inhumations domestiques, qui restèrent une exception ; inhumations effectuées intra-muros dans des espaces funéraires restreints, formés à la faveur de la ruine d'un quartier ou, plus souvent, à la faveur de la présence d'un mort illustre, dont le mausolée polarisait des tombes anonymes⁹³. En Orient, à partir du XII^e siècle, deux catégories de défunts se firent désormais volontiers inhumer en ville au milieu des vivants, dans un monument funéraire intégré ou non à une plus vaste institution : souverains et membres de l'aristocratie d'une part, saints hommes et dans une moindre mesure, saintes femmes, d'autre part – la légende et l'oubli assimilant plus d'une fois les premiers aux seconds, d'autant plus aisément que les mausolées affectaient la même forme, celle de la *qubba*, structure de plan carré surmontée d'une coupole⁹⁴. Cette inscription des mausolées au cœur des villes introduisit une nouvelle temporalité et un rapport proprement public entre les vivants et les morts. Alors que la « visite aux tombeaux » dans les

⁹⁰ GUTIERREZ LLORET, « Histoire et archéologie de la transition en al-Andalus », *loc. cit.* n. 48, p. 227. GORZALCZANY, « The Kefar Saba Cemetery », *loc. cit.* n. 51. D. KING, « The Orientation of Medieval Islamic Religious Architecture and Cities », *Journal for the History of Astronomy*, 26 (1995), p. 253-274.

⁹¹ RĀGĪB, « Structure de la tombe », *loc. cit.* n. 56.

⁹² MASSIGNON, « La Cité des morts au Caire », *loc. cit.* n. 18. Y. RĀGĪB, « Le site du Muqāṭṭam », *Annales islamologiques*, 33 (1999), p. 159-185. Ch. S. TAYLOR, *In the Vicinity of the Righteous. Ziyāra and the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt*, Leyde, 1999.

⁹³ Y. RĀGĪB, « Morts dans la ville. Les sépultures de Fustāṭ et du Caire jusqu'à la fin des Ayyoubides », *Annales islamologiques*, 46 (2012), p. 337-386.

⁹⁴ Voir par exemple H. SALAM-LIEBICH, *The architecture of the Mamluk city of Tripoli*, Cambridge Mss., 1983, p. 197-199.

nécropoles *extra muros* était réservée au vendredi, les vivants passaient désormais quotidiennement auprès de leurs morts les plus fameux ; les mausolées urbains ouvrant systématiquement sur la rue, les premiers adressaient en passant leurs prières et leurs bénédictions aux seconds, tout en écoutant la récitation coranique accomplie, parfois en continu, auprès du tombeau. C'est toute une économie nouvelle, faite d'échanges matériels aussi bien qu'immatériels entre les vivants et les morts, qui s'est ainsi progressivement mise en place à partir du XII^e siècle.

Cette économie nouvelle, dont on ne mesure sans doute pas encore combien elle a structuré les rapports sociaux, s'est cristallisée en Orient dans l'institution du *waqf*⁹⁵. Fonder un *waqf* consistait à immobiliser des biens, mobiliers ou immobiliers, en vue d'une œuvre pieuse utile à la communauté. L'inaliénabilité des biens *waqf* était censée garantir la perpétuité de la fondation jusqu'au Jour de la Résurrection. Par le mérite spirituel attaché cette œuvre pieuse, le fondateur ou la fondatrice espérait contribuer au salut de son âme. L'institution permettait également de transmettre aux héritiers de son choix, hors des règles contraignantes du droit islamique en matière de succession, la jouissance ou le bénéfice financier d'une partie ou de la totalité des biens fondés en *waqf* – le financement de l'œuvre pieuse proprement dite pouvant être reportée à la mort de son fondateur, voire à l'extinction de ses ayant droits⁹⁶. Parmi les innombrables œuvres pieuses susceptibles d'être fondées en *waqf*, les morts avaient leur part, que le champ de tombes lui-même fût un bien *waqf* ou que l'inhumation des indigents fût financée par une fondation pieuse. À l'époque mamelouke, les membres de l'aristocratie fondaient volontiers un *waqf* au profit de leur futur mausolée, afin de s'assurer une récitation perpétuelle du Coran sur leur tombe et de s'attirer la bénédiction des vivants par des distributions de nourriture aux indigents, souvent organisées auprès du mausolée lui-même.

Il n'était certes pas besoin d'un tombeau, pas même d'un mort, pour établir un *waqf*. Mais quand bien même l'œuvre pieuse n'était utile qu'aux vivants, c'est bien une transaction entre des vivants et des morts qu'instituait le *waqf* en vertu de sa perpétuité. L'économie des relations entre les vivants et les morts en pays d'islam a ainsi trouvé dans le *waqf* une forme institutionnelle dont l'importance, dans les échanges tant matériels qu'immatériels, n'a cessé de croître au Moyen Âge.

*

En posant la question des vivants et des morts à Jérusalem, notre congrès a affiché une ambition comparatiste qui prend acte du renouveau des études médiévales tant sur les mondes juifs d'Orient et d'Occident que sur les pays d'islam. Mais au-delà du constat d'une convergence relative entre les espérances eschatologiques des trois grandes traditions monothéistes – que l'on songe au rôle que Jésus doit jouer au Jour du jugement dans l'islam sunnite, et dont Jérusalem doit être le théâtre⁹⁷ –, nos connaissances sont encore trop disparates pour soutenir une véritable comparaison entre les différentes sociétés médiévales. Les progrès de l'archéologie quant au traitement des morts dans les sociétés chrétiennes et les communautés juives d'Occident, comme d'ailleurs dans la société franque d'outre-mer, sont sans commune mesure avec les résultats pourtant encourageants de l'archéologie islamique. Plus fondamentalement, les voies divergentes suivies par la recherche sur le Moyen Âge en Orient et en Occident, la difficulté que rencontrent les historiens orientalistes à faire émerger une histoire sociale des pays d'islam, rendent encore précaires les tentatives de comparaison.

Des convergences possibles s'esquissent néanmoins – qu'il s'agisse de la remise en question des rites funéraires comme marqueurs de conversion ou de la mise en évidence du rôle joué par les échanges entre les vivants et les morts dans l'organisation des rapports sociaux – qui invitent à poursuivre l'effort

⁹⁵ Le *waqf* n'est évidemment pas absent de l'Occident islamique, Maghreb et al-Andalus, où il est désigné sous le nom de *habs* (qui a donné *habous* en français). Mais la dyssymétrie des sources disponibles, recueils d'avis juridiques (*fatāwā*) et de cas jugés (*nawāzil*) en Occident, littérature juridique mais aussi documents d'archives en Orient, ne permet pas une appréciation symétrique de l'institution. Voir les références données *supra* n. 81 et A. GARCIA SANJUÁN, *Till God Inherits the Earth. Islamic Pious Endowments in al-Andalus (9-15th Centuries)*, Leyde, 2007.

⁹⁶ J. LOISEAU, « Choisir sa famille. *Waqf* et transmission patrimoniale en Égypte au xve siècle », *Annales islamologiques*, 47 (2013), p. 175-195.

⁹⁷ M.-T. URVOY, article « Jésus », *Dictionnaire du Coran*, op. cit. n. 80, p. 438-441.

de comparaison. Les relations des vivants et des morts sont encore un sujet très neuf pour les historiens du monde islamique, où leur complexité est redoublée par la longue coexistence des communautés musulmanes, chrétiennes et juives. Souhaitons que notre congrès, pour avoir eu l'audace de convoquer ainsi les vivants et les morts à Jérusalem, au centre géométrique de nos multiples Moyen Âges, ouvre la voie à de nouvelles recherches.