

**M. DAUMAS**

**U. A. G.**

**Ethnologie historique**

**1999-2000**

**La mort en Occident**  
**(XIV° - XIX° siècles)**

## Plan

### I. Le salaire du péché (p. 5)

#### 1. L'eschatologie judaïque (p. 5)

- \* à l'origine : l'irréductible opposition de la vie et de la mort
- \* une nouveauté du VI<sup>e</sup> s. av. J.-C. : la résurrection des morts
- \* le judaïsme hellénistique : l'apparition du « troisième lieu »

#### 2. La mort chrétienne (p. 8)

- \* l'apport du Nouveau Testament
- \* l'apport des Pères de l'Eglise
- \* l'essor du Purgatoire
- \* les Réformes

#### 3. La contestation du modèle religieux (p. 13)

- \* humanisme et scepticisme
- \* le libertinage
- \* les Lumières : de nouveaux discours sur la mort
- \* la mort à l'âge romantique

### II. la socialisation de la mort (p. 18)

#### 1. La préparation à la mort (p. 18)

- \* à l'époque du « triomphe de la mort »
  - ° *l'ars moriendi* (p. 20)
- \* à l'âge classique
  - ° *la « bonne mort »* (p. 22)
- \* une nouvelle préparation

#### 2. Le testament (p. 24)

- \* un document essentiel
- \* à la fin du Moyen Age
- \* à l'époque moderne
  - ° *un testament de 1634* (p. 27)
- \* le tournant du XVIII<sup>e</sup> s.

#### 3. L'agonie (p. 31)

- \* les derniers sacrements
- \* la « belle mort »

#### 4. Le cérémonial funèbre (p. 34)

- \* l'exposition et la veillée
- \* le convoi funèbre
- \* l'office des morts
  - ° *le cérémonial baroque dans la Bretagne du XVII<sup>e</sup> s.* (p. 38)

#### 5. La sépulture (p. 39)

- \* les confréries
- \* l'inhumation *ad sanctos*
- \* les transformations du cimetière
  - ° *le cimetière des Innocents* (p. 42)
  - ° *le cimetière du Père Lachaise* (p. 47)

#### 6. La religion populaire de la mort (p. 50)

- \* pensée paysanne, pensée magique
- \* la veillée et le repas funèbres
- \* contes et légendes de la mort
  - ° *La Mort-Parrain* (p. 56)

### III. la fascination de la mort (p. 57)

#### 1. Le goût macabre (p. 57)

- \* le temps des transis
- \* les danses macabres
- \* le triomphe de la Mort

#### 2. Mort classique, mort baroque (p. 66)

- \* le grand cérémonial
- \* visages de la mort baroque

#### 3. Du néo-classicisme au romantisme (p. 73)

\* l'architecture funéraire à la fin du  
XVIII<sup>e</sup> s.

\* visage de la mort romantique

## BIBLIOGRAPHIE (succinte)

### 1. Ouvrages généraux

- Ariès (P.), *Essai sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*, Seuil, 1975
- \* Ariès (P.), *L'Homme devant la mort*, 2 vol. Seuil, 1977
- \* Chaunu (P.), *La mort à Paris. 16<sup>e</sup>, 17<sup>e</sup>, 18<sup>e</sup> siècles*, Fayard, 1978
- Lebrun (F.), *Les hommes et la mort en Anjou aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1971
- *La Mort au Moyen-Age*, colloque de la Société des historiens médiévistes, Strasbourg 1975, Strasbourg, 1977
- \* Thomas (L.V.), *Anthropologie de la mort*, Payot, 1975
- Utzinger (H.), Utzinger (B.), *Itinéraires des danses macabres*, Garnier, Chartres 1996
- \* Vovelle (M.), *Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Gallimard-Archives, 1974
- \* Vovelle (M.), *La Mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Gallimard, 1983

### 2. Le salaire du péché

- Delumeau (J.), *La Peur en Occident, XIV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Fayard, 1978
- Delumeau (J.), *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident. XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> s.*, Fayard, 1983
- Delumeau (J.), *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Fayard, 1989
- Le Goff (J.), *La naissance du Purgatoire*, Gallimard, 1985
- Vovelle (M.), *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII<sup>e</sup> siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments*, Plon, 1973

### 3. Les gestes de la mort

- Biraben (J.-N.), *Les hommes et la peste dans les pays européens et méditerranéens*, Mouton, 1975-1976
- Corvisier (A.), *Les Hommes, la Guerre et la Mort*, Economica, 1985
- Croix (A.), *Cultures et religion en Bretagne aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, Apogée, 1995
- Dupâquier (J.), *Histoire de la population française*. 4 tomes, P.U.F., 1988
- Minois (G.), *Histoire du suicide. La société occidentale face à la mort volontaire*, Fayard, 1995

## INTRODUCTION

L'un des plus grands chantiers historiques ouverts dans les années 1960-1980 a été l'étude de la mort à travers les âges. Philippe Ariès et François Lebrun en ont été les pionniers. Michel Vovelle, Pierre Chaunu ont ensuite écrit des sommes sur la question. Cet engouement pour l'étude de la mort n'était pas circonscrit à l'histoire. La sociologie (Edgar Morin, *L'homme et la mort*), l'ethnologie (Louis-Vincent Thomas, *Anthropologie de la mort*), la philosophie (Vladimir Jankélévitch, *La mort*), la psychanalyse (Jean Laplanche, *Vie et mort en psychanalyse*) ont également été séduites par cet objet d'étude. Le puissant parfum mortifère auquel ont succombé les sciences humaines a permis de poser un regard neuf sur un domaine jusque là réservé à la religion, à l'art et à la littérature. Mais depuis vingt ans, ce regard a encore changé : le suicide, l'euthanasie, la Shoah, le sida, sont autant de nouvelles façons de penser la mort, de nouvelles attitudes devant la mort. Chaque culture façonne ses gestes et ses représentations de la mort. Dès lors, il est tentant et logique de traiter de la mort culture par culture (ethnographie) ou culture après culture (histoire). Tous les grands travaux historiques sur la mort ont adopté une présentation chronologique. Or, faire de l'*ethnologie historique*, c'est d'abord prendre ses distances avec un cadre chronologique qui apparaît comme une solution de facilité dès lors qu'on s'inscrit dans la logique comparatiste de l'ethnologie.

Sans oublier tout ce qui fait la spécificité des cultures qui se sont succédées en Occident du XIV<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> s., il existe des principes fédérateurs autour desquels on articulera la réflexion. Le premier est sans aucun doute le caractère éminemment chrétien de la mort en Occident : la mort, c'est *le salaire du péché* (première partie), une conception qui a été sérieusement contestée à partir du XVIII<sup>e</sup> s. A la différence des cultures antiques et des cultures orientales, l'Occident interdit toute individualisation de la mort : il se méfie de la sérénité devant la mort et réproouve toutes les formes de suicide. Traitant des gestes de la mort, on parlera donc de la *socialisation de la mort* (deuxième partie). En revanche, le champ des représentations fait état d'une véritable *fascination* à l'égard de la mort qui ne s'est presque jamais démentie entre le XIV<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> s. (troisième partie) <sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>. Pour des raisons évidentes de temps, on n'abordera pas dans cet exposé les aspects démographiques et médicaux de la mort en Occident.

## PREMIERE PARTIE

## LE SALAIRE DU PÉCHÉ

L'Occident pense presque exclusivement la mort à travers le christianisme. Même si, à la fin du Moyen Age, cet Occident est encore peu christianisé et que les gestes de la mort renvoient parfois à des croyances païennes ; même si, à partir de la fin du XVI<sup>e</sup> s., une petite minorité qui ne cesse d'augmenter en nombre pense la mort sans le secours de la religion. Le poids des Eglises et la pression sociale ont été suffisants jusqu'au XVIII<sup>e</sup> s. pour imposer à la pensée de la mort le cadre des croyances chrétiennes. Puis, c'est le poids de la culture qui a fait que jusqu'à nos jours il a été difficile d'y échapper. Or au coeur de l'eschatologie chrétienne se trouve l'idée angoissante que la mort est la conséquence du péché originel. A l'encontre des religions orientales, qui tendent à dédramatiser le phénomène, la religion chrétienne accentue son caractère traumatisant. Ainsi, la condamnation de la chair et la culpabilisation de la mort constituent les deux grands ressorts de la culture occidentale.

1. L'eschatologie judaïque

\* à l'origine : l'irréductible opposition de la vie et de la mort

Les croyances sur lesquelles se fondent le judaïsme n'ont cessé d'évoluer depuis ses origines, vers le XII<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> s. av J.-C. Dès le début, dans la Torah <sup>2</sup>, l'Ancien Testament fait du judaïsme une religion du livre : c'est l'Ecriture, la Parole recueillie, qui donne son sens à la vie et à la mort. Celle-ci est présente dès le deuxième chapitre de la Genèse, lorsque Dieu présente à Adam l'arbre de la connaissance du bien et du mal : « tu n'en mangeras pas, car le jour où tu en mangeras, tu deviendras passible de mort. » <sup>3</sup> La mort est bien le fruit de la désobéissance, le salaire du péché. C'est un châtement qui n'ouvre sur rien : il n'y a pas de vie après la mort. Car le Dieu des Juifs, Yahvé, est le Dieu vivant, qui se révèle aux vivants, non aux morts. La religion juive s'écarte ainsi délibérément de toutes les autres religions de ce « croissant fertile » qui s'étend de la Méditerranée au Golfe Persique. Toutes, en effet, sont attachées au concept du « double » du mort. Cette ombre, qui est le disparu diminué, errant, il faut la rassasier et l'abreuver afin qu'elle ne tourmente plus les vivants ; on peut alors l'interroger pour connaître l'avenir ou user de ses pouvoirs pour contraindre les vivants. La Bible condamne expressément les pratiques nécromanciennes <sup>4</sup>, assimilées à une fausse connaissance : l'homme, cette créature, n'a pas accès au savoir du Créateur ; l'avoir tenté est précisément le péché dont la mort est le châtement.

Ce châtement, c'est la séparation d'avec Dieu. On voit que la conception judaïque de la mort comme châtement d'un péché exclut toute idée de survie après la mort. Du mort et du lieu où il séjourne, le Shéol, l'Ecriture ne parle donc pas : le mort se situe quelque part entre le néant et la damnation (au sens strict, étymologique : la privation de la présence de Dieu).

---

<sup>2</sup> . Ou Pentateuque - les cinq premiers livres : La Genèse, l'Exode, le Lévitique, les Nombres, le Deutéronome. Ils remonteraient pour les plus anciens au X<sup>e</sup> s.

<sup>3</sup> . Les citations utilisent la Bible de Jérusalem. Un ouvrage utile : A.-M. Gérard, *Dictionnaire de la Bible*, Laffont, 1989.

<sup>4</sup> . Seule infraction à la règle, lorsque Saul consulte les morts (I Samuel, 28). Mais cette transgression est le fait d'un homme abandonné par Dieu.

Surtout, il s'inscrit dans un oubli croissant : les vivants l'oublient, il sombre lui-même dans l'oubli de soi et de Dieu. Le passage de l'état de vivant à celui de mortel est d'une grande simplicité. L'homme était poussière<sup>5</sup>, Dieu l'avait doté de son souffle pour en faire un vivant ; lorsqu'il lui retire ce souffle, il retourne à la poussière (Gn 3) : l'homme « rend l'âme ». La récompense du juste ne se trouve donc pas après la mort mais dans la vie même, une longue vie : les patriarches meurent rassasiés d'ans (175 et 180 ans pour Abraham et Jacob), comblés de biens et d'enfants. L'ancienne eschatologie judaïque est donc d'une radicalité absolue, s'inscrivant délibérément en faux contre les cultures qui l'entourent. On peut la juger austère, pessimiste et élitiste. Mais elle voit dans la vie le souverain bien, car c'est dans la vie que l'homme, vivant, est appelé à rencontrer le Dieu vivant.

Ce silence de la Torah sur les morts scandalisera les Chrétiens des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> s., qui ne le comprendront pas et tenteront de le minimiser. C'est que la religion de Yahvé s'organise en fonction de Dieu et non pas des hommes : Dieu seul compte, la vie de l'homme n'a pas de sens et il n'a de besoins que vis-à-vis de Dieu. Le Judaïsme n'est pas une *anthropologie* mais une *théologie*. D'où le refus de la représentation de Dieu et de l'idolâtrie, ainsi que l'instauration d'un lien direct, de personne à personne : « Je suis l'Eternel... Tu n'auras pas d'autre Dieu... Je suis un Dieu jaloux... » Le service de Dieu au cours de la vie et les bienfaits qui en résultent constituent donc l'aspiration suprême de l'homme. A quoi bon la mort, puisqu'elle est privation de Dieu ? Cette logique radicale et ce silence sur les morts (dont on retrouve la trace dans l'Evangile dans l'étrange parole de Jésus : « Laissez les morts enterrer les morts ») ont duré très longtemps, jusqu'au temps de l'Exil à Babylone<sup>6</sup>.

\* une nouveauté du VI<sup>e</sup> s. av. J.-C. : la résurrection des morts

Là, au cours du VI<sup>e</sup> av J.-C., se met en place un au-delà théologique sous la forme d'une nouvelle vie après la résurrection des morts. En témoigne pour la première fois le livre d'Ezechiel. Devant une vallée pleine d'ossements, Yahvé s'adresse à Ezéchiel :

« Prophétise sur ces ossements. Tu leur diras : Ossements desséchés, écoutez la parole de Yahvé. Voici que je vais faire entrer en vous l'esprit et vous vivrez. Je mettrai sur vous des nerfs, je ferai pousser sur vous de la chair, je tendrai sur vous de la peau, je vous donnerai un esprit et vous vivrez, et vous saurez que je suis Yahvé. » (Ez 37 4-6)

L'idée de la résurrection *des hommes* était dans l'air. Celle *des dieux* était courante : dieux de la fertilité, qui meurent à l'automne et renaissent au printemps, comme la Perséphone grecque ; dieux du renouvellement cosmique, qui meurent et renaissent au terme d'un cycle plus complexe, comme Osiris et Baal<sup>7</sup>. Yahvé est sur ce point radicalement différent du Baal canaanéen qu'il combat sur son propre sol : avec le judaïsme s'installe durablement l'idée d'un temps linéaire et non cyclique, un temps marqué par une origine et une fin qui est, depuis le VI<sup>e</sup> s. av. J.-C., la résurrection des morts. Celle-ci apparaît en Iran au même moment (l'activité du prophète Zarathustra, fondateur du mazdéisme ou

<sup>5</sup> . Ou glaise, selon la traduction.

<sup>6</sup> . A partir de 734 av. J.-C., les Juifs subirent une série de déportations en Babylonie (la plus célèbre est celle effectuée par Nabuchodonosor des hommes du royaume de Juda en 597 av. J.-C.). En 538 av. J.-C., Cyrus autorisa les Juifs à regagner Canaan, la terre que leur avait donnée Yahvé.

<sup>7</sup> . Sur ce point, cf. par exemple Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses. 1. De l'âge de pierre aux mystères d'Eleusis*, Payot, 1976.

zoroastrisme, se place aux VII<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s. av. J.-C.). Nul doute que la résurrection des morts se soit développée parmi les Juifs, au temps des Prophètes, comme une forme de croyance consolatrice, après la chute d'Israël, la destruction du Temple et l'Exil à Babylone (que la Bible nomme la Grande Prostituée en raison des cultes qui s'y déroulent). Elle cristallise, dans la prédication d'Ezéchiel, l'espérance dans la rédemption d'Israël. Dieu promet au peuple élu, comme après le Déluge, une Nouvelle Alliance :

« Je répandrai sur vous une eau pure et vous serez purifiés... Et je vous donnerai un coeur nouveau, je mettrai en vous un esprit nouveau... Vous habiterez le pays que j'ai donné à vos pères. Vous serez mon peuple et moi je serai votre Dieu. » (Ez 36 25-28)

La résurrection des morts dans la religion judéo-chrétienne a ceci d'original qu'elle restaure l'intégrité de l'homme en le débarrassant du péché, en le purifiant. La vraie relation de l'homme avec Dieu exige que le premier soit sanctifié : « Soyez saints, car je suis saint, moi l'Éternel votre Dieu. » (Lév 19 2) C'est la mort qui permet désormais d'accéder à cet état de sainteté. La relation d'amour qui unit Dieu à sa créature ne peut se faire que dans l'autre vie, dont la dimension éternelle émerge peu à peu. On voit qu'on a bien affaire à une *théologie* et non à une *anthropologie* : ce sont les exigences de Dieu (« soyez saints car je suis saint ») qui déterminent le devenir et le statut de l'homme. Du coup, le judaïsme se distingue encore des autres religions en refusant l'idée d'un royaume humain des morts : la vision béatifique est celle du Royaume de Dieu.

Comment y accède-t-on ? A cette époque, il n'est question ni de jugement dernier, ni de mérites qu'on aurait amassés au cours de la vie terrestre. Une seule exigence morale, qui paraît exorbitante : la sainteté. Replacée dans le contexte de l'Alliance (qui est une promesse à tout un peuple) et d'un au-delà dans lequel elle peut seule s'accomplir (la sainteté n'est pas de ce monde), l'exigence est remplie par quiconque accepte d'en passer par la mort. Le salut est gratuit du moment que l'homme se met entièrement entre les mains de Dieu, qu'il ne lui demande rien, et surtout pas d'échapper à la mort, comme le font les autres peuples avec leurs dieux (d'où l'interdiction de manger du fruit de l'arbre de la connaissance). C'est la leçon de Job, qui, accablé de maux, résiste à la tentation de s'insurger contre Dieu : acceptation de son sort, acceptation de la mort sont les conditions pour que Dieu, *gratuitement*, car rien ne peut l'obliger, sauve le pécheur. On retrouvera la même exigence d'abandon dans le calvinisme, nourri de références vétéro-testamentaires. Elle découle, fondamentalement, d'une conception de Dieu qui met l'accent sur la distance qui le sépare de l'homme : une vie ne peut suffire à l'homme pour satisfaire un tel Dieu.

\* le judaïsme hellénistique : l'apparition du « troisième lieu »

Une première *diaspora* dans le monde méditerranéen a conduit le judaïsme à subir l'influence grecque à l'époque hellénistique. C'est ainsi que pour évoquer le mort l'âme a remplacé peu à peu le double. Ce dernier était un être diminué, froid, pâle, lent et triste. L'âme est au contraire l'essentiel de l'être, ce qui est bon chez le juste et mauvais chez le méchant. Sa nature morale la distingue de l'esprit, cette étincelle de divin enfermée dans un corps, comme l'enseigne la doctrine platonicienne. Le concept d'âme envahit au IV<sup>e</sup> s. av. J.-C. tout le monde hellénistique, en gros l'empire d'Alexandre. C'est pour les Juifs de la diaspora, moins familiers avec l'hébreu qu'avec le grec, que la Bible est traduite à Alexandrie au II<sup>e</sup> s. av. J.-C. par soixante-dix sages, selon la tradition - d'où son nom de version des Septante. A



cette occasion viennent s'ajouter six livres grecs (dits *deutérocanoniques*)<sup>8</sup> que l'Eglise reconnaîtra par la suite mais que les Protestants rejeteront, pour s'en tenir à l'Ancien Testament hébraïque. Leurs raisons sont diverses, mais la principale réside dans un passage du second livre des Maccabées (II Macc. 12, 38-45), invoqué traditionnellement en faveur de ce Purgatoire qu'ils ne reconnaissent pas.

En - 163, à l'issue d'une bataille, Judas Maccabée<sup>9</sup> fait ensevelir les morts dans le tombeau de leurs pères (un progrès par rapport à la relative indifférence qui règne dans l'A.T. à l'égard des morts). On trouve sous leurs tuniques des objets consacrés aux idoles (amulettes) : ils ont donc été punis par le Seigneur. Les Juifs le prient alors de pardonner aux morts. Puis Judas exhorte la foule à se garder du péché. Enfin, il collecte deux mille drachmes pour « offrir un sacrifice pour le péché... » Et l'auteur (resté anonyme), qui doit bien justifier ce geste nouveau, ajoute :

« ... agissant fort bien et noblement d'après le concept de la résurrection. Car s'il n'avait pas espéré que les soldats tombés dussent ressusciter, il était superflu et sot de prier pour les morts, et s'il envisageait qu'une très belle récompense est réservée à ceux qui s'endorment dans la piété, c'était là une pensée sainte et pieuse. Voilà pourquoi il fit faire ce sacrifice pour les morts, afin qu'ils fussent délivrés de leur péché. »

Le texte réaffirme la résurrection des morts. Celle du Peuple élu, dont les soldats se sont retranchés en revenant aux idoles. Les prières doivent permettre de les réintégrer dans la communauté et de ressusciter avec elle le moment venu. Car la mort est un châtement individuel et collectif, mais la résurrection n'est encore ici qu'une récompense collective, celle du peuple que Dieu a choisi. L'important réside en ce que le texte atteste pour la première fois de la croyance selon laquelle la prière et le sacrifice expiatoire sont efficaces pour la rémission des péchés des défunts. A côté de « ceux qui s'endorment dans la piété » (c'est la *dormition*, une croyance propre à l'Eglise orientale), il y a tous les autres, dont on est conduit à penser qu'ils expient leurs péchés dans un lieu qui n'est pas désigné, mais que l'on identifiera à l'ère chrétienne au Purgatoire. Ce texte unique, isolé, écrit aux environs de - 120, a été très (probablement trop) sollicité au cours des siècles. On devine qu'il est contemporain de la vogue des religions à mystères et des cultes apparentés (Isis, Eleusis, Dyonisos, Cybèle, Mithra), qui spéculent sur la résurrection et ses conditions.

## 2. La mort chrétienne

L'originalité de la mort chrétienne ne s'est manifestée que progressivement. Le premier christianisme a baigné dans les controverses judaïques et a dû se distinguer des religions des païens. Lui-même a été traversé de nombreuses crises au cours desquelles l'interprétation du Nouveau Testament par les conciles et les Pères de l'Eglise a peu à peu donné naissance à la doctrine chrétienne.

---

<sup>8</sup> . Ce sont les livres suivants : Tobie, Judith, Maccabées (1 et 2), Sagesse, Ecclésiastique, Esther, Daniel.

<sup>9</sup> . Judas Maccabée est un héros de la lutte des Judéens contre leurs maîtres séleucides au II<sup>e</sup> s. av. J.-C. Doté d'une énergie farouche (Maccabée vient de l'hébreu *maqgabah* : marteau), il fonda avec ses frères la dynastie asmonéenne. Prenant le titre de rois de Judée au début du I<sup>er</sup> s. av. J.-C., les Asmonéens régnèrent sur le pays jusqu'à ce que les Romains, profitant des dissensions internes, interviennent (conquête de Jérusalem par Pompée en - 63, tutelle de Rome à partir de - 40).

### \* l'apport du Nouveau Testament

Introduite au moment des Maccabées, la foi en la résurrection des morts n'est pas partagée par tous les Juifs du temps de Jésus. Les pharisiens l'acceptent, les sadducéens la refusent : lorsque Paul paraîtra devant le Sanhédrin, il jettera habilement la confusion en proclamant sa foi en la résurrection. Celle-ci est bien sûr la pierre de touche du N.T. : Jésus est venu abolir la mort, il a ressuscité plusieurs morts et renaîtra lui-même. A Marthe qui lui dit, à propos de la mort de son frère Lazare : « Je sais qu'il ressuscitera, lors de la résurrection au dernier jour », Jésus répond : « Je suis la Résurrection et la Vie. » Et il le montre en appelant Lazare qui, dit l'Évangile, sentait déjà mauvais.

Le N.T. précise que cette résurrection s'accompagne d'un jugement. Tous ressusciteront et tous seront jugés. Entre la mort et la résurrection s'écoule un temps qui fait problème. Selon l'Apocalypse de Jean, il y aura la fin du monde, puis la résurrection et le jugement, l'ensemble formant la fin des temps. Mais Jésus a dit au bon larron : « Je te le dis en vérité, aujourd'hui tu seras avec moi dans le paradis. » En attendant la résurrection, les justes et les injustes ne sont pas mélangés, mais l'homme ne peut en savoir plus, car il n'y a pas de communication entre les morts et les vivants. Le christianisme primitif s'interroge peu sur le statut des morts. D'essence messianique, il attend le retour du Christ (Parousie) pour bientôt. N'a-t-il pas dit lui-même : « Oui, mon retour est proche » ? Et : « En vérité je vous le dis, cette génération ne passera pas que tout cela ne soit arrivé. » (Mat. 24, 34)

La Parousie tardant à venir, vient alors le temps de l'Église, de l'organisation de la communauté chrétienne. Inévitablement resurgit le problème encombrant de la mort. Non du salut, car l'idée qui prévaut est que le baptême suffit pour être sauvé : la formule du salut sans jugement est très populaire. Mais il est affectivement difficile d'abandonner les morts à eux-mêmes. La prière pour les morts, les êtres que l'on a aimés, était fort répandue parmi les païens. Or les Chrétiens avaient l'exemple de Judas Maccabée. Pour sauver leurs pères qui n'avaient pas connu le Christ, certains, à Corinthe, pratiquèrent même le baptême des morts. Et tous les Chrétiens prenaient grand soin du corps de leurs martyrs. Il y avait donc une forte pression en faveur d'un au-delà où l'âme serait vivante et en communication avec ce monde-ci. En quelque sorte, après s'être organisé ici-bas pour attendre le retour du Christ, il fallait, pour la même raison, organiser l'autre monde et ce temps indéfini que l'on appellera désormais le temps de la Patience. Or il s'agit d'une attente avant jugement : elle incite donc à prier non pour le repos où l'apaisement, comme on l'aurait fait pour un double, mais *pour le salut de l'âme*. Tout cela se met en place au cours du II<sup>e</sup> s. Dans les trois siècles qui suivent, les Pères de l'Église précisent le système, en rupture de plus en plus ouverte avec l'A.T.

### \* l'apport des Pères de l'Église

En cette fin du II<sup>e</sup> s., le Christianisme est un véritable bouillon doctrinal. Plusieurs thèses s'affrontent, qui rouvrent la querelle du « troisième lieu ». Par exemple, chez saint Irénée, l'âme des Rachetés souffre, erre, progresse et trouve enfin le repos jusqu'à la résurrection. La thèse annonce moins le purgatoire que la dormition chère à l'Église orientale. La plupart des thèses envisagent des épreuves au cours du temps de la Patience. Pour les unes, elles ont lieu immédiatement après la mort : des textes du début III<sup>e</sup> s font état de légendes qui content qu'un être cher, souffrant après la mort, vient réclamer des prières et, les obtenant, trouve le repos. Les autres, orientales surtout, s'appuient sur divers passages de l'Écriture (notamment l'Apocalypse et la première Epître aux Corinthiens) pour prévoir un feu

purificateur auquel chaque homme sera soumis après la Résurrection : « Le feu éprouvera la qualité de l'oeuvre de chacun. » (I Cor. 3, 13) L'épreuve du Feu purificateur s'identifie au Jugement, elle en constitue l'image. Mais ce feu purificateur est aussi un feu salvateur : cette croyance va volontiers de pair avec l'espoir de l'apocatastase, le Salut pour tous. Car le Feu purificateur débarrasse l'homme de toutes les souillures qu'il a conservées de son passage ici-bas. Et comme il est difficile d'accepter l'idée que l'homme n'est que souillure, on est enclin à penser que, si terrible soit le feu, il en restera toujours quelque chose... D'où l'apocatastase. Il faut noter à ce propos que le christianisme s'originalise dès ses débuts par une conception exacerbée de l'impureté du corps (notamment sexuelle) et, corollairement, par le mépris du corps. Mais, dit Origène (v. 184-253), les justes n'ont que des souillures (*sordes*) tandis que les autres ont des péchés (*peccata*) - c'est l'origine de la distinction médiévale entre péchés véniels et péchés mortels.

A partir d'Origène se répand, surtout en Orient, la croyance de l'épreuve par le feu et du salut pour tous. L'Occident est surtout influencé par la pensée de saint Augustin (d. 430). L'évêque d'Hippone opte pour deux jugements : le premier, immédiatement après la mort, car les justes et les injustes ne peuvent être mêlés jusqu'au dernier jour ; le second, ou Jugement dernier, à la fin des temps. Le premier, qui n'a pas de référence scripturaire, est particulier, individuel. Le second, seul présent dans l'Écriture, est collectif. Jusqu'à la fin du Moyen Âge prévaut le Jugement dernier, qui s'étale au tympan occidental des églises. A partir du XV<sup>e</sup> s., il est supplanté par le jugement individuel, qui en vient à prendre toute la place. Dans sa jeunesse, saint Augustin avait tâté du manichéisme et du néo-platonisme, dont il conserva une haine durable pour la chair. Ceci, joint à son caractère profondément pessimiste (il y aura, selon lui, infiniment plus de damnés que de sauvés), explique qu'il étend l'épreuve purgatoire, le feu purificateur, vers l'amont, c'est-à-dire vers la mort, créant ainsi, huit siècles avant son succès, le Purgatoire. Le mot n'apparaît pas chez saint Augustin, pour lequel il ne saurait exister un troisième lieu : les réprouvés subissent l'éternel tourment et la petite poignée de justes accèdent après l'épreuve purgatoire à la béatitude éternelle.

Curieusement, le concept de Purgatoire demeure dans le flou jusqu'aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> s. Il s'agit peut-être d'une conséquence de l'entrée massive dans l'Église, à partir du V<sup>e</sup> s., de nouveaux païens non hellénisés. Heureux d'accéder à la Résurrection, ils conservèrent sans difficulté leur eschatologie chthonienne du double, puisque l'entre-deux séparant la mort de la renaissance était mal défini par l'Église. Les tombes du Haut Moyen Âge, avec leurs guerriers habillés, ornés, armés, accompagnés de leur mobilier et de leurs animaux préférés, correspondent bien à une culture qui croit à une vie après la mort identique à celle des vivants. Or dans cette eschatologie, où l'image un peu médiocre du double est désormais relevée par la Résurrection, il n'y a pas de place pour un jugement ou une condamnation : le Salut pour tous, comme avant saint Augustin, comme aux premiers temps du christianisme. Et en attendant la Résurrection : le sommeil, le repos, la dormition, que l'Occident ne méconnaît pas. On prie toujours pour *le repos de l'âme*, qui correspond selon Philippe Ariès à l'image la plus ancienne de l'au-delà. Mais la croyance au repos était surtout bien implantée au Moyen Âge classique. La légende des Sept dormants d'Ephèse fut très populaire. Ces sept martyrs, morts depuis 377 ans, se réveillèrent sous Théodose (IV<sup>e</sup> s.) sur l'ordre de Dieu pour porter témoignage contre une hérésie qui niait la résurrection des morts. Après avoir joué leur rôle de témoins, ils se rendormirent. A noter également que l'image funéraire la plus répandue à cette époque est le gisant ou *requiescens*.

Pour désigner cette période qui précède la diffusion du Purgatoire, donc de l'image des tourments épouvantables, P. Ariès a parlé de « mort apprivoisée ». Il désigne ainsi la mort

acceptée, dont l'homme a la prescience et contre laquelle il ne se rebelle pas. Mort quasi-sereine, dictée par la fatalité, puisque « nous mourrons tous ». Mort publique, sociale, au milieu des siens. Mort-endormissement qui fait entrer en repos celui qui n'a qu'à recommander son âme à Dieu pour être sauvé. Cette attitude devant la mort, cette « mort apprivoisée », P. Ariès la retrouve au Moyen Age classique, puis il la note sous forme de survivances jusqu'aux paysans russes que décrit Tolstoï<sup>10</sup>. Quoique l'expression ait fait fortune, elle n'est qu'à demi satisfaisante. La mort est toujours angoissante, jamais apprivoisée. Le degré d'angoisse peut varier, comme le note Pierre Chaunu, mais il reste toujours très élevé.

#### \* l'essor du Purgatoire

Au XII<sup>e</sup> s., certaines églises romanes portent encore au tympan l'iconographie traditionnelle du Christ de l'Apocalypse, inscrit dans une gloire<sup>11</sup> tenant le livre aux sept sceaux, entouré des quatre évangélistes et des vingt-quatre vieillards. Depuis le haut Moyen Age, l'Apocalypse était très populaire : or elle décrit la fin des temps *sans le Jugement*. On oubliait ainsi l'évangile de saint Matthieu et la terrible scène du Jugement dernier : « Il placera les brebis à sa droite et les boucs à sa gauche. (...) Alors il dira encore à ceux de gauche : "Allez loin de moi, maudits, dans le feu éternel qui a été préparé pour le diable et ses anges." » (25, 31-46) C'est cette scène du jugement, sous la forme de la pesée des âmes, qui vient compléter au XII<sup>e</sup> s., dans d'autres églises, le Christ en gloire de l'Apocalypse. Au XIII<sup>e</sup> s., le Jugement l'emporte. Le livre de vie de l'Apocalypse, où était inscrite la liste de ceux qui sont sauvés, change de sens : c'est désormais le livre de comptes à partie double qui contient les bonnes et les mauvaises actions de chacun. On est passé du livre collectif au livre individuel.

Le jugement, c'est le surgissement d'une menace, celle de l'Enfer. Le *Shéol* dans la Bible hébraïque, l'*Hadès* dans la version des Septante, l'*Infernus* dans la Vulgate<sup>12</sup> désignaient le mystérieux séjour des morts. Le Christ introduit l'image atroce de la *géhénne*, du nom d'un ravin au S.-O. de Jérusalem où à l'époque des grandes infidélités, lorsque les Hébreux s'étaient détournés de Yahvé, ils avaient immolé leurs enfants à Baal et Astarté. C'est là, depuis, que l'on jetait, dans un feu qui se consumait lentement, les ordures, les carcasses d'animaux impurs et les cadavres des condamnés. La géhénne de feu, terrible punition, a un autre visage, non moins sévère, celui du Dam, la privation de Dieu, dont la vision fait précisément le bonheur des Elus. Après la condamnation au VI<sup>e</sup> s. des théories d'Origène (notamment l'apocatastase), Grégoire le Grand (fin VI<sup>e</sup> s.) fonde l'Enfer « moderne » : il se situe sous terre, c'est un lieu de supplices (notamment par le feu), les damnés y subissent des peines inégales selon la gravité de leurs fautes, mais ces peines sont éternelles. L'Enfer a beau être l'expression de la justice de Dieu, son idée - « idée de clerics, idée de moines », écrit Ariès - est intolérable. Il faut la rendre supportable, lui trouver des remèdes.

Le remède est l'idée, un peu oubliée depuis son surgissement dans le livre des Maccabées, de la prière des vivants pour les morts. Mais la prière d'intercession impliquait

<sup>10</sup> . Notamment dans *La mort d'Ivan Illitch*, 1887.

<sup>11</sup> . La *gloire* est l'auréole dans laquelle s'inscrit le corps du Christ. Lorsqu'elle prend au tympan des églises la forme d'une amande, on la nomme *mandorle*.

<sup>12</sup> . La version latine de saint Jérôme (vers 400).

que l'on sortît du dilemme Paradis/Enfer pour envisager un lieu pour lequel cette prière fût efficace. Le christianisme primitif avait connu la *purgatio*, le feu purgatoire, bref et décisif, que Grégoire le Grand estime destructeur pour les absolument mauvais et purificateur pour les absolument bons. Au cours du XII<sup>e</sup> s., on passa de l'adjectif *purgatoire* au substantif *le purgatoire*. Un ouvrage à succès<sup>13</sup> répandit le mot à la fin du XII<sup>e</sup> s. et Jacques de Voragine le consacra dans la *Légende Dorée* (XIII<sup>e</sup> s.). Au milieu du XIII<sup>e</sup> s., les papes avalisèrent la croyance au Purgatoire face aux Eglises orientales, qui le repoussaient. Au début du XIV<sup>e</sup> s., la *Divine Comédie* fit beaucoup pour populariser le Purgatoire (Dante était un laïc et écrivait en langue vulgaire). Mais il fallut au total quatre siècles (XIII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> s.) pour que la notion bouleverse profondément l'eschatologie chrétienne et les pratiques qui en résultaient (prières et messes pour les morts, achat d'indulgences...).

#### \* les Réformes

Les XIV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> s. sont le temps fort de ce que P. Ariès nomme « la mort de soi », caractérisée par la hantise du salut individuel, la personnalisation du châtement et des recours pour l'abrégé, ainsi que des moyens d'éviter les fautes (développement du culte de l'ange gardien au XV<sup>e</sup> s., choix d'un saint patron, etc). Dans ce système, le Purgatoire joue un rôle clé. Au-delà, c'est la civilisation occidentale tout entière qu'il a modelé. Par l'inflation des messes, des dons et des indulgences, il a assuré à l'Eglise, par laquelle s'opère la médiation entre les morts et les vivants, une part importante de ses revenus. Au XVII<sup>e</sup> s. encore, il entraîne un prélèvement de 3 à 4 % sur les patrimoines. Le Purgatoire a également été un facteur d'intégration culturelle, permettant de christianiser des croyances populaires d'origine païenne en contradiction avec les dogmes chrétiens. Par exemple la crainte des revenants, que l'Eglise n'avait jamais réussi à extirper des mentalités, a trouvé là une explication simple et commode : les revenants sont des âmes du Purgatoire venues réclamer des prières, des messes (parfois prescrites par le testament et « oubliées » par les héritiers) ou l'accomplissement d'un vœu que le défunt n'a pas eu le temps de réaliser. Les recueils de sermons abondent en *exempla*<sup>14</sup> où les morts reviennent... pour le plus grand bénéfice de l'Eglise !

Dans les mentalités, le Purgatoire a fini par se substituer à l'Enfer, personne ne se sentant suffisamment mauvais pour mériter le feu éternel. Mais loin d'apaiser les esprits tourmentés par la question du salut individuel, il est la pièce centrale de cette « religion de la peur » qui se met en place à la fin du Moyen Age : peur du péché, de la mort, du Jugement, de l'Enfer. L'Eglise n'entretient cette peur que pour lui apporter des remèdes, dont elle propose une véritable panoplie : intercesseurs (Marie, saint Michel et tous les autres saints), secours *ante mortem* (sacrements, indulgences) et *post mortem* (prières, messes)<sup>15</sup>. La religion de la peur est aussi une religion du mérite, même si elle incite à une comptabilité minutieuse des bonnes et mauvaises actions qui débouche sur une perception quantifiée de la personne humaine. On peut admettre avec P. Chaunu que le Purgatoire a été, par le biais de l'incitation et de la dissuasion, un élément de moralisation de la vie sociale. Mais on peut soutenir aussi

<sup>13</sup> . *Le Purgatorium Sancti Patricii* du bénédictin Henry of Saltrey, paru vers 1170-1180 et immédiatement traduit par Marie de France sous le titre *l'Expurgatoire Saint-Patrice*.

<sup>14</sup> . *L'exemplum* est une courte histoire édifiante, qui sert de base à la prédication.

<sup>15</sup> . Sur tous ces points, voir les ouvrages de J. Delumeau.

que la religion des oeuvres est une religion du confort mental et du conformisme social. C'est contre ces aspects négatifs que de nombreuses voix s'élèvent au XV<sup>e</sup> s., réclamant une réforme.

Les bouleversements du XVI<sup>e</sup> s. correspondent avant tout à un affrontement doctrinal entre la Réforme protestante et la Contre-Réforme catholique. L'eschatologie protestante rejette naturellement l'idée d'un purgatoire, incompatible avec le Salut par la Foi, le Salut par la Grâce, qui suppose la prédestination. Avec le Purgatoire disparaissent les prières pour les morts et, de manière générale, toutes les oeuvres qui restent liées chez les Catholiques à l'obtention du salut : chez les Réformés, les oeuvres persistent en ce qu'elles font partie du dessein de Dieu qui est de manifester par des signes la grâce qu'il accorde à quelques uns ; mais elles ne jouent plus de rôle dans l'économie du salut. La prédestination fait également passer le Jugement *avant le temps*. Celui qui a la Foi est sauvé : tant que la foi ne vacille pas, l'eschatologie protestante se montre rassurante, l'homme se plaçant entièrement dans les mains de Dieu. La crainte de la mort diminue, remplacée par la crainte de Dieu. La foi protestante n'a plus de supports, de béquilles. Mais en refusant l'intercession pour les morts, elle introduit une coupure entre les vivants et les disparus qui soulèvera plus tard des inconvénients, obligeant par exemple les Réformés à réintroduire au XIX<sup>e</sup> s. des rites funéraires. Tout ceci est valable, en gros, pour les luthériens et les calvinistes. Mais les différents rameaux de la Réforme, qui croissent, se transforment ou disparaissent aux XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> s., ont souvent leur propre conception de l'au-delà. Pour les anabaptistes, par exemple, il n'y a ni enfer ni purgatoire : les âmes des méchants disparaîtront avec leur corps et seuls les élus, endormis, ressusciteront. Les anabaptistes ont été broyés dès les débuts de la Réforme (écrasement du soulèvement des paysans en 1525), mais leur eschatologie, qui reflète manifestement des aspirations populaires et traditionnelles, a survécu au siècle suivant chez les sociniens, qui ne représentent cependant que 4 à 5 % des protestants au XVII<sup>e</sup> s.

De l'autre côté, le Concile de Trente (1545-1563) rappelle les dogmes avec une telle force que l'Eglise catholique qui en résulte se caractérise par l'apogée du Purgatoire et du culte des intercesseurs. Le décret réaffirmant la valeur des messes pour les morts a des conséquences incalculables (par exemple, entre 1550 et 1800, les Parisiens ont demandé par testament 90 millions de messes, qui ont mobilisé quotidiennement un millier de prêtres...). De nombreux traités ont défendu le Purgatoire au XVI<sup>e</sup> s. (Cajetan, Eck), en faisant une pièce centrale de l'eschatologie catholique. Au XVII<sup>e</sup> s., il contribue à animer la controverse et l'apologétique auxquels se livrent les catholiques pour lutter contre les protestants. Toutefois, les Jansénistes, en bons augustiniens, se montrèrent très réticents devant le Purgatoire et la piété quantifiée qui en résultait. Minoritaires, ils ne purent enrayer sur ce point le triomphe d'une Eglise tridentine basée sur une économie du Salut qui domine les gestes et les représentations de la mort.

### 3. La contestation du modèle religieux

\* humanisme et scepticisme

Une minorité d'intellectuels ont cultivé en Europe, au XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> s., une attitude à l'égard de la mort et de l'au-delà inspirée de la culture antique et caractérisée par de nouvelles valeurs, différentes de celles de la religion chrétienne. A l'origine des conceptions humanistes se placent les *Triumphes* de Pétrarque (d. 1374), où celui-ci fait de la gloire, de la renommée, une forme de survie de l'individu, même si Dieu demeure la fin de toute chose. Au

Quattrocento, les humanistes italiens - qui ne dédaignent pas se faire les hérauts des désirs princiers - font de la gloire l'équivalent de l'immortalité chrétienne. Les objectifs qu'ils assignent à eux-mêmes et à l'élite sociale constituent un art de vivre plutôt qu'un art de mourir : pour assurer la gloire de son nom et de sa maison, Alberti (d. 1472) préconise de servir sa cité, de construire des monuments dignes des Anciens et de pratiquer le mécénat sans compter. Dans la seconde moitié du XV<sup>e</sup> s., on découvre des attitudes de plus en plus détachées de la religion. Déjà, Lorenzo Valla (d. 1457), dans le *De Voluptate*, envisage le Paradis comme un lieu de délices, voire de volupté. Le principal apport des humanistes du Quattrocento a été de revaloriser la vie à une époque où le reste de l'Europe se complait dans la veine macabre.

Au tournant du XVI<sup>e</sup> s., cette nouvelle attitude devant la mort recouvre des courants humanistes très différents : quoi de commun entre Erasme (d. 1536), qui ne se détachera jamais des dogmes de l'Eglise, Pomponazzi (d. 1525), qui à Padoue nie l'immortalité de l'âme, et les néo-platoniciens, qui à la suite de Marsile Ficin (d. 1499) font passer la quête de Dieu par celle de la beauté et voient dans l'au-delà l'aspiration et la destinée de l'âme qui souffre dans le corps ? La « famille » humaniste n'a aucune unité en ce domaine. Le XX<sup>e</sup> s. s'est demandé si elle avait compté quelques athées. Dans un livre célèbre <sup>16</sup>, Lucien Febvre niait la possibilité de l'incroyance au XVI<sup>e</sup> s. On se montre aujourd'hui un peu plus nuancé. Il a existé des procès pour athéisme en Allemagne au temps des troubles de la Réforme. Reste que les contestataires, qu'ils aient été un peu provocateurs comme Pomponazzi et le panthéiste Giordano Bruno (brûlé en 1600), ou d'une extrême prudence, comme Rabelais et Montaigne <sup>17</sup>, n'étaient qu'une petite poignée d'intellectuels qui ne représentaient qu'eux-mêmes.

#### \* le libertinage

Dans les années 1620-1630, les libertins français constituent un petit groupe difficile à cerner mais qui conteste la religion sans trop se cacher. On y trouve probablement moins d'athées véritables que de déistes. Le libertin ne croit pas en l'immortalité de l'âme et pense que si Dieu existe, la religion n'est d'aucun secours pour s'en approcher. La pensée libertine est contestataire, s'en prenant aux pouvoirs politique et religieux parce qu'ils font obstacle à la liberté de la raison. Cela ne peut s'exprimer directement à travers les écrits, immédiatement sanctionnés par la prison ou le bûcher. En 1619, le libre penseur padouan Lucilio Vanini est brûlé après avoir eu la langue arrachée. En 1623, Théophile de Viau est jeté en prison, d'où il ne sortira que pour mourir (1626). La répression politique et religieuse viendra vite à bout des libertins les plus voyants. C'est donc surtout à travers les gestes publics que se manifeste l'irréligion, notamment manger gras les jours de pénitence et refuser le prêtre lors des derniers moments. On connaît ainsi nombre d'anecdotes recueillies par Tallemant des Réaux <sup>18</sup> et Pierre Bayle <sup>19</sup>, qui est avec Saint-Evremond un héritier des libertins de la première moitié du siècle. Emergent ainsi les figures, parfois hautes en couleurs, de Des Barreaux, La Mothe le Vayer, Guy Patin. On possède aussi quelques témoignages (discutables) de curés, tel Beurrier qui, au milieu du siècle, voit des libertins partout (p. 15). Enfin, au théâtre s'est développé le personnage de Don Juan, appelé à devenir

<sup>16</sup> . *Le problème de l'incroyance au XVI<sup>e</sup> s. : la religion de Rabelais*, 1942.

<sup>17</sup> . Un exposé étant prévu sur la pensée de la mort chez Montaigne, on ne l'abordera pas ici.

<sup>18</sup> . *Historiettes*, 1660.

<sup>19</sup> . *Dictionnaire historique et critique*, 1696.

un des grands mythes de la littérature <sup>20</sup>. Libertin d'esprit et de moeurs, bafouant les lois de la famille et de la société, Don Juan refuse de se repentir et est entraîné en Enfer par la statue du Commandeur. On a souvent remarqué que Don Juan avait triomphé toute sa vie, mais c'est oublier que pour les contemporains seule compte la Vie éternelle.

Le XVII<sup>e</sup> s. a pourchassé les libertins. C'est contre eux (notamment le chevalier de Méré) que Pascal a développé l'argument du pari. La Rochefoucault, La Bruyère s'en sont pris à ces esprits forts. Mais au-delà de l'irréligion, qui correspond à un petit groupe qui recrute surtout dans le milieu plus libre des courtisans, commence à se répandre parmi les élites des idées qui vont dans le sens d'une lecture rationaliste de la mort. Comme celle qu'« en l'amour du prochain consiste toute la religion chrétienne », selon le libre penseur italien Gelli. La scène du pauvre, où Don Juan oppose insolemment « l'amour de l'humanité » à l'amour de Dieu (p. 15) va dans le même sens (devant le scandale, Molière dut faire des coupures dans la scène). Cette attitude (qui émerge logiquement du « siècle de la charité ») préfigure plus le siècle des Lumières que ne le font les philosophes : malgré leurs audaces, et à la différence des vrais libertins, Descartes, Spinoza, Leibniz restent convaincus que la mort ne met pas un terme à l'existence de l'homme.

\* les Lumières : de nouveaux discours sur la mort

Au XVIII<sup>e</sup> s., le discours religieux sur la mort connaît un reflux. On publie moins d'ouvrages sur la question et parmi eux on remarque beaucoup de rééditions. Une certaine inertie caractérise la pensée chrétienne sur la mort, qui demeure évoquée de façon terroriste. Or de nouveaux discours se développent au cours du siècle, qui vont dans le sens d'une laïcisation des croyances. Le discours libertin, par lequel avait commencé la contestation du modèle chrétien, triomphe désormais au grand jour avec des représentants aussi divers que Voltaire et le marquis de Sade. Mais il faut aller au-delà de l'anticléricalisme soutenu, qui fait de la religion une simple imposture et son discours sur

---

<sup>20</sup> . Tirso de Molina (1625) : *El Burlador de Sevilla* ; Dorimond (1658), Villiers (1660) : *Le Festin de pierre ou le Fils criminel* ; Molière (1665) : *Dom Juan*.



p. 15 : témoignage de curé sur la mort d'un libertin (Vovelle, p. 149) ; Dom Juan

la mort un tissu de superstitions : les Lumières correspondent en effet à de nouvelles valeurs, de nouvelles croyances, qui tendent à se substituer aux valeurs chrétiennes traditionnelles.

L'élite intellectuelle des « philosophes » et les gens ouverts qui gravitent autour d'elle entendent tenir la mort à distance, refusant d'en faire le centre de gravité de la vie. La mort elle-même ne doit pas être crainte : pour d'Holbach, elle est une loi et non un châtement. Il y a encore quelques traces d'épicurisme et de stoïcisme dans l'attitude des philosophes, mais on y décèle surtout une forte dose de vitalisme, de sentiment de la nature. Le philosophe rencontre ici le scientifique. L'homme n'est plus cet être coincé entre l'infiniment petit et l'infiniment grand, pris de vertige et sauvé par la grâce, comme le concevait Pascal. Comme tous les êtres, selon une conception que partagent aussi bien Buffon que Diderot, l'homme a sa place dans le grand ordre de la nature et doit obéir à ses lois. Or la première loi est que tout se dégrade, tout disparaît. Pour désigner le principe vital qui anime l'homme, certains restent attachés à l'idée d'une âme immortelle, d'autres se contentent d'y voir une propriété de la matière vivante, qui disparaît avec la vie. Le matérialisme des Lumières, autrement dit l'athéisme, n'est avoué ouvertement que par quelques uns, comme Diderot ou d'Holbach : jusqu'à la Révolution, l'incrédulité demeure un combat de tous les jours. La plupart des hommes des Lumières croient en Dieu et en l'immortalité de l'âme. Mais, abandonnant ce qu'ils considèrent comme les oripeaux des religions traditionnelles, ils penchent vers le déisme : Dieu est l'Être suprême, le Grand Architecte, le Souverain bien. Le Dieu punisseur s'est transformé en Dieu providence. Parallèlement, l'homme a été valorisé : de pécheur, il est devenu cet homme bon par nature, enclin de lui-même à pratiquer le bien, sans qu'il y ait besoin d'agiter le bâton de l'Enfer et la carotte du Paradis. A religion naturelle, morale naturelle.

Si la religion traditionnelle est loin d'être éteinte, la déchristianisation progresse. La lecture laïque de la mort se répand, comme le montrent les représentations sociales et les comportements. La mort, par exemple, n'est plus cette punition envoyée par Dieu, à laquelle l'homme doit se résigner : elle est un phénomène naturel qu'il est légitime de combattre, que l'homme a pour devoir de retarder. Ainsi émerge le personnage du médecin, qui est investi de la défense des valeurs liées à la vie (en particulier le bonheur, que les Lumières conçoivent comme un droit absolu de tous les hommes). L'idée de prolonger la vie enthousiasme bien des esprits en un siècle où les progrès médicaux sont pourtant à peu près nuls. L'inoculation, dans les années 1770, déclenche les passions (on est pour ou contre). On s'intéresse aux progrès de l'art de l'accouchement, et notamment à la pratique de la césarienne, à laquelle l'Eglise s'oppose toujours. Le débat sur la peine de mort débute, avec la dénonciation des bûchers de l'Inquisition, des supplices, de la torture : avant même la Révolution, l'Empire restreint la peine de mort et la Prusse l'abolit. Enfin, le siècle des Lumières s'interroge sur le suicide, pour finalement rejoindre les Eglises : on ne doit pas rechercher la mort. Pourtant la littérature du XVIII<sup>e</sup> s. fait une large place à cette mort volontaire qui séduira le siècle romantique.

\* la mort à l'âge romantique

Le XIX<sup>e</sup> s. a vu reculer massivement la mortalité. Pourtant, il s'agit d'un siècle encore fasciné par la mort - c'est le XX<sup>e</sup> s. qui imposera le silence. La brèche ouverte à l'époque des Lumières s'élargit, brisant définitivement le monopole sur la mort que les Eglises avaient exercé jusque là. A l'âge industriel cohabitent une société de croyants, encore majoritaire puisqu'elle repose sur les campagnes (où l'incrédulité fait scandale), et une société laïcisée,

surtout industrielle et urbaine, sur laquelle le discours religieux n'a plus guère de prise. Mais religieux ou laïque, le discours sur la mort est influencé par la sensibilité romantique.

Le XIX<sup>e</sup> s. a connu un « réveil » religieux dans les années 1820-1850 qui ne concerne pas que la France, « pays de mission » par excellence sous la Restauration. Les Eglises réformées d'Angleterre, des Etats-Unis, de Scandinavie, d'Allemagne connaissent un renouveau (*revival*) où la musique, la poésie, la littérature, la peinture jouent un rôle important, quoique en marge de l'orthodoxie. Frustrés, en l'absence de Purgatoire, de ne pouvoir prier pour les morts, les populations de l'Europe réformée ont développé la croyance à un au-delà peuplé d'êtres désincarnés, d'esprits (c'est dans ces pays que la mode du spiritisme a été le plus largement répandue au XIX<sup>e</sup> s.). En France, le discours catholique reste centré sur la peur de la mort et les peines du purgatoire. Le curé d'Ars est emblématique, lui qui dans sa jeunesse « voyait continuellement l'enfer sous ses pieds et entendait une voix qui lui disait qu'il y avait sa place marquée d'avance », comme l'écrivit son biographe. Luttant contre la déchristianisation, l'Eglise doit s'accommoder d'une religion populaire plus tournée que jamais vers les croyances et les pratiques non orthodoxes, dites « superstitions ». Cette « religion du folklore » fait traditionnellement une large place à la mort et au personnage du sorcier, à la fois jeteur de sorts et guérisseur. Mais, surtout, elle se christianise en acceptant la dévotion aux âmes du Purgatoire : le « troisième lieu » aura mis plus de six siècles à pénétrer jusqu'aux couches les plus populaires. Mais de dévotion « à l'usage de soi », on est passé à une dévotion altruiste, pour les autres. Partout, autels et vitraux montrent les âmes souffrantes du Purgatoire que les anges viennent retirer une à une pour les emmener au Paradis. Chaque église a son autel et son tronc « Pour les âmes du Purgatoire ». Corollairement, on ne croit plus guère à l'Enfer au XIX<sup>e</sup> s., sinon pour ses adversaires : car comment l'imaginer pour ses proches ? On peut voir dans ces évolutions, avec P. Ariès, une conséquence du progrès de l'affectivité.

Ce progrès n'est pas étranger au développement de la sensibilité romantique, dont la mort constitue l'un des centres de gravité : l'amour et la mort (renouveau du thème « la jeune fille et la mort »), la jeunesse et la mort (la tuberculose, maladie du siècle), le mal-être et la mort (le spleen, ou « mal du siècle », qui incline au suicide), la joie et la mort (certitude de retrouver les disparus), la vie et la mort (le spiritisme, ou les morts parlent aux vivants). Le romantisme aspire à l'anéantissement, à la belle mort, la mort triomphante, celles d'Atala, d'Isolde, d'Ophélie ou de Sardanapale. La mort est apaisement, endormissement, transport dans la maison du Père, retrouvailles avec les chers disparus. Jamais on n'a tant cru à la reconstitution au ciel des amitiés et des amours séparés par la mort. Jamais on n'a tant cru à la communication entre les vivants et les morts. Et jamais on n'a tant pratiqué le culte du souvenir : médaillons renfermant un portrait et une mèche de cheveux ; chambre du disparu, conservée en l'état ; *mourning pictures* (gravure, broderie ou peinture représentant le mort ou sa tombe) et livres de consolation en Amérique. Avec la mort romantique, on accède bien à la « mort de toi » dont parle P. Ariès. Dans ce modèle, la mort est détournée de soi, projetée sur l'autre : c'est une des mille manières de l'accommoder <sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> . Le XX<sup>e</sup> s. en a proposé une autre, qui consiste à faire silence sur la mort. La mort *aujourd'hui* n'est pas traitée en cours magistral mais par le biais de travaux d'étudiants.

## DEUXIEME PARTIE

### LA SOCIALISATION DE LA MORT

Pour individuel qu'il soit, l'acte de mourir n'en possède pas moins une dimension sociale, qui varie selon les cultures et les milieux tout en demeurant fortement prégnante. La mort fait peur au mourant, qui a besoin du groupe pour l'aider à franchir le pas. Elle fait peur au groupe, qui a besoin de se prémunir contre cette rupture, qu'il perçoit comme une souillure et une menace. Ces nécessités sont à l'origine de représentations (croyances, fantasmes, images, symboles) et de comportements (gestes, rites, cérémonies), qui peuvent affecter les individus ou les groupes, des plus restreints (la famille) aux plus vastes (la société). C'est cet acharnement à transformer l'événement singulier en fait de société que l'on appelle ici « socialisation de la mort ». L'horreur et la réprobation que toutes les cultures réservent à la mort volontaire sont l'un des signes du refus de laisser l'individu gérer sa mort. Les sociétés, qui se veulent éternelles, pensent que la mort est une chose trop importante pour être laissée aux mortels.

Les représentations et les comportements tendent à former un *système* dans une culture donnée. Il est donc maladroit d'isoler un geste ou une image, car leur sens dépend de leur intégration à un ensemble. On a expliqué en Introduction pourquoi on avait refusé malgré tout de traiter la mort période après période (donc culture après culture). Pour les mêmes raisons, on traitera à présent des comportements selon la même approche ethnographique qui tend à regrouper les gestes selon leur *fonction*, tout en ne négligeant pas leur évolution. On examinera successivement la préparation à la mort, le testament, l'agonie, le cérémonial funèbre et la sépulture.

#### 1. La préparation à la mort

La préparation à la mort est consubstantielle à la culture chrétienne. Elle a donc été particulièrement poussée jusqu'au milieu du XVIII<sup>e</sup> s. La laïcisation de la mort a fait reculer cette préoccupation, aujourd'hui reportée sur le grand âge : la question *comment affronter la vieillesse ?* a remplacé la question *comment affronter la mort ?*

\* à l'époque du « triomphe de la mort »

Avant le XIV<sup>e</sup> s., la préparation à la mort paraît limitée. En l'absence du Purgatoire, l'idée qui prévaut est celle de la mort-endormissement jusqu'au Jugement, qui sauvera tous les baptisés. L'essentiel réside donc dans le passage lui-même, que facilitent divers rites qui visent, en présence du prêtre, à réaffirmer la foi chrétienne (récitation du *Credo*) et à faire la paix avec Dieu et les hommes (la confession, l'absolution, parfois la communion ou viatique, exceptionnellement l'extrême-onction). On craint la mort subite, non préparée ; mais la préparation se réduit au rituel.

Du XIV<sup>e</sup> au milieu du XVI<sup>e</sup> s. se développe la croyance au jugement personnel et au Purgatoire. C'est le temps du macabre, du « triomphe de la mort », qui insiste sur ses signes les moins équivoques: crânes, squelettes, ossements, cadavres, lindeuls, tombeaux forment le

vocabulaire du macabre. On le trouve mis en scène dans les poèmes, les chants (*Dies irae*), les fresques, les gravures, les tableaux, les gisants et les transis des églises et des cimetières. Le *Dit des trois morts et des trois vifs* répète du XIII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> s. un constat élémentaire : « Tel sera comme je suis » disent les morts aux vivants. Le thème le plus célèbre est celui de la Danse macabre qui apparaît vers 1400. Dans ce qui

p. 19 : art au morier

constitue un véritable sermon, les morts contraignent les vivants de tous rangs, de tous âges et des deux sexes à entrer dans leur danse. « Le mort saisit le vif » affirme un dicton de l'époque qui exprime la contrainte exercée par les clauses testamentaires, mais qui a aussi un sens plus général. Peu à peu, au XV<sup>e</sup> s., on passe *des morts* à *la Mort* : une mort plus individualisée, mais aussi plus abstraite, remplace les foules de squelettes évoquant les revenants. Un peu partout, vers 1460, la mort relaye les morts dans les danses macabres. Le motif de la mort saisissant un vivant - un jeune surtout - se répand dans l'art. Le discours iconographique et littéraire passe ainsi de la mort collective à la mort individuelle, de la peur des revenants à l'angoisse de la mort, personnage symbolique qui hante le chevet du mourant, rôde autour des avarés, menace les couples d'amoureux.

Il faut donc apprendre à mourir, à négocier l'*hora mortis*, ce passage dont dépend le salut de l'âme : la bonne mort peut racheter la mauvaise vie terrestre, ouvrir la porte à la vie éternelle. C'est pour s'assurer de cet enjeu d'importance que se développent, de 1450 à 1530, les *artes moriendi*, les arts de mourir (p. 19).

L'*ars moriendi* (en français l'*art au morier*), est un best-seller (234 manuscrits connus et 77 éditions) qui domine durant 80 ans la littérature sur la mort. Son originalité, parmi les autres productions, est d'exposer une attitude rigoureusement chrétienne. Son succès tient probablement à la combinaison du texte et des gravures sur bois. L'*ars moriendi* déroule l'agonie du bon chrétien en 5 tentations diaboliques corrigées par 5 inspirations célestes, suivies d'une bonne mort. Couché dans son lit, le mourant est seul, environné tour à tour des démons et des anges qui se livrent à travers lui à un dernier combat dont dépend son salut. Les démons tentent le mourant sur sa foi, puis sur son espérance, sur son impatience, sur son orgueil et sur son avarice. L'*ars moriendi* témoigne d'une christianisation de la mort qui ira croissant, mais aussi d'une insistance sur les effets magiques de l'ultime repentir qui permet d'effacer toutes les fautes.

L'*art au morier*, incunable xylographique de 1450, est le premier livre imprimé en français (24 bois gravés de 260 x 185 mm). Les documents de la p. 28 concernent la deuxième tentation, celle du désespoir, et l'inspiration contre elle. La Tentation représente le mourant entouré de démons qui lui rappellent ses fautes, nommées sur des philactères dans la gravure sur bois. On note l'étroite concordance entre le texte et l'image "Voici tes péchés" dit le démon qui en brandit la liste. "Tu es pécheur" dit son voisin. "Tu as fornicqué" dit celui du haut. En bas, de gauche à droite, sont représentés le vol, le meurtre, le refus de secourir les pauvres. L'ange de l'Inspiration contre le désespoir insiste sur la miséricorde de Dieu, dont ont bénéficié saint Paul, le bon larron (sauvé in extremis...), sainte Madeleine et saint Pierre.

\* à l'âge classique

Les catéchismes font leur apparition dans la deuxième moitié du XVI<sup>e</sup> s., au moment où les *artes moriendi* périclitent. Fort répandus à l'âge classique, ils enseignent aux enfants le mystère de la mort et des fins dernières. On peut lire dans l'un des plus communs au XVII<sup>e</sup> s. : « Quel doit être le plus grand soin d'un chrétien ? - C'est de se bien préparer à la mort. » Suivent plusieurs leçons consacrées à la mort, au jugement, à l'enfer et au paradis. Dans les petites écoles, l'enseignement élémentaire fait de la mort un thème privilégié. En Anjou, pour apprendre à lire aux enfants au XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> s., on utilise un manuel intitulé *Les sept trompettes pour resveiller les pécheurs et pour les induire à faire pénitence*, du P. Jouye : près de la moitié du livre est centrée sur la mort et ses suites, avec de terribles descriptions des derniers moments et de l'enfer. Les sermons et cantiques des curés et des missionnaires prennent ensuite le relais. Viennent s'ajouter les livrets populaires comme la

*Danse macabre*, le *Calendrier des Bergers*, et surtout des manuels, comme le *De arte bene moriendi* de Bellarmin (début XVII° s.), le *Pensez-y bien* du P. de Barry (1654), *La préparation à la mort* du P. Crasset (1689), la *Douce et sainte mort* (1680), la *Méthode pour finir saintement sa vie* (1741), etc. Les Capucins et surtout les Jésuites, fers de lance de la Contre-Réforme, en sont les principaux auteurs. Tout ce discours a un caractère nettement terroriste. Le thème de l'enfer est celui dont les



p. 21 : Miroir de la Bonne Mort ; Père Hanart (Chaunu)

catéchistes et les prédicateurs usent le plus volontiers, en s'entourant parfois d'accessoires macabres. L'Eglise tridentine est inséparable de la pastorale de la peur. Mais ne jouait-on pas aussi sur d'autres sentiments, par exemple les penchants sado-masochistes de l'auditeur ou du lecteur ? Ainsi le chapitre des *Sept trompettes* consacré aux damnés s'ouvre ainsi : « Pécheurs, si vous voulez maintenant voir clairement et le mieux qu'il est possible en ce monde, combien sont horribles les peines de l'enfer, lisez attentivement cet espouvantable chapitre. »

Toutefois, P. Ariès a insisté sur le reflux de la mort après le XVI<sup>e</sup> s. L'idée qu'on pouvait faire son salut par un repentir du dernier moment reste bien vivante (d'où le développement des confréries des agonisants et de celles qui assistaient les condamnés à mort). Mais on insiste surtout, à l'âge classique, sur la nécessité de se préparer longtemps à l'avance. Il faut méditer la mort, s'habituer à son idée dès l'enfance : « Accoutumez l'imagination des enfants à entendre parler de la mort, à voir sans se troubler un drap mortuaire, un tombeau ouvert », écrit Fénelon dans *l'Education des filles*, à la fin du XVII<sup>e</sup> s. Les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola (vers 1540) ont donné naissance à toute une littérature destinée à orienter la méditation de l'élite chrétienne, à laquelle l'Eglise (plus particulièrement les Jésuites) propose des retraites pour approfondir sa préparation à la mort. Dans ce but, tout un cheminement spirituel est enseigné, centré sur la mort et le mépris du monde (*contemptus mundi*). P. Ariès y voit une désacralisation et une dévaluation de la mort : c'est *dans* la vie que doit être pensée la mort et non *contre* la vie. Il rappelle l'anecdote célèbre attribuée à saint Louis de Gonzague. Un jour où il jouait à la balle, on demanda au jeune saint ce qu'il ferait si on lui apprenait qu'il allait mourir. Il répondit qu'il continuerait à jouer à la balle. Au Moyen Age, on se serait précipité dans un couvent pour mieux se préparer en se coupant du monde. Pour le saint de la Contre-Réforme, il faut vivre sa vie en étant toujours prêt à partir. C'est ce que rappellent les *memento mori* et les vanités. C'est ce qu'enseigne le courant augustinien, notamment les Jansénistes, minoritaires mais très caractéristiques de l'âge classique.

### **La « bonne mort » à l'âge classique** (documents p. 21).

#### \* les images

Jusqu'au XVI<sup>e</sup> s., l'image a joué un grand rôle dans la pédagogie de la mort, à travers les gravures des *artes moriendi* et des livres d'heures. Il s'agissait surtout des scènes de l'histoire sainte, à commencer par la Passion du Christ et sa mort sur la croix. L'image pesait même plus lourd que le texte : dans les livres d'heures imprimés de 1450 à 1550, 2 à 3 % du texte (office des morts) mais 20 % des images concernent la mort. Il n'en va plus ainsi au XVII<sup>e</sup> s. La part de l'image régresse au profit du texte. Pour D. Roche (cf. bibliographie), il s'agit d'un signe de la promotion de la mort : en parvenant au stade de l'Ecrit, elle s'adresse à l'élite sociale. Cette régression se poursuit au XVIII<sup>e</sup> s. : les préparations à la mort sont rarement illustrées et les images volantes ne s'intéressent plus à la mort (1 % des estampes).

Le document de la p. 21 est l'image d'une « Bonne mort ». Comme dans les *artes moriendi*, le mourant assiste à une scène surnaturelle (ange gardien, démon, tableau, angelots...), que n'aperçoivent pas le jeune homme effondré (le fils ?) au premier plan et le prêtre qui prie au pied du lit (presque invisible, sous l'angelot du milieu). Là aussi, le mourant est un enjeu entre le Bien et le Mal. Là aussi, la référence scripturaire (l'exemple de Jésus) est bien mise en valeur. Mais le traitement de la scène est baroque et l'image, encadrée par trois textes, est traitée comme un emblème.

#### \* les textes

Les *artes moriendi* ne font plus recette, au XVII<sup>e</sup> s. Les préparations à la mort sont des ouvrages neufs, où le texte domine : 1 ouvrage sur 4 à peine est illustré. Leur succès est spectaculaire : 4 à 500 000 exemplaires pour environ 80 titres. Leur chronologie témoigne de l'intérêt porté à ce thème de la pastorale catholique :

2<sup>e</sup>me moitié du XVI<sup>e</sup> s : 10 titres nouveaux  
 1600-1625 : 26 1625-1650 : 32 1675-1700 : 60

D'après les calculs, vers 1700, 80 % des lisants ont lu une préparation à la mort. Par le relais oral, on estime que les 3/4 de la population ont été touchés par les exercices du nouvel art de mourir.

Les *artes moriendi* étaient dominés par l'agonie. Elle n'occupe plus dans les préparations à la mort du XVII<sup>e</sup> s. que 35 à 40 % du texte ; même proportion pour la vie et 25 % pour la maladie.

Pour déterminer l'évolution des sensibilités, les historiens ont travaillé sur le langage, par exemple en comptant les associations d'idées récurrentes pour analyser le champ lexical. Ou encore (doc. p. 31) en mesurant la part relative des préceptes pour une bonne mort. Dans ces « Pratiques pour bien mourir » recensées dans *Les belles morts de plusieurs séculiers* (1662) du Père Hanart apparaissent des préceptes qui relèvent de la *devotio moderna*, du siècle de la charité ou de l'éternelle croyance dans la vertu magique du geste et de la parole. On note ainsi :

- l'importance que revêt la Passion de Jésus-Christ (2, 3, 12, 28)
- le rôle, bien catholique, des intercesseurs (5, 15, 35), des sacrements (4, 7, 10) et des oeuvres (11, 18, 23, 27)
- la nécessité de la dévotion et des prières (4, 5, 12, 21, 25, 34)
- l'insistance sur l'abandon en Dieu et l'humilité (1, 9, 13, 19, 21, 24, 30, 33)
- l'idée de partir réconcilié avec le monde (6, 7, 11, 13, 17, 23, 25, 29)
- la confiance placée dans les gestes et les paroles comme actes magiques (*ex opere operato*) (3, 12, 16, 22, 26)

\* une nouvelle préparation

Mais à partir du deuxième tiers du XVIII<sup>e</sup> s., l'idée de construire sa vie autour de sa mort devient intolérable. La peur de l'enfer diminue notablement et avec elle la préparation à long terme. D'ailleurs, de la « mort de soi » on passe à la « mort de toi ». C'est moins le salut personnel qui inquiète que celui des êtres chers. Or la « révolution affective » interdit que l'on pense à leur mort de leur vivant... La préparation à la mort aurait-elle brusquement disparu ? Si Freud ne se trompait pas (il écrivait : « Nous ne renonçons à rien ; nous ne savons qu'échanger une chose contre une autre »), alors c'est à une nouvelle forme de préparation à la mort qu'il faut songer. Raisonons :

Si l'on s'en tient au temps que l'on consacre à la mort, on peut considérer que la préparation à la mort a été remplacée par le culte des morts. Au centre de ce culte, il y a la visite au cimetière, la visite aux disparus, qui a toutes les caractéristiques d'un *rituel d'entretien*. Cette expression d'E. Goffman<sup>22</sup> désigne les gestes qui permettent d'entretenir un lien affectif : lettres, visites, cadeaux, commémorations (nouvel an, fête, anniversaire...). Il est clair que les vivants entretiennent leurs liens avec les morts. Quelle est la fonction sociale de ce comportement ? Les historiens parlent volontiers du « culte » des morts. Le mot est vague : on peut vouer un culte à une femme (ou à un homme), à une célébrité, à une équipe de football... Si l'on parle d'un véritable culte des morts, au sens antique ou ethnologique, alors l'expression ne convient pas pour les comportements des 250 dernières années. Car au sens

<sup>22</sup> . Erwing Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne*. Tome 2 : *Les relations en public*, 1973, chap. 3 et 4.

strict, le culte des morts correspond à des *rituels d'accès* (conciliation, demande), des *rituels de déférence* (louange, remerciement) et des *rituels de réparation* (justification, excuse, prière). Aucun de ces comportements n'est mis en oeuvre à l'époque contemporaine avec les morts : on ne leur demande rien, on ne les loue pas, etc. Seuls interviennent les *rituels d'entretien*. Si l'on compare ce que l'on a perdu (la préparation à la mort) et ce que l'on découvre à la place (l'entretien du lien affectif avec le mort), on peut considérer qu'il existe désormais *une préparation à la réunion avec les disparus*. C'est toujours une conception de la mort qui est au centre du comportement, mais elle est plus positive que celle qui découlait de la conception peccamineuse de l'homme.

Cette interprétation psychosociologique du comportement contemporain à l'égard de la mort paraît aller au rebours de la conception psychanalytique classique, pour laquelle le « travail du deuil » vise au contraire à « tuer le mort », à s'en détacher en accomplissant des gestes qui rendent manifeste son statut de disparu. Dans *Deuil et mélancolie*, Freud a opposé le travail de deuil, par lequel le sujet se détache du défunt, à la mélancolie où il se pense coupable de sa mort, dénie sa disparition ou se sent possédé par lui : renonciation à l'objet perdu dans le premier cas, identification à lui dans le second, avec risque de dépression<sup>23</sup>. Mais l'interprétation psychanalytique des comportements n'est pas exclusive d'autres interprétations : chaque discipline a sa logique et sa conception du monde. Loin d'être univoque, un comportement ne peut être appréhendé qu'en faisant appel à plusieurs points de vue.

## 2. Le testament

\* un document essentiel

Conservé dans les études de notaires, où il représente 1 à 2 % de la masse notariale, le testament a été le document privilégié des historiens pour écrire l'histoire de la mort. P. Chaunu en a étudié une dizaine de milliers à Paris (sur 300 000 conservés au Minutier central pour les XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> s.), M. Vovelle autant en Provence (sur 500 000 pour la même période). Pour Paris, Chaunu fixe à 15 % minimum la pratique testamentaire - au XVIII<sup>e</sup> s., 180 000 testaments pour 1 million de décès d'adultes (sur 1,6 million au total). La proportion est plus forte en Provence (40 % à Marseille), pays de droit écrit, où la coutume incite à cette pratique. Partout, les hommes testent plus que les femmes. Bien que minoritaire, le testament présente l'énorme avantage de permettre la quantification des croyances et des attitudes devant la mort. Que le testament soit olographe (écrit de la main du testateur), mystique (écrit par le testateur ou un tiers, scellé et remis clos à un notaire), nuncupatif (simple déclaration devant plusieurs témoins), ou qu'il soit passé devant notaire importe peu, selon les spécialistes : la médiation notariale ne forme jamais barrage à l'expression des croyances.

\* à la fin du Moyen Age

Courant dans le monde romain, le testament a disparu ensuite pour réapparaître au XII<sup>e</sup> s., sous la forme d'un acte non plus civil mais religieux. Il est rédigé par

---

<sup>23</sup> . Cf. par exemple Elisabeth Roudinesco et Michel Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Fayard, 1997, article *Mélancolie*.

le curé ou le notaire, celui-ci l'emportant à partir du XVI<sup>e</sup> s. A la fin du Moyen Age, il comprend deux parties : les clauses pieuses et la répartition de l'héritage. Les premières commencent par la déclaration de foi, suivie de la réparation des torts, de l'élection de la sépulture, des prescriptions concernant les funérailles (le convoi, le luminaire et les services) ; viennent enfin les fondations charitables, les distributions d'aumônes et les legs pieux. Ces derniers jouent un rôle important, faisant tourner à l'avantage du mourant ces richesses qui, selon l'Évangile, sont un obstacle à l'entrée au Royaume des Cieux : en lâchant les biens de ce monde, les *temporalia*, on peut s'assurer des biens de l'autre monde, les *aeterna*. Alors, on lègue à la paroisse, aux couvents, aux hôpitaux.

Jusqu'au milieu du XV<sup>e</sup> s., ces legs pieux sont importants (jusqu'à 50 à 70 % de l'héritage). Il s'agit d'abord de fondations de messes sous différentes formes : fondations de chapellenies pour les nobles (où des clercs célébreront à perpétuité des messes pour le repos de leur âme), obits<sup>24</sup> perpétuels pour les riches (services tous les mois ou toutes les semaines à perpétuité), obit anniversaire (à différentes dates de l'année). Le XV<sup>e</sup> s. fut un temps d'inflation ; pour s'assurer que son obit perpétuel ne serait pas oublié, le testateur faisait apposer sur le mur de l'église un panneau de laiton appelé *tableau de fondation*, portant mention des clauses de l'obit. Ce fut peine perdue. Alors les testataires se rabattirent sur les messes, à célébrer le plus tôt possible, et en masse : dans l'élite, il était fréquent de demander 10 000 à 30 000 messes. A côté des fondations de messes prennent place les achats d'indulgences<sup>25</sup>. Faire un pèlerinage à des reliques rapportait des indulgences. De même les prières (quinze *Pater Noster* bien menés faisaient gagner 20 000 ans et trente jours). Mais c'est à partir du milieu du XV<sup>e</sup> s. que le système des indulgences allait s'emballer, après que Callixte III ait décidé que l'on pouvait acheter des indulgences pour les défunts. Le Purgatoire devint alors ce lieu où l'on pouvait sauver des êtres chers qui, à leur tour, allaient pouvoir intercéder en faveur des leurs... Tout un circuit d'échanges affectifs basé sur l'argent se mit ainsi en place.

\* à l'époque moderne

A partir du XVI<sup>e</sup> s., le testament devient un acte notarié banal. Jusqu'aux Lumières, il reste un acte avant tout religieux, qui manifeste l'évolution des sensibilités et en particulier le déchirement des Réformes. Là où les catholiques en appellent à la Vierge et aux saints, les protestants s'en remettent au Christ seul. Tandis que les premiers multiplient les demandes de messes pour le repos de leur âme, les seconds s'en vont, confiants dans leur seule foi : ils refusent le Purgatoire et ont supprimé le jour des morts et les messes pour les défunts. Alors que les catholiques s'inquiètent à l'excès du corps, multipliant les prescriptions pour le convoi et la sépulture, les protestants affectent de n'y attacher aucune importance. Toutefois, les testaments sont de véritables *credo* : la mort est le moment de rappeler solennellement sa foi, les positions dogmatiques sont nettement affirmées. Dans la pratique, les gestes ont tendance à se ressembler et les grandes lignes de l'évolution sont identiques (par exemple la diffusion de la pratique du cercueil concerne l'Europe catholique comme l'Europe réformée).

Le sentiment religieux s'exaspère à « l'âge baroque » - selon l'expression chère à M. Vovelle, qui désigne le « grand » XVII<sup>e</sup> s. : 1580-1730. Le testament spirituel, c'est-à-dire la partie proprement religieuse de l'acte, tient autant de place que les legs. « L'investissement

---

<sup>24</sup> . Service religieux au bénéfice de l'âme d'un défunt.

<sup>25</sup> . L'indulgence est une remise de peines du Purgatoire.

sur le ciel », comme dit P. Chaunu pour désigner les legs pieux destinés à assurer le salut de l'âme ne cesse de s'allonger et de se diversifier jusqu'au milieu du XVII<sup>e</sup> s., jusqu'à atteindre presque 20 % du patrimoine (sur l'ensemble du siècle : 10 %). On demande une profusion de messes (trois à quatre cents en moyenne). C'est le temps, bien sensible à Paris, de l' « invasion mystique ». Puis, les courbes se stabilisent jusqu'à la fin du siècle, avant de refluer au début du XVIII<sup>e</sup> s. Il semble qu'en province (c'est notamment le cas de la Provence étudiée par M. Vovelle), il y ait un décalage d'un demi-siècle (dans le décollage du mouvement comme dans son déclin). Cette générosité testamentaire au « siècle de la charité » ne concerne pas que les pays de la Contre-Réforme. En Angleterre et, ponctuellement, en Allemagne réformée, la période 1580-1650 correspond à une inflation de legs importants, non pour financer des messes, mais en direction des pauvres.

p. 26. Testament de 1634

### ***Un testament de 1634*** (document p. 26)

\* C'est au XVI<sup>e</sup> s. que s'est fixée la forme canonique du testament, qui tiendra jusqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> s. :

- le *préambule* ou *considérant* (car 85 % des testaments commencent par ce mot) est devenu peu à peu une formule : « Considérant qu'il n'y a rien de plus certain que la mort, ni de plus incertain que l'heure d'icelle... »

- l'*invocation*, qui débute par le signe de croix, consiste à recommander son âme à Dieu (*commandatio*) et à invoquer les mérites de la Passion du Christ en le priant d'accueillir l'âme dans son Royaume. Le testament répondant à l'angoisse du salut, l'*invocation* en est la partie la plus importante.

- la *réparation des « torts faits »* et le paiement des dettes se réduira au XVII<sup>e</sup> s. à une formule ou bien disparaîtra.

- même évolution pour le *don des 5 sols* aux pauvres, rite d'inspiration évangélique.

- les *clauses mortuaires* règlent le détail des funérailles et l'exécution de la sépulture ou laissent ce soin aux exécuteurs.

- les *demandes de messes* et éventuellement les *fondations*.

- les *dons* : pour l'Eglise, les hôpitaux, les pauvres, les parents, les serviteurs, les amis...

\* Le testament de la veuve Le Gay, passé en 1634 devant deux notaires est un texte de taille moyenne, représentatif du testament parisien entre 1580 et 1650. La testatrice, qui ne sait lire ni écrire (18), ne possède que quelques centaines de livres.

- Le *préambule* (1) indique avec précision la condition (veuve de trois maris), le domicile (rue St Denis) et l'état (gisante au lit, malade, saine d'esprit) de la testatrice. Suit le *considérant*, puis le désir de ne pas décéder *intestat* tant que « sens et raison » dominant ; enfin, la volonté de rendre les biens prêtés par Dieu.

Le préambule et l'invocation sont jalonnés de répétitions (quatre fois *Dieu*), de formules traditionnelles et incantatoires (*certain... incertain...*), d'archaïsmes (*ains* : mais, *impartir* : donner en partage, *benoist* : béni, *colloquer* : placer l'âme dans le paradis). Ici, on emploie peu de mots (une centaine, à peine, de mots clés), tous sont pesés et ont d'autant plus de valeur qu'ils se réfèrent à la tradition (une tradition guère éloignée, puisque - on vient de le voir - c'est au XVI<sup>e</sup> s. que prend corps le testament de l'époque classique). La religion et le droit (qui se rejoignent ici) sont des hauts lieux de conservatisme en matière de langage. Toutefois, sous l'effet du choc des Réformes, le langage a connu un renouvellement non négligeable entre 1500 et 1650.

Le préambule se termine par le signe de croix (« Au nom de Dieu Le père Le fils et du benoist St Esprit » ; on le trouve parfois en latin : *in nomine Domine* ou *in nomine patris et filii et spiritus sancti, amen*), qui marque le début de l'invocation.

- L'*invocation* (2), ici assez courte, est en progression à cette époque. On y distingue six séquences. La première est le signe de croix. On entre, avec lui, dans un espace sacré, donc hiérarchique ; d'où l'inévitable « Premièrement », qui ouvre la séquence de la recommandation de l'âme. Ce qui est « premier », depuis le schisme du XVI<sup>e</sup> s., c'est que l'on est catholique ou pas. Et il faut faire en sorte que Dieu ne s'y trompe pas ; d'où : « Premièrement comme bonne et vraye crestienne et Catholique ». Présente dans tous les testaments, la recommandation de l'âme à Dieu se fait donc par le biais de l'Eglise : devant l'angoisse du jugement individuel, on se souvient du temps lointain où la promesse de Salut avait été donnée au peuple tout entier, à tous les fidèles. A noter que parmi les mots exclus des testaments catholiques se trouvent *Foi* et *Justice*, qui appartiennent au langage de la piété réformée (cf. *justitia passiva* et *sola fide*).



La troisième séquence, l'invocation des mérites de la Passion et de la Mort du Christ, est la plus importante. La Contre-Réforme est de sensibilité christologique ; avec elle, la place du Christ n'a cessé de grandir. En témoigne la redondance des termes : fils, Sauveur, Rédempteur, Jésus-Christ. La *commendatio* par le Christ, plus charnelle, plus émouvante, a remplacé la simple invocation divine. Indissociable de la précédente, puisque le Christ est mort pour racheter les péchés, la quatrième séquence est la requête du pardon (*supplicatio*), qui prend de plus en plus de place.

La cinquième séquence est la colloquation de l'âme en paradis. On s'étend volontiers sur ce séjour espéré (St Royaume... paradis... avec les Bien Heureux...). En revanche, jamais on ne mentionne ni l'Enfer le Purgatoire - preuve de la peur qu'ils inspirent. Dans la « zone de terreur » (P. Chaunu), il n'est jamais question non plus du Jugement, car on ne redoute rien tant que la justice de Dieu. La croyance dans le Purgatoire est bien vivante (cf. la demande de messes). Mais personne n'ignore que la plus petite souffrance qu'on y éprouve est infiniment plus forte que la plus grande souffrance qu'on peut éprouver sur terre... En ne nommant pas le Purgatoire, on témoigne de l'angoisse qu'il provoque ; autrement dit, « le Purgatoire s'est substitué à l'Enfer » (P. Chaunu). Il est bon pour les autres, et on espère y échapper.

Pour cela, il faut de puissants intercesseurs. C'est l'objet de la sixième séquence, où, en bonne catholique, la testatrice fait appel à la Vierge Marie et aux saints. Si la Vierge était encore placée au XVI<sup>e</sup> s. sur un plan d'égalité avec Dieu, la Contre-Réforme l'a rétrogradée au rang de premier intercesseur. Elle prend donc la tête de la Cour céleste. Les saints sont invoqués globalement (la Cour céleste), ou, plus rarement, font l'objet de dévotions particulières (saint Michel, saint Pierre, saint Paul et saint Joseph, patron de la bonne mort à partir du XVII<sup>e</sup> s. parce qu'il mourut, selon la tradition, entre Jésus et Marie). Ainsi s'achève l'invocation.

- Aucune mention dans ce testament de la *réparation des « torts faits »* et du *don des 5 sols* aux pauvres, formule et rite en voie de disparition.

- Bien que relativement modestes, les *clauses mortuaires* (3 à 7) prennent ici autant de place que le préambule et l'invocation. C'est une preuve de catholicité (confiance dans les prières et les messes) et de sensibilité baroque (minutie, à la limite de la délectation, dans le détail des pompes). Pour ne pas anticiper sur l'étude du cérémonial funèbre, on ne donnera ici que quelques indications.

(3). Pas de pauvres, dans le convoi, mais seulement des prêtres. Un *service* (un service = trois messes, en principe) « sur son corps présent » atteste le sens de la dignité du corps et la foi en la résurrection.

(4). La messe est le renouvellement sacramentel du sacrifice du Christ. La messe basse (qui s'oppose à la messe chantée) est signe d'humilité... et d'économie : la testatrice n'est pas bien riche (on ne trouve donc pas ici de fondation). On peut attendre le lendemain pour commencer la série de messes, car la tradition veut que Dieu attende jusqu'à trois jours pour juger.

(5, 6). Cinq églises sont concernées par des services complets. Par là, la testatrice recherche l'effet de concentration, tout en diversifiant les intercesseurs en se rapprochant des spécialistes de la charité : hôpital, ordres mendiants... Les *vigiles* se placent à la veille d'une fête ou d'une cérémonie importante<sup>26</sup>. Les *laudes* sont les prières de l'aube<sup>27</sup> et les *recommandants* l'ensemble des prières pour les mourants.

(7). Le « bout de l'an » est bien le minimum pour commémorer un décès. On trouve au-dessus le *trentain* (30 messes dans le mois = l'« annuel des pauvres ») et l'*annuel* (une messe par jour durant un an).

---

<sup>26</sup> . On appelle *vigiles des trépassés* les matines et les laudes de l'office des morts. Mais *vigiles* est pris ici au sens habituel.

<sup>27</sup> . Les prières se répartissent selon les *heures* : matines (entre minuit et le lever du jour), laudes (à l'aurore), primes (première heure canoniale, débutant à 6 h du matin).

- Les *legs pieux* sont absents de ce testament, probablement parce que la testatrice n'est guère fortunée. Pas de *legs de charité* non plus, sinon personnalisés (10, 11).

- Les *legs aux proches* (8 à 18) sont modestes : au mieux 30 livres à une cousine. Filleuls et filleules ne reçoivent que 60 sous chacun (= 3 livres). Au total (8 à 15) : 57 l. Après avoir rappelé qu'on lui doit 306 l. (16), la testatrice lègue le reste de ses biens meubles à ses deux exécuteurs testamentaires (17, 18).

\* le tournant du XVIII<sup>e</sup> s.

La demande de messes atteint un sommet à Paris vers 1720, puis décline jusqu'à 1770 avant de s'effondrer. En Provence (doc. p. 30), encore 80 % des testateurs demandent des messes vers 1750 (ils ne seront plus que 55 % à la veille de la Révolution) ; mais leur nombre décline, là aussi, depuis 1720. Les autres critères servant à définir les attitudes devant la mort témoignent de la même évolution. Celui de l'élection de sépulture (p. 30 : Provence) atteste d'une indifférence croissante à l'égard du lieu où reposera le corps (le choix est laissé à la discrétion des héritiers), ainsi qu'une désaffection à l'égard de la sépulture en lieu saint (églises, couvents). L'invocation à la Vierge Marie (p. 30 : Provence), présente à 90 - 95 % dans les testaments au début du siècle, chute à 25 % à la veille de la Révolution. Les legs aux confréries lumineuses<sup>28</sup> (le plus souvent consacrées à la dévotion mariale) subissent la même érosion. Les termes ne manquent pas pour désigner un phénomène qui est plus une prise de distance avec le sacré (désacralisation) et avec le clergé (décléricalisation) qu'une réelle perte de foi (déchristianisation). Au reste, tous ces termes sont à manier avec précaution lorsqu'on cherche à cerner les attitudes et les comportements devant la mort.

Les testaments du XVIII<sup>e</sup> s. ne se caractérisent pas seulement par une désaffection à l'égard de l'Eglise et des oeuvres, mais aussi par une attention nouvelle portée à l'intégrité du corps. On exige ne pas être dénudé, de ne pas être ouvert ; on ne veut plus être exposé à la porte, mendiant la prière des passants ; on se soucie de son apparence (c'est au XVIII<sup>e</sup> s. qu'on prend l'habitude de revêtir le mort de ses plus beaux habits - en général ceux de son mariage). Il y a une autre raison à ces exigences que le nouveau respect du corps : on a très peur d'être enterré vif. D'horribles histoires de mort apparente circulent, non sans rapport avec la nécrophilie qui caractérise le XVIII<sup>e</sup> s. : morte « réveillée » par un pilleur de tombes, enseveli vif ayant dévoré son bras, « mort » revenant chez lui durant la nuit, enveloppé dans son suaire... Les testateurs sont nombreux (surtout entre 1750 et 1860) à réclamer un long délai entre la mort et l'enterrement (2, 3 et jusqu'à 4 jours !) et à spécifier que durant ce temps on ne les déshabille et on ne les lave pas - et surtout qu'on ne les ouvre pas ! On doit les appeler à voix haute (c'est la vieille *conclamatio* : l'appel par trois fois du défunt) et éventuellement procéder à une scarification (par ex. deux coups de rasoir sur la plante des pieds).

Tout ceci dénote moins un attachement au corps qu'un reflux d'investissement de l'âme vers le corps ; autrement dit une vie (et donc une mort) qui a perdu de sa sacralité, de son sens spirituel. C'est ainsi - comme on l'examinera ci-dessous - que le « grand cérémonial baroque », sans disparaître, s'effondre à la fin du XVIII<sup>e</sup> s. : les testateurs abandonnent l'église pour le cimetière, ne veulent plus de pauvres à leurs funérailles, et de moins en moins de prêtres ; ils veulent être ensevelis « sans faste ni vanité mondaine. » Allègement du cérémonial ne veut pas dire disparition : mais les gestes, qui perdurent pour leur raison sociale, ont beaucoup perdu

---

<sup>28</sup> . Ces confréries, gérées par des marguilliers, se chargent de l'entretien du luminaire d'une chapelle ou d'un autel d'église. Elles recueillent de nombreux legs au XVIII<sup>e</sup> s., notamment lorsqu'on sollicite l'autorisation d'être enseveli dans la chapelle.

de leur sens sacré. Cependant, le phénomène le plus important reste la disparition, au milieu du XVIII<sup>e</sup> s., des clauses pieuses : messes, fondations...

On aboutit ainsi, au XIX<sup>e</sup> s., à un testament où a disparu toute allusion religieuse. M. Vovelle y voit le signe d'un abandon des croyances, mais P. Ariès fait remarquer que même des religieux, dans les années 1770, laissent des testaments de ce type. Le testament est de moins en moins le lieu où l'on témoigne de sa foi mais de plus en plus celui où l'on exprime son affection à ses proches. Dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> s., la catégorie la plus nombreuse de testaments est celle où le testateur s'en remet *par affection* à son exécuteur testamentaire : « Je m'en rapporte à la prudence de mes enfants » (famille de vigneron, 1778), « Je m'en rapporte pour mes funérailles et prières à la piété de ma soeur » (ouvrière en linge, 1778). Dans le testament type du XIX<sup>e</sup> s., on ne mentionne même plus cette confiance dans les héritiers, tout simplement parce qu'elle va de soi. Ainsi, pour P. Ariès, « le changement du testament dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> s. est dû à la nature nouvelle des sentiments entre les testateurs et ses héritiers. » Quoi qu'il en soit - déchristianisation ou révolution du sentiment - le testament est devenu à l'âge industriel un simple instrument de droit : le temporel a supplanté le spirituel.

30 : Vovelle, p. 416, 445

### 3. L'agonie

#### \* les derniers sacrements

Heureux celui qui connaît une longue agonie : il peut s'entourer de ses proches, rédiger son testament, recevoir les sacrements. La maladie autorise une « bonne mort » - à condition qu'elle ne fasse pas fuir l'entourage et ceux qui se chargent des secours spirituels, comme c'est souvent le cas en temps de peste. Il y a d'ailleurs pire sort que celui des pestiférés : au XVIII<sup>e</sup> s. encore, les personnes atteintes de la rage sont enchaînées et enfermées jusqu'à leur expiration. Quant à la mort subite, d'infamante et honteuse qu'elle était au Moyen Age, elle devient pitoyable et misérable à l'époque moderne. Tout le monde ne reçoit pas les sacrements, et d'abord par incapacité de le faire. L'Eglise reconnaît des cas d'empêchements (simples d'esprit, mort subite, malades ne pouvant communier en raison de vomissements continus) et admet une sépulture chrétienne normale si la bonne vie et moeurs est attestée. L'avis du prêtre est alors inséré dans l'acte de sépulture (chaque paroisse tient un registre des sépultures) : il se fonde sur l'assiduité à la messe, la communion pascale, la confession, l'appartenance à une confrérie. Mais surtout, jusqu'au milieu du XVII<sup>e</sup> s., la négligence des prêtres (peu pressés de porter le Saint Sacrement à des mourants insolubles) et celle des fidèles (qui répugnent à perdre une journée de travail pour prévenir le prêtre quand un proche est malade) se combinent pour faire des derniers sacrements une pratique minoritaire, surtout à la campagne. Le problème est avant tout financier. Car si la hiérarchie catholique exige la gratuité, le clergé ne manque pas de se faire rétribuer.

A partir du second quart du XVII<sup>e</sup> s., les visites pastorales (et avec elles les contrôles des registres) se multiplient. L'offensive de la hiérarchie porte assez vite ses fruits : les actes de sépulture deviennent plus précis, plus circonstanciés (on va parfois jusqu'à mentionner les visites régulières au malade, la nature des sacrements administrés, etc). L'Eglise lutte aussi contre la désaffection des fidèles, d'abord en solennisant les derniers sacrements : là on sonne les cloches, on forme une procession qui accompagne le prêtre chantant le *Miserere* ; ici on utilise un dais pour couvrir le prêtre portant le Saint Sacrement. Surtout, on instruit par le catéchisme des vertus des derniers sacrements, afin de lutter contre l'opinion communément partagée qu'accepter l'extrême-onction, c'est hâter la mort ! A la fin du XVII<sup>e</sup> s., les rites sacramentels, fixés par l'Eglise depuis le XV<sup>e</sup> s., sont bien implantés. Lorsque le curé l'a noté sur son registre, il n'est pas rare de constater que toutes les personnes décédées d'une petite paroisse ont été inhumées « après avoir reçu tous les sacrements de l'Eglise. » En général, l'ordre des sacrements est la confession, la communion, l'extrême-onction. La confession doit être générale, « parcourant, du moins de manière sommaire, les différents états dans lesquels s'est trouvé le malade pendant sa vie » (*Directoire pour les malades et les mourants*). Le même ouvrage conseille au prêtre de ne pas poser trop de questions au malade et d'éviter de lui « crier aux oreilles »<sup>29</sup>. Il convient plutôt de « prier pour lui et avec lui d'un ton modéré et insinuant, sans déclamation et sans avis plaintifs ». Le malade reçoit ensuite la communion, viatique pour le dernier voyage, puis l'extrême-onction. Ce sacrement réservé aux mourants est présenté ainsi dans les *Conférences ecclésiastiques sur l'Extrême-Onction* :

---

<sup>29</sup> . Les religieux zélés en font trop... M. Vovelle parle d'un « acharnement pastoral » et prend pour exemple l'agonie de François de Sales, que les médecins et les religieux transformèrent en calvaire (*La Mort et l'Occident...* p. 319-320).

« Dieu a voulu qu'on se servit d'huile en ce sacrement, parce que comme l'huile adoucit, guérit, fortifie et éclaire, l'onction de l'huile exprime parfaitement l'onction intérieure du Saint-Esprit qui purifie par ce sacrement l'âme des restes du péché, qui en éclaire la foi, qui la fortifie contre la tentation du démon, qui adoucit ses peines et guérit quelquefois les maladies corporelles. »

Le prêtre procède à sept onctions, une sur chacun des organes des sens (yeux, oreilles, nez, bouche, mains), une sur les pieds, la dernière sur les reins. Si le malade est atteint de la peste, on utilise une longue baguette que l'on brûle ensuite. Le prêtre doit ensuite prodiguer des paroles de consolation au malade. Il peut ensuite lui lire quelques pages de la Passion du Christ et lui faire réciter (ou réciter pour lui) des actes de patience, de résignation, d'espérance. Lorsque les derniers moments approchent, le prêtre et les assistants récitent les prières des agonisants. Après quoi le malade peut mourir, si possible en priant ou en prononçant le nom de Jésus. Ce modèle de la « belle mort » abonde à l'âge classique :

« ...ayant toujours le jugement bon et priant Dieu continuellement jusques environ six heures devant rendre son esprit à Dieu. » (1656)

« Il reçut tous ses sacrements, eut une très belle mort, parlant et invoquant le saint nom de Dieu jusqu'au dernier soupir. » (1664)

\* la « belle mort »

Cette sobriété, cette modération est la même que celle que réclament les traités de civilité pour tous les comportements de la vie quotidienne. Il ne faut pas s'en étonner, puisque les ouvrages de préparation à la mort préconisent d'y songer à tout instant. La belle mort, édifiante, est l'oeuvre (le chef-d'oeuvre) de toute une vie. Les derniers sacrements forment un rituel de confirmation (d'appartenance à la communauté chrétienne) très complet et empreint de solennité (dais, procession, cloches...). Ils ont donc vite pris à l'âge classique l'allure d'une nécessité plutôt que celle d'un devoir. De multiples témoignages montrent que les populations voyaient d'abord dans la fonction du prêtre la capacité d'administrer les derniers sacrements. Telle communauté paysanne réclame en 1788, avant même une sage-femme, un chirurgien ou de meilleurs chemins, un vicaire capable de remplacer le curé, souvent malade, « ce qui fait qu'il meurt du monde sans être administré. » Telle paroisse proteste contre un projet de rattachement à une paroisse voisine car ses habitants ont peur de voir s'éloigner le curé et « de mourir sans, peut-être, à ce dernier moment, entendre sa voix consolante et salutaire. »

Le « siècle de la charité » a particulièrement insisté sur l'assistance aux mourants, qui groupe deux des sept oeuvres de miséricorde<sup>30</sup> : soigner les malades, ensevelir les morts. Pour l'Eglise, sauver les âmes est le premier devoir du prêtre. Ce devoir est entendu : au XVIII<sup>e</sup> s., l'Eglise paye un lourd tribut aux épidémies (il en émerge de grandes figures, tel Monseigneur de Belsunce lors de l'épidémie de peste à Marseille en 1720). L'assistance aux condamnés à mort, aux galériens, aux prisonniers devient systématique. L'importance que l'on attache à la

---

<sup>30</sup> . *Les Sept Oeuvres de Miséricorde* sont les suivantes : nourrir ceux qui ont faim, donner à boire à ceux qui ont soif, vêtir ceux qui sont nus, offrir l'hospitalité, visiter les prisonniers, soigner les malades, ensevelir les morts. Cette liste est extraite de Matthieu 25, 35-40 : « Car j'ai eu faim et vous m'avez donné à manger, j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire... » Il ne manque, dans le texte de l'Evangile, que l'ensevelissement des morts, que l'on remplace parfois par : faire l'aumône. Ce « programme d'action sociale » a été particulièrement entendu au XVII<sup>e</sup> s., qui a multiplié les hôpitaux et les fondations charitables.

bonne mort se mesure au succès des confréries des Agonisants, qui se multiplient au XVII<sup>e</sup> s. Placées sous le patronage de Notre-Dame de Pitié ou des Agonisants, elles regroupent des clercs et des laïcs, qui acquittent un droit d'entrée et une cotisation modestes. On peut y entrer à partir de 7 ans, âge à partir duquel on peut avoir besoin des prières. Le but de cette association pieuse est de bénéficier d'un maximum de prières au moment où on en a le plus besoin.

Dès

qu'un

p. 33 : morts exemplaires du XVII<sup>e</sup> s.



confrère est mourant, on sonne les cloches pour avertir les autres et les inviter à se rendre à l'église réciter les prières des agonisants devant l'autel de Notre-Dame de Pitié. De plus, au cours de l'année, les confrères font dire plusieurs messes pour le repos de l'âme des membres décédés.

La « bonne mort » des XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> s. ne consiste pas seulement à mourir en état de grâce, mais aussi à rendre exemplaire ce geste. Il s'agit donc d'une mort *publique* : chez soi, mais devant les courtisans et les clients si l'on est un grand de ce monde, sinon devant la famille et les voisins. L'Eglise encourage cette publicité : le spectacle de la mort d'autrui ne peut être que salutaire. C'est pourquoi au couvent toute la communauté assiste à l'agonie du religieux (p. 33). La mort publique appartient à toutes les sociétés traditionnelles : la communauté se rassemble pour accompagner celui qui part, et surtout pour resserrer ses liens, fermer la blessure. L'exécution capitale et le martyr sont les paradigmes de la mort publique et exemplaire (p. 33). Les exécutions sont un spectacle que tout un chacun apprécie en connaisseur, comme on peut le voir à la lecture des livres de raison et des journaliers : on y admire le courage des uns (Montmorency, Charles 1<sup>er</sup>...), on y déplore la lâcheté des autres. Loin d'être silencieuse, la foule, exigeante, encourage le condamné ou le couvre de quolibets, selon son attitude. Le bourreau est une pièce maîtresse du spectacle : s'il ne joue pas correctement son rôle, il risque d'être écharpé<sup>31</sup>.

Si, comme on l'a vu, les Lumières sont revenues sur la conception d'une mort qui obséderait toute la vie, elles n'en ont pas moins gardé l'idéal de la belle mort, en insistant un peu moins sur le rachat ultime (voir, cependant, la mort de Manon Lescaut dans le roman de l'Abbé Prévost, 1731) et un peu plus sur la beauté (comme, dans *La Nouvelle Héloïse*, la mort de Julie d'Étange, que Moreau le Jeune éclaire d'une lumière céleste - p. 30). Un peu plus tard, au tournant du siècle, la belle mort se hissera au niveau du « sublime »<sup>32</sup>.

#### 4. Le cérémonial funèbre

Entre le cérémonial funèbre des grands et les pratiques des gens modestes, il existe un profond fossé social que n'atténue en rien l'appartenance à la communauté chrétienne. Par « cérémonial », il faut entendre ici des rites sociaux tout autant que religieux. D'ailleurs, entre l'assistance du prêtre lors des derniers moments et la réception du corps à l'église, il existe un laps de temps où la religion n'intervient pas - en particulier lors de la veillée.

##### \* l'exposition et la veillée

Après le décès, parents et voisins prennent en charge la situation. Ils font sonner le glas et effectuent nombre de gestes exigés par la tradition, comme d'arrêter l'horloge ou de vider l'eau des seaux. Une femme fait la toilette du mort et l'habille proprement. Installé à la porte de la maison ou (de plus en plus) allongé sur son lit, il reçoit les visites. A la veillée funèbre sont conviés parents, amis, voisins. Le lendemain, le corps est placé dans un linceul et mis en bière. Mis à part ce dernier détail (l'usage de la bière se généralise au XVIII<sup>e</sup> s.), cette

---

<sup>31</sup> . A Angers, en 1625, la foule massacre un bourreau maladroit qui n'avait pas réussi à couper la tête du condamné malgré vingt coups de hache. Si bien qu' « il fut aussitôt mort que le criminel qu'il avait voulu exécuter. »

<sup>32</sup> . Voir le chapitre 10, « Le temps des belles morts », dans *L'homme devant la mort* de P. Ariès.

description est valable de la Renaissance au XX<sup>e</sup> s. On manque de données sur les couches sociales moyennes pour le bas Moyen Age, mais nul doute que la veillée funèbre était de tradition. Précisons tous ces points.

L'exposition du cadavre se faisait souvent sur une couche de paille ou de cendres, en signe de pénitence (un usage emprunté aux religieux). Dans les classes moyennes citadines, au XVII<sup>e</sup> s., on expose le corps du défunt à la porte du logis. Chez les nobles, la parade sur le lit funèbre pouvait durer plusieurs jours, jusqu'à une ou deux semaines (il faut laisser le temps de préparer les funérailles). En ce cas, on éviscèrait le cadavre et on l'embaumait, le coeur et les viscères étant enterrés à part <sup>33</sup>. Les principaux historiens de la mort sont restés discrets sur la veillée funèbre. Or ce rite social mal connu (les données proviennent des folkloristes du XIX<sup>e</sup> s.) est important. L'opinion de P. Ariès, selon lequel après le décès, le mort appartient à l'Eglise, n'est pas recevable. Au contraire, il échappe un moment à l'Eglise ; et elle l'a mal supporté puisqu'elle a lutté contre la veillée funèbre. A celle-ci sont conviés les proches et les voisins, parfois toute la paroisse. A la campagne passe le « clochetteur », à la ville les crieurs ou « convieurs ». Ils annoncent le décès aux carrefours et dans les rues et se rendent aux adresses communiquées par la famille. Comme le glas, qui sonne après le décès, ils invitent à la veillée plutôt qu'à l'enterrement. Mais à la ville, au XVIII<sup>e</sup> s., lorsqu'ils remettent un faire-part imprimé ou billet d'enterrement, c'est pour convier à ce dernier. Ces faire-part se présentent comme de grandes feuilles encadrées de noir, avec quelques attributs mortuaires (crânes et tibias). Ils servaient de placards, qu'on affichait à l'église paroissiale, au cimetière, sur la maison du mort, celles des proches voisins. Le texte est bref :

« Messieurs et Dames, Vous êtes priés d'assister au convoi et enterrement (d'un tel) qui se fera (tel jour, dans telle paroisse). Le deuil se trouvera, s'il lui plaît, à la maison. Un *De profundis*. »

Revenons à la veillée funèbre. L'Eglise déplore son aspect profane. On y prie, mais aussi on y mange et on y boit. Et parfois on y danse. A-t-on affaire alors à des veillées comme les autres, où les prières auraient remplacé la récitation des contes et des légendes ? il ne le paraît pas : sous des dehors très profanes, la veillée véhicule les matériaux d'une religion populaire de la mort qu'on examinera plus loin.

#### \* le convoi funèbre

Dans ce domaine, l'influence du cérémonial noble a été manifeste. Mais les historiens ne sont pas tout à fait d'accord sur l'interprétation des gestes. Pour P. Ariès, on a peu à peu occulté le mort à la fin du Moyen Age. Son visage nu est devenu insupportable aux XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s. Sur le lieu même du décès, il a donc été enveloppé et cousu dans un linceul, puis enfermé dans une caisse de bois ou cercueil. Les pauvres étaient transportés dans un cercueil commun jusqu'à la fosse commune. Dans les pays méditerranéens, où l'on répugnait à cette occultation, le cercueil restait ouvert jusqu'à l'inhumation. Peu à peu, on passa du suaire au costume funèbre : on prit l'habitude de revêtir le mort de ses plus beaux habits. Chez les grands, une effigie du mort (appelée *représentation*), pourvue d'un masque (moulé immédiatement après la mort), reposait sur le cercueil où était enfermé le mort. Cette pratique perdura dans les églises : le saint, dont les ossements sont renfermés dans la châsse, est figuré sur son lit de mort. Puis le cercueil lui-même fut caché sous un tissu, le poêle, brodé de motifs macabres et portant les

---

<sup>33</sup> . Voir le tombeau du coeur de François Ier, une réalisation de Philibert de l'Orme et Pierre Bontemps (1550).

armes du défunt ou de la confrérie. Enfin, on cacha le tout à l'église sous un échafaud, le catafalque, dont les jésuites firent au XVII<sup>e</sup> s. une construction complexe et surchargée d'ornements.

Pour P. Ariès, le grand tournant a été le moment où, au XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> s., on a caché le visage sous le linceul, le linceul dans le cercueil, le cercueil sous le catafalque. M. Vovelle, plus nuancé sur cette évolution, insiste davantage sur la période des pompes baroques. Il se montre surtout plus sensible à la christianisation du cadavre (qui, rappelons-le, n'a aucune valeur dans la doctrine chrétienne : « tu redeviendras poussière ») : depuis le XV<sup>e</sup> s. on lui lie les mains par un chapelet, parfois on lui place un cierge entre les doigts. Surtout, l'Eglise veut qu'on attende le moins possible pour l'ensevelir, afin de couper court à des manifestations peu orthodoxes. Enfin, à partir de la fin du XVI<sup>e</sup> s. se généralise la messe en présence du corps, avant l'ensevelissement : on exige désormais que le corps passe par l'église, que l'eucharistie soit célébrée en sa présence.

Le rang social détermine l'éclat et l'importance du convoi funèbre. Le cercueil est transporté à l'église en carrosse dans l'aristocratie et sur un brancard ou une charette dans les autres couches sociales. L'usage du corbillard se répand en ville au XVIII<sup>e</sup> s. En insistant toujours sur les grandioses funérailles baroques, on finit par oublier que chez les « gens du commun », les pompes sont réduites au minimum. De passage à Saumur en 1644, un luthérien strasbourgeois s'en étonne :

« Il n'y a pas de porteurs attitrés, mais on engage quelques hommes qui soulèvent seulement la bière et la portent en la tenant dans leurs mains ; viennent ensuite les hommes, par dix ou douze, en désordre, comme un troupeau ; puis les femmes, aussi sans ordre, en vêtements de couleur et dans le costume où elles vaquent à leurs travaux domestiques ; en avant marchent quelque prêtres et curés précédés d'une croix au bout d'une longue perche ; ils chantent et emportent de l'eau bénite dont on asperge la tombe. »

Au XVIII<sup>e</sup> s., les pratiques se fixent. En matière de costume, le noir s'impose (alors que, par exemple, il avait été concurrencé par le blanc jusqu'au XVI<sup>e</sup> s. en Bretagne), ainsi que l'habit de deuil. Jusque là, le chapeau suffisait : on y mettait un crêpe ou bien on achetait une véritable coiffure de deuil. Dans le domaine du costume, l'influence nobiliaire est patente : au milieu du XVI<sup>e</sup> s., les nobles bretons portent le « grand manteau » de deuil et leurs femmes une sorte de chaperon bleu ou noir ; ces tenues sont répandues un peu partout en Bretagne à la fin du XVIII<sup>e</sup> s.

Dans le cortège, comme à l'église, les hommes et les femmes sont séparés. Dans les simples convois, les proches se placent immédiatement après le cercueil ou bien en queue de cortège ; viennent ensuite les hommes, puis les femmes. Devant la charrette, on porte une lanterne renfermant un cierge béni (c'est le *luminare* minimum). Les enfants de chœur sonnent les clochettes, mais le clergé et la croix ne viennent se placer devant le convoi qu'au dernier moment. Car dans les campagnes, le chemin qui conduit de la maison mortuaire à l'église est souvent long (on fait des pauses à chaque croix de carrefour en récitant des prières).

En ville, dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> s., les funérailles (qui sont d'un excellent rapport : cf. doc. p. 37) commencent à être sérieusement organisées. Elles dépendent toujours de l'autorité ecclésiastique, directement ou par le biais d'institutions caritatives comme les Hôpitaux généraux. Le tarif du diocèse d'Angers publié en 1700 prévoit sept classes différentes. La septième concerne les enfants de moins de 12 ans. Les cinquième et sixième correspondent aux sépultures les plus modestes et les plus fréquentes : elles consistent en une messe basse précédant l'inhumation. Dans le premier cas, l'église organise une procession de

la maison à l'église ; dans le second, le corps est apporté à l'église par la famille, sans procession. Quant aux quatre premières classes, elles déterminent une hiérarchie qui va de la procession sans chape et « la grand messe simple » à la procession solennelle avec tout le clergé en chape et « la grand messe à diacre et sous-diacre avec les beaux ornements. »

~~L'Hôpital Général se dote en 1763 d'un tarif de location pour toutes les fournitures nécessaires~~

: les vêtements de deuil (manteaux et voiles sont loués à la journée), les tentures (pour la chambre, la maison, l'église), les catafalques, les chapelles ardentes, les housses de fauteuil et, à 20 sols par tête et par jour, tous vêtus de noir, autant de pauvres que l'on voudra ! (notamment les Pauvres Renfermés de l'Hôpital). Les enfants sont aussi de plus en plus demandés, par référence à la parole évangélique (« Laissez venir à moi les petits enfants »). Si l'on ajoute

p. 37 : doc. tirés d'A. Croix

à cela la participation des ordres mendiants, des confrères, du corps de métier ou de la compagnie d'officier auquel appartenait le défunt, on voit à quel spectacle donnaient lieu les obsèques d'un bourgeois du XVIII<sup>e</sup> s. Mais ce n'était rien en comparaison des funérailles grandioses d'un évêque ou d'un gouverneur, où intervenaient en plus les communautés régulières, tous les officiers et la milice bourgeoise en armes.

#### \* l'office des morts

L'église est devenue à partir du XIII<sup>e</sup> s. le haut lieu de la célébration funèbre en raison de l'importance croissante des messes dans le cérémonial de la mort. Les rites anciens se contentaient d'absoutes, sur le lit de mort et sur le lieu de sépulture, sans passage par l'église. L'inflation de messes a accompagné la diffusion de la croyance au Purgatoire. Les messes d'intercession commencent avant la mort, au cours de l'agonie. Le jour des funérailles est célébré à l'église un service en présence du corps, suivi d'une absoute sur le lieu de sépulture. Généralement, le service comprend trois messes (du Saint-Esprit, de Notre-Dame, de Requiem), le convoi funèbre arrivant entre la deuxième et la troisième messes. Il est remplacé de plus en plus dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> s. par une grande messe « à haute voix » (messe de Requiem) - on voit que l'évolution a privilégié la messe *en présence du corps*. De nombreuses variantes interviennent, surtout dans les testaments de religieux, qui prévoient avec un grand luxe de détails l'enchaînement des offices et même des prières.

### ***Le cérémonial baroque dans la Bretagne du XVII<sup>e</sup> s.***

Pour restaurer l'ambiance des pompes baroques et de l'église-théâtre, il faut ouvrir l'œil et les oreilles <sup>34</sup>. Il existe un décor minimum : le cercueil posé sur sa « carrée » (socle de bois revêtu de tentures), recouvert d'un drap, entouré de cierges aux quatre coins ; l'autel couvert d'une « tente » et éclairé d'au moins deux cierges. Le goût du luxe et de l'ostentation se déploie, à partir de là, dans plusieurs directions, en particulier celles de la qualité (par exemple les tentures peuvent être en serge ou en velours) et plus encore de la quantité (les tentures peuvent décorer le chœur, tous les autels et même, exceptionnellement, la nef). Les différences ne reflètent pas que la richesse : lorsque la ville célèbre les obsèques d'un roi, d'une reine ou d'un haut personnage, on peut mesurer sa « cote d'amour » par la longueur des tentures de velours (5 rangs pour Henri IV, 2 pour Louis XIII dans les villes bretonnes, mais 3 à 4 pour Anne d'Autriche - car la reine-mère est également gouverneur de la province).

Des illuminations de Versailles aux processions aux flambeaux des pénitents, le Grand Siècle a aimé les spectacles nocturnes. Le « luminaire » joue donc un rôle important dans les funérailles. Six cierges (fournis par la paroisse pour 6 sols) forment le minimum accessible à chacun. Les indications testamentaires vont ensuite jusqu'à une quarantaine de torches, plus deux cierges par autel, plus, surtout, le « cierge d'honneur » - en fait, un chandelier à plusieurs feux de 8 ou 10 pieds de haut, appelé le « chandelier des morts », qui fait partie du cérémonial ordinaire. Au-delà de la cinquantaine de torches et de la douzaine de cierges commence la véritable ostentation. Il existe très peu de demandes supérieures à cent torches et la nef n'est jamais illuminée pour des particuliers : l'usage en est réservé aux pompes officielles, pour lesquelles on atteint des chiffres imposants (du moins pour la province : 665 cierges et 80 torches à Rennes pour Henri III et Henri IV, moitié moins pour Anne d'Autriche). Il faut ajouter à ces chiffres le luminaire de la chapelle ardente dressée autour du cercueil. Celle-ci est de plus en plus, au cours du siècle, tendue de drap noir à motifs macabres (notamment la tête de mort, symbole

---

<sup>34</sup> . Extrait de A. Croix, *Cultures et religion en Bretagne aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, p. 44 et s.

d'humilité). On les décore de tableaux et, par centaines, des emblèmes du rang (armoiries, bannières, devises, etc) : 300 armoiries pour le capitaine du château de Nantes en 1600, plus de 500 pour Henri IV, 700 pour Mazarin, 800 pour Louis XIII... A 1 livre l'écusson ou l'armoirie, ce sont des fortunes qui sont englouties en tôle et en carton peints.

L'importance du sonore est plus difficile à cerner, en dehors des sonneries de cloches, que beaucoup de testateurs mentionnent. En premier lieu, les cloches créent l'atmosphère, en sonnant durant le convoi ou une partie de la journée (plusieurs jours pour Anne d'Autriche). En second lieu, elles indiquent les différents moments des obsèques. Certaines sont réservées à l'annonce des décès et des enterrements. Les cloches annoncent le début du convoi, l'entrée à l'église, la sortie, etc. Enfin les cloches indiquent le rang du défunt. Les chanoines de Nantes ont droit à la grosse cloche de la cathédrale. On distingue à Vitré les « gros glas », les moyens et les petits (qui valent seize fois moins que les gros). Les testateurs jouent sur le nombre de cloches et sur le nombre de paroisses où elles sonnent. Beaucoup de subtilités nous échappent aujourd'hui, la terminologie étant devenue obsolète. Mais les contemporains savaient très bien interpréter le langage des cloches. Au milieu du XIX<sup>e</sup> s., on sonnait encore différemment selon la qualité du mort (en particulier, le « glas noble » était plus lent que les autres).

A l'intérieur de l'église interviennent des choristes et éventuellement des musiciens. Les quatre choristes indispensables ne coûtent que 4 sols. Les services officiels utilisent des dizaines de choristes. Les musiciens sont moins fréquents et se réduisent souvent aux organistes. Une parenthèse musicale est ici nécessaire. Jusqu'au milieu du XVII<sup>e</sup> s., la France reste attachée à la polyphonie de la Renaissance, dans laquelle on écrit encore nombre de messes (la *Missa pro defunctis* à 5 voix de Du Caurroy est jouée à Paris aux funérailles d'Henri IV). Dans la seconde moitié du siècle, les nouveautés italiennes sont accueillies à la cour. Le roi aime la musique moderne : le ballet, l'opéra et surtout la musique sacrée, qu'il encourage (à fins notamment de propagande). Charpentier, Delalande, François Couperin écrivent un grand nombre de motets, de cantates, de *Te Deum*, de messes - en particulier des messes *pro defunctis* ou de *requiem*. Tous trois ont également laissé des *Leçons de ténèbres*, une musique de deuil qui servit sous le Grand Roi de divertissement de qualité durant la Semaine Sainte. Ces chants funèbres, composés sur les Lamentations de Jérémie sur la chute de Jérusalem, étaient au départ purement vocaux ; puis on les accompagna d'instruments (orgues, violes, clavecins et même théorbes<sup>35</sup> !). On chantait les *Leçons de ténèbres* le Jeudi, Vendredi et Samedi saints, en éteignant les chandelles en signe de deuil (d'où leur nom).

Pour en revenir au service funèbre, il fallait être à quelques pas pour entendre les chœurs et le prêtre chargé de l'oraison ou « harangue » funèbre : tous les témoignages concordent pour dire qu'un incroyable brouhaha émanait de la foule qui se pressait dans l'église. Barrières et halbardiers étaient souvent nécessaires. A Nantes, en 1666, on construisit dans la cathédrale une palissade de 3 m de hauteur pour contenir le peuple. Les grandes liturgies funèbres de l'époque moderne n'étaient pas sans rapport avec les grandes cérémonies du football aujourd'hui.

## 5. La sépulture

L'inhumation est la dernière phase des funérailles. L'élection de sépulture est probablement le champ qui a été le plus travaillé par les historiens. Avant d'en retracer l'évolution, il est nécessaire de présenter les confréries, qui jouent un rôle important tout au long du cérémonial et, plus encore, dans sa dernière phase.

\* les confréries

Ces associations se développent au XIV<sup>e</sup> s. et connaissent un essor remarquable, qui s'accroît encore avec la Contre-Réforme. Dès le XV<sup>e</sup> s., on en compte une trentaine à Rennes,

---

<sup>35</sup> . Le théorbe est une sorte de luth. Rappelons que le luth était l'instrument de l'amour.

Dijon, Aix, une quarantaine à Bordeaux et à Genève, 80 à Avignon, plus de 100 à Rouen. Chacune groupe quelques dizaines ou quelques centaines de membres. Les droits d'entrée et de cotisation étant modiques, on appartient volontiers à plusieurs confréries. Beaucoup sont consacrées au Corps du Christ (lorsqu'un village n'en a qu'une, elle est dite du *Corpus Christi*), au Saint-Esprit et à la Vierge. Mais il est fréquent qu'une confrérie se place sous le patronage de plusieurs intercesseurs (5, 10 parfois !). Il est clair que le but est de multiplier les liens avec la Cour céleste : comme pour les demandes de messes, c'est l'effet cumulatif que l'on recherche. Les activités confraternelles sont peu contraignantes : quelques réunions, quelques processions et messes, un banquet annuel. Peu d'exercices dévots, de prières et de pénitences en commun avant le XVII<sup>e</sup> s. Le but est l'entraide : beaucoup de confréries se destinent à l'entraide, aux oeuvres de miséricorde (d'où leur nom de *charités* dans le nord et l'ouest de la France), mais leur grande affaire est le service des morts. Charités au Nord, pénitents (blancs, noirs, gris, etc) au Sud, les confréries sont les « institutions de la mort » (P. Ariès) de l'époque moderne.

En premier lieu, l'association organise les obsèques des confrères. Elle aide à prévenir la famille, elle fournit le poêle qui recouvre la bière, elle assure au défunt les prières de tous ses membres, leur présence dans le convoi. et éventuellement une place dans le caveau de la confrérie, sous le sol de la chapelle qui lui appartient. La confrérie est donc une « assurance sur l'au-delà » (P. Ariès). Leur succès correspond à un besoin très fort dans la population (d'autant que les autorités ecclésiastiques et civiles ne leur ont pas été toujours favorables, jusqu'à réclamer leur dissolution dans la première moitié du XVI<sup>e</sup> s., pour beuveries festives). En deuxième lieu, des confréries se chargent d'assister les pauvres ou les condamnés au moment de la mort, de leur fournir des funérailles décentes, avec un minimum de prières et de présence humaine. Enfin, elles assurent souvent dans la paroisse les pompes funèbres, à la place de la fabrique (au point qu'on sera souvent embarrassé après leur suppression, lors de la Révolution).

Avec la Contre-Réforme apparaissent des confréries nouvelles, plus axées sur la dévotion et la spiritualité : confréries du Saint-Sacrement, confréries du Rosaire. Surtout, les pénitents, venus d'Italie à la fin du XV<sup>e</sup> s., se répandent dans la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> s. dans toute la France méridionale. Le reflux a lieu au cours du XVIII<sup>e</sup> s. Par exemple, dans les testaments du Midi, le recours aux pénitents (appartenance, accompagnement, legs...) passe de près de 30 % à moins de 10 %.

#### \* l'inhumation *ad sanctos*

L'Antiquité redoutait le voisinage des morts et les installait à l'extérieur des agglomérations, le long des routes (par ex. la via Appia, à Rome). Comme leurs contemporains, qui craignaient de ne pas recevoir de sépulture, les chrétiens prenaient grand soin du corps, en raison d'une croyance que les inscriptions paléochrétiennes expriment ainsi : « Il ne ressuscitera pas, celui qui est sans sépulture. » Au début, ils suivirent les usages de leur temps : d'abord mêlés aux païens, ils eurent ensuite leurs propres cimetières, toujours à l'écart. Puis, vers le IV<sup>e</sup> s., le mouvement s'inversa : morts et vivants allaient cohabiter jusqu'au XVIII<sup>e</sup> s.

Cette réconciliation découle de la foi en la résurrection des morts et du culte des martyrs. Dès le début, on voulut être enseveli à proximité de leurs tombeaux - situés dans les nécropoles païennes - afin de bénéficier de leur protection jusqu'à la résurrection et au moment du Jugement. Ce fut la première forme de sépulture *ad sanctos*, au lieu sacré : les



tombes se pressaient autour de la chapelle et de la basilique construite pour accueillir les pèlerins. Plus tard, des faubourgs se construisirent autour des sanctuaires cémétériaux, qui rivalisaient avec la cathédrale et le siège épiscopal, situés *intra muros*. Puis la ville absorba les faubourgs, sans pour autant expulser les morts, dont la présence ne gênait plus les vivants. Enfin, par extension de la pratique décrite ci-dessus, on enterra les morts autour (ou dans) n'importe quelle église - seconde forme de sépulture *ad sanctos*. Désormais, et pour de longs siècles, l'église et le cimetière furent inséparables. Cette concentration des tombes autour du lieu sacré fut plus rapide à la ville qu'à la campagne. Elle s'acheva au XII<sup>e</sup> s.

A cette date, le cimetière commence à être bien délimité. Les excommuniés et les suppliciés n'y entrent pas. Sa christianisation est toutefois imparfaite. La croix individuelle n'est pas la règle : la croix collective vaut pour tous. Certains cimetières possèdent une lanterne des morts, petite tour éclairée qui apparaît fin XI<sup>e</sup> s. dans l'Ouest de la France et se répand en Europe centrale au cours des siècles suivants. Le cimetière ressemble à un terrain vague d'où émergent les os (les charniers, où l'on entrepose les os, sont exceptionnels à l'époque). Y être enterré sera toujours moins engageant que de loger à l'église. Or, du VI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> s., les clercs ont toujours été hostiles aux sépultures dans les églises. Tous les synodes sans exception ont condamné cette pratique, réservée en principe aux « consacrés à Dieu ». En vain : la pression des laïcs était trop forte et leur conception de la frontière entre sacré et profane n'était pas celle de l'Eglise. Entre 1150 et 1300, les proportions des inhumations *ad ecclesiam* s'inversent, aboutissant à 2/3 de laïcs pour 1/3 de clercs. Ces laïcs ne sont encore que des nobles. L'invasion roturière a lieu à la fin du Moyen Age, transformant les églises en nécropoles et les curés en gestionnaires d'un parc immobilier particulièrement prisé. Car l'Eglise a une position pour le moins ambiguë : tous les rappels de l'interdiction d'inhumer dans l'église sont assortis d'une possibilité de l'enfreindre pour une somme plus ou moins modique...

A l'époque moderne, le cimetière n'est bon que pour les paysans. Comme on peut le constater sur la tarification de la p. 54, seuls les pauvres en Bretagne au XVII<sup>e</sup> s. ne pouvaient être inhumés dans l'église ou dans un couvent. Dans cette région, au milieu du XVII<sup>e</sup> s., 25 % des testateurs demandent à être enterrés dans un couvent et 73 % dans une église ; seuls 2 % choisissent le cimetière (par mortification et humilité). Il s'agit là de proportions qui émanent d'un groupe de notables et d'une région où les tarifs ne sont pas très élevés. Si peu élevés que l'un des Codes paysans de la révolte fiscale de 1675 réclame la tarification à 8 sous, sans mettre en cause le principe de l'acquittement d'un droit. La Bretagne est probablement exceptionnelle (au XVI<sup>e</sup> s., les tarifs commencent à 12 sous). Reste qu'un peu partout en France, au cours de ces XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> s. qui voient l'apogée de l'inhumation *ad sanctos*, les petits commerçants, les artisans et même les salariés réussissent à reposer dans la nef de l'église (surtout dans les régions où les couvents sont nombreux, comme dans le Sud-Est). Naturellement, la hiérarchie sociale trouve dans la topographie du lieu saint un excellent moyen de s'exprimer. Le chœur coûte deux fois plus cher que la nef ; dans le chœur, le chancel, où se dresse le maître-autel, vaut beaucoup plus que le déambulatoire ; les chapelles des saints sont moins chères que celle des âmes du Purgatoire et celle du Rosaire ; la proximité du crucifix et de la chaire fait monter les prix. Les prêtres sont gratuitement ensevelis dans le chœur. Les nobles possesseurs d'enfeux<sup>36</sup> ou d'un droit de patronage sont exemptés de droits - la noblesse tient beaucoup à ces privilèges, d'ailleurs plus honorifiques

---

<sup>36</sup> . L'enfeu est une niche funéraire à fond plat plaquée contre le mur, qui surmonte un tombeau. Les plus luxueux sont ornés de gisants.

que financiers). Les confréries professionnelles ou de dévotion ont leur tombeau, sous le sol de leur chapelle.

Une concurrence très âpre règne sur le marché de la mort. C'est que l'élection de sépulture s'accompagne de messes, de legs, voire de fondations. Les séculiers (prêtres, chanoines...), les réguliers (surtout les ordres mendiants)<sup>37</sup> et les laïcs (qui luttent pour la liberté de sépulture) se livrent donc à des luttes qui aboutissent parfois à des excommunications et des actions devant les tribunaux.

Ainsi, dans un long conflit (des années 1560 aux années 1670 !) entre les bourgeois de Saint-Malo d'une part, l'évêque et le chapitre de l'autre, un mémoire de 1631 des habitants dénonce la « sordide avarice » des chanoines, qui obligent « les gens du peuple à vendre ou engager leurs meubles ». Ils délaissent leur service « pour courir après les morts ». Et la cathédrale « est tellement remplie de corps morts qu'il en exhale une très mauvaise odeur, particulièrement en été, que souvent l'on tire les corps de la terre pour y en mettre d'autres, les premiers à peine my [à demi] consumés. » Le service en est surchargé et à deux autels voisins on chante des cantiques et l'office des morts, « pour mieux dire l'on rit et l'on pleure en même temps dans une même église. » L'enquête confirme ces dires. Chacun apporte des témoignages sordides sur la rapacité des chanoines, qui ne se laissent fléchir que par l'argent. Le parlement donne raison aux habitants sur la liberté de sépulture à l'Hôtel-Dieu et dans la chapelle du cimetière. Mais il faudra dix-huit ans pour appliquer l'arrêt. Et la lutte se poursuit pour obtenir une baisse des tarifs pratiqués par le chapitre...

\* les transformations du cimetière

- le cimetière médiéval

L'Antiquité ne connaît pas le cimetière, espace sacré, mais seulement des tombes. Au contraire, c'est le cimetière qui fait sens au Moyen Age : la tombe est devenue anonyme. Le cimetière médiéval est inséparable de l'église, de la source du sacré. Il n'est rien d'autre que la cour de l'église : l'*aître* (*atrium*). Les Anglais ont conservé la dénomination de *churchyard*, alors que *aître* a disparu. L'autre mot utilisé pour désigner le cimetière a mieux résisté au temps : le *charnier*. Au sens strict, le charnier est l'ossuaire ; au sens large, le cimetière (par ex. : le charnier des Innocents, à Paris). A la fin du Moyen Age, on a pris l'habitude, pour faire de la place, de déterrer les ossements et de les entasser sous les galetas des portiques qui bordaient le cimetière. Au-dessous, dans un espace aussi disputé que celui de l'église, se pressaient des chapelles funéraires et des tombes à enfeu. Ainsi clos, le cimetière ressemblait à un cloître (le *campo santo* des Italiens). La plupart de ces charniers ont disparu : il n'en existe plus qu'une poignée en province (p. 43, cimetière de Montivilliers, cimetière de Saint-Saturnin à Blois : les ossements étaient installés dans le galetas, sous le toit - à coup sûr à Montivilliers, selon toutes probabilités à Saint-Saturnin).

### ***Le cimetière des Saints-Innocents*** (p. 44)

Le seul témoin qui subsiste du célèbre cimetière, situé dans le quartier des Halles, est la Fontaine des Innocents, oeuvre de Jean Goujon, remontée et modifiée, qui se trouvait à l'angle nord-ouest de l'enclos. Celui-ci était un quadrilatère de 120 m sur 85, délimité depuis Philippe Auguste par

---

<sup>37</sup>. Ils comprennent la famille des Franciscains (Capucins, Cordeliers, Récollets, Frères mineurs : Observantins, Minimes), les Augustins, les Frères Prêcheurs (ou Dominicains) et les Carmes.

une enceinte percée de cinq portes. A partir de la fin du XIV<sup>e</sup> s., il concentre les morts de sept paroisses de Paris.

On aperçoit sur le tableau du musée Carnavalet (fin XVI<sup>e</sup> s.) l'église des Innocents et des murs à arcades (construits entre le XIV<sup>e</sup> et le XVI<sup>e</sup> s.) surmontés de maisons. On note dans l'enclos quelques monuments à usage collectif : la chaire à prêcher à l'extrême gauche, l'oratoire en forme de lanterne des morts à droite de l'église, une croix hosannière qui servait de station lors de la procession des Rameaux (elle ne se trouve pas sur ce détail). Quelques tombeaux (dalles posées sur de courts piliers) sont également visibles, ainsi que des croix montées sur des stèles gravées, qui indiquent l'emplacement de sépultures individuelles ou, le plus souvent, groupées. Autour de ces croix se groupe une famille ou des individus sans liens de parenté. Les croix servent de repères topographiques pour les testateurs et marquent la distance sociale avec ceux, nombreux, dont le lot est la fosse aux pauvres.

C'est au centre que se trouvent les grandes fosses communes, tranchées profondes d'environ 6 m et pouvant contenir 1500 corps. Leur place était parfois signalée par une croix de pierre ou de bois. Au bout de quelque temps (la terre des Innocents était réputée « mange-chair »), les fosses étaient vidées, les ossements installés pour dessiccation dans des combles aérés, au-dessus des arcades appuyées contre les murs. La ventilation des galetas était assurée par de hautes lucarnes (comme à Saint-Saturnin de Blois). Sous les arcades se trouvaient les dalles murales, les tombes à enfeu et les chapelles des donateurs. Sur les murs, tout un décor macabre. C'est sous le charnier aux Lingères (côté est, 25 arcades) que le duc Jean de Berry fit peindre en 1424 la première danse macabre connue avec certitude (détruite en 1669). En 1408, il avait fait sculpter le *Dict des trois morts et des trois vifs* sous le porche extérieur de l'église des Innocents. Au nord, côté de l'église, Le Petit charnier (5 arcades), à l'ouest le Vieux charnier (20 arcades), au sud le charnier des Ecrivains (20 arcades), où étaient installés de nombreux écrivains publics.

De 1450 au XVII<sup>e</sup> s., des maisons se bâtirent au-dessus des arcades et toutes sortes de commerces s'installèrent pour profiter de l'animation du quartier. Jusqu'au XVIII<sup>e</sup> s., personne ne se plaignit des odeurs... Ce sont les Lumières, craignant le « méphitisme », qui mirent fin au cimetière des Innocents.

p. 43 : cimetières de Montivilliers, Saint-Saturnin

p. 44 : cimetière des Innocents

Naturellement, le grand théâtre du macabre trouvait dans les charniers un lieu pour se manifester, même après le XVI<sup>e</sup> s. (p. 43 : Rouen, aître Saint-Maclou, XVII<sup>e</sup> s.). Le décor le plus courant entremêle les crânes, les os et les outils suggestifs (pelles et faux). Les sculptures représentant des « décharnés » sont plus rares. La « Mort Saint-innocent » (p. 61) brandissait une lance, comme l'explique l'inscription : « Il n'est vivant, tant soit plein d'art / Ni de force pour résistance / Que je ne frappe de mon dard / Pour bailler aux vers la pitance. »

Le cimetière, à cette époque, est encore un lieu de vie, et en particulier un foyer de vie communautaire. C'est à la fois le séjour des morts et une place publique. Longtemps il bénéficia du droit d'asile, ce qui explique qu'il a toujours été un lieu de résidence. Mais le cimetière est d'abord un lieu de rencontre : on y conclut des affaires, on y traite des marchés (y compris amoureux : avec le moulin et la taverne, le cimetière est un lieu de racolage pour les prostituées). Des boutiquiers y sont installées (libraires, lingères et merciers au cimetière des Innocents). Des marchés et des foires s'y tiennent (les commerçants bénéficient de la franchise liée à l'immunité). On y trouve des équipements collectifs, comme le four banal. Surtout, on y danse, on y joue, on s'y amuse. Le bétail peut même y vaquer (cf. p. 61, le mouton, à droite de l'image). Enfin, c'est là (ou à l'église) que l'on rend la justice jusqu'au XV<sup>e</sup> s. On aura compris que le cimetière est le seul lieu de rassemblement dont dispose la communauté : pour un prêche, pour une procession, mais aussi lorsqu'un danger menace ou, tout simplement, lorsque le village doit délibérer, élire ses officiers, etc. Ni les odeurs ni les ossements qui affleurent (cf. p. 61) ne paraissent gêner les badauds, les juges ou la jeunesse.

#### - les transformations à la fin de l'Ancien Régime

Bien que les clercs étaient les premiers à utiliser le cimetière à des fins profanes, l'Eglise a tôt lutté pour rétablir la sacralité du lieu. Mais les interdictions des activités profanes par les synodes du XV<sup>e</sup> et du XVI<sup>e</sup> s. n'ont guère eu d'effets. Il faut attendre la Contre-Réforme pour que le cimetière commence à être synonyme de lieu de paix. Déjà, au XVI<sup>e</sup> s., les morts affirment mieux leur présence : la tombe à croix, collective ou individuelle, en pierre ou en bois, se répand peu à peu. Ce qui frappe, précisément, dans l'image du cimetière des Innocents (p. 44), c'est l'abondance de croix : le cimetière ressemble de moins en moins à une place publique et de plus en plus au séjour des morts. Mais la mort recule aussi : au XVII<sup>e</sup> s. on ne construit plus de charnier et le décor macabre s'affadit jusqu'à ressembler à un jeu de signes. Au cours des deux derniers siècles de l'Ancien Régime les cimetières ont été l'objet de profondes mutations : ils se sont multipliés, on les a sacralisés, et, plus tard, ils ont été déplacés.

Plusieurs facteurs ont nécessité, au XVII<sup>e</sup> s., de fermer des cimetières et d'en créer de nouveaux : - la croissance de la population urbaine ; - celle de l'emprise spatiale des villes ; - la multiplication des tombes (plus pérennes que la fosse commune) ; - les liturgies de la Contre-Réforme nécessitaient de la place : on la trouva en éloignant le cimetière. Surtout, il y eut le désir des autorités civiles et religieuses d'avoir deux cimetières : l'un, proche, pour les riches, qui passaient par l'église, et l'autre, éloigné, pour les pauvres qui allaient droit à la fosse. Naturellement, le premier était pourvu d'une église, et non le second. On rompait ainsi le lien multiséculaire entre l'église et le cimetière.

La sacralisation des églises et des cimetières fut une lente opération menée à bien par la Contre-Réforme, avec l'aide des autorités civiles. Les visites pastorales permettent de voir les progrès accomplis à la fin de l'Ancien Régime. Les cimetières, dont la plupart s'ouvraient aux quatre vents, sont désormais clos, protégés notamment du bétail. Il est interdit d'y danser, d'y faire la fête, d'y tenir foires et marchés. Si le cimetière est souillé (par exemple par un meurtre), c'est à dire *profané*, un rite solennel, en présence de l'évêque, doit être effectué avant que reprennent les inhumations. Tout cela n'est entré que petit à petit dans les moeurs,

avec l'aide de la densification des tombes : il faut attendre le XIX<sup>e</sup> s. pour que le cimetière devienne cette « ville des morts » que nous connaissons.

Mais les vrais bouleversements ont lieu dans le dernier tiers du XVIII<sup>e</sup> s. On ferma et déplaça les cimetières au prétexte que les citadins n'en supportaient plus ni la vue ni l'odeur. On touche ici à une profonde mutation des attitudes devant la mort, qui ne concerne pas la France mais toute l'Europe : les vivants récusent la familiarité avec les morts qu'ils entretenaient depuis un millénaire. Il y a là un recul de la mort : sa présence constante n'est plus acceptée. Chose notable, ce mouvement est contemporain d'un autre recul de la mort : la disparition des surmortalités et la baisse du taux de mortalité. Naturellement, les Lumières n'invoquent pas une mutation des attitudes, mais toutes sortes de raisons qui vont dans le sens d'une valorisation de la vie. On déplace les cimetières au nom de l'*hygiène*, une valeur nouvelle qui dénote l'apparition de la conception contemporaine de la santé et du corps <sup>38</sup>. Considérant désormais comme un scandale la mort de l'enfant, on prône l'inoculation contre la petite vérole (variolo), on améliore les techniques d'accouchement, on pratique de plus en plus la césarienne. Les Lumières se dressent contre l'absurdité des duels, la monstruosité des autodafés ; elles récusent la torture et la peine de mort ; elles s'interrogent sur les exécutions capitales et sur la guerre. Cette « capacité d'indignation » (M. Vovelle) a ses limites, mais elle signale un changement d'attitude, un refus de la mort, une volonté de la repousser ou du moins de ne pas l'admettre sans conditions. En témoigne la diffusion des pratiques visant à cacher le cadavre : on le pare de ses plus beaux vêtements, ce qui revient à masquer l'horreur de la décomposition ; surtout, l'utilisation du cercueil se généralise : le cadavre est désormais bien cloué dans sa boîte.

Mais c'est au sujet du cimetière que cette répugnance à l'égard du mort se manifeste le mieux. De terribles rumeurs circulent dans le dernier tiers du siècle, faisant état d'exhalaisons mortelles provenant des tombes, tuant des fossoyeurs, des promeneurs, des paroissiens à la messe, des enfants écoutant le catéchisme. A Saulieu, en 1774, le curé, le vicaire et pas moins de 40 enfants et 200 paroissiens seraient morts empoisonnés par un effluve putride sorti des tombes creusées le même jour sous les dalles de l'église... Plus sérieusement, au nom de l'hygiène publique on devient attentif aux odeurs, aux détonations (engendrées par les gaz de décomposition), aux miasmes, aux « vapeurs méphitiques », comme on dit alors. La liaison entre puanteur, malpropreté et pauvreté est manifeste dans l'idée que les cimetières, les prisons, les hôpitaux et autres lieux de misère font courir un danger aux bons bourgeois. L'Eglise elle-même s'inquiétait : en 1645, l'abbé Porée, dans ses *Lettres sur la sépulture dans les églises*, plaida pour des églises propres, sans sépultures, et pour le déplacement des cimetières. Tout s'accéléra dans les années 1760. Une grande enquête fut lancée en 1763 par le Parlement sur les églises et les cimetières, suivie la même année d'un arrêt décidant la fermeture des cimetières parisiens et la création de 8 cimetières *extra muros* ; les morts devaient passer à l'église paroissiale (dans Paris) puis, échappant aux clercs, ils devaient être emmenés et ensevelis par une sorte de service municipal. Les curés de Paris protestèrent et l'arrêt ne fut pas appliqué ; mais dans les années qui suivirent, les déplacements de cimetières se multiplièrent.

Plusieurs évêques interdirent que l'on enterre dans les églises, prohibition que la déclaration royale de 1776 généralisa : désormais, l'ensevelissement n'était autorisé qu'au cimetière. En 1779, les caves de plusieurs maisons voisines du cimetière des Saints-Innocents furent envahies par des effluves provenant d'une grande fosse commune. On condamna les

---

<sup>38</sup> . Voir G. Vigarello, *Le propre et le sale. L'hygiène du corps depuis le Moyen Age*, Seuil, 1988.

accès aux caves. Mais avec les chaleurs de l'été 1780, l'odeur se répandit dans le quartier... Les autorités profitèrent de l'occasion pour ordonner la fermeture des cimetières de Paris. En dix ans, ils disparurent pour se reconstituer à la périphérie. C'est par une nuit d'avril 1786 que des charrettes (il y en eut plus de mille) commencèrent à transférer les ossements des Innocents vers les carrières souterraines de la capitale, ainsi devenues catacombes. L'odeur était pestilentielle, les rares témoins voyaient s'échapper des os et des débris humains des carrioles surchargées. Mais l'exhumation et le déplacement des restes des ancêtres se firent dans tout Paris sans aucun état d'âme : au culte des ossements (l'époque des charniers) succédait le temps de l'indifférence. Toutefois, il y eut quelques « émotions populaires » en province à l'occasion de l'exil des morts.

- au XIX<sup>e</sup> siècle : la nécropole

Le dernier quart du XVIII<sup>e</sup> s. vit proliférer les mémoires sur le cimetière, objet de l'attention des médecins, des urbanistes et des administrateurs. Dès les années qui précèdent immédiatement la Révolution, on le conçoit comme une cité des morts : il reproduit la hiérarchie sociale, honore les grands hommes et rassemble dans un jardin, à l'instar d'un musée, les meilleurs témoignages de l'art de son temps. La Révolution balaya tous ces projets, mais leurs idées finirent par s'imposer : le cimetière devint une ville des morts, une nécropole.

La désacralisation du lieu se manifeste par le fait que le cimetière accueille désormais tout le monde, sans distinction de confession ou de croyance. L'église n'est plus étroitement liée au cimetière (qui ne comporte en général qu'une chapelle), sauf dans le conservatoire breton (où l'enclos paroissial groupe l'église, le cimetière et le calvaire) et dans une bonne partie des pays protestants (toute l'Europe du Nord). Cette désacralisation ne s'étend pas aux signes : la ville des morts est couverte de croix - des croix qui sont l'indice d'une sépulture plutôt que le signe d'une véritable croyance. Les tombes individuelles se multiplient : question d'hygiène (on note que le mort, enterré seul, ne sent plus rien). Peu à peu, la fosse commune devint au XIX<sup>e</sup> s. synonyme de temps d'épidémie. La nouveauté, c'est la chapelle familiale ou individuelle, à son apogée entre 1870 et 1940. Alignées le long de rues bordées d'arbres et de trottoirs, ces petites maisons à pignon sur rue donnent irrésistiblement l'impression d'avoir affaire à une vraie ville, qu'animent les passants, les balayeurs, les fossoyeurs et le petit peuple des statues (en forte croissance à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle). L'idée originelle n'était généralement pas celle d'une ville des morts, comme le montre l'exemple du plus célèbre des cimetières parisiens : le Père-Lachaise.

### ***Le cimetière du Père-Lachaise*** (p. 48 et 49)

Le décret du 23 prairial An XII (12 juin 1804) créait trois grands cimetières extramuros à Paris : cimetière du sud (Montparnasse), du nord (Montmartre), de l'est (Père-Lachaise). Le cercueil était obligatoire. Aux pauvres étaient destinées l'incinération et les concessions temporaires, aux riches les concessions perpétuelles. L'usage de la pierre sépulcrale n'était pas réglementé. Exceptionnelle jusqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> s., elle se généralisa vers la fin du XIX<sup>e</sup> s. : c'est alors qu'on peut parler véritablement de nécropole.

Le cimetière du Père-Lachaise porte le nom du confesseur jésuite de Louis XIV et fut établi sur un terrain ayant appartenu aux Jésuites. Son architecte, Brongniart, l'avait été conçu comme un jardin. Les concessions étaient chères, ce qui poussait à l'incinération (les urnes devaient se loger dans le mur d'enceinte). Les monuments, peu nombreux, seraient destinés à honorer la mémoire de personnages



exceptionnels. L'appel aux plus grands architectes et sculpteurs pour les construire devait permettre de faire de ce cimetière-jardin un musée et un panthéon à ciel ouvert. Au centre du cimetière, sur la butte (cf. plan général), devait prendre place une pyramide crématoire (le néo-classicisme met la pyramide et l'obélisque à l'honneur) . Elle ne fut jamais construite, pour des raisons financières et en raison des protestations de la population à l'égard de ce nouveau mode d'inhumation. Du coup, tous les corps furent inhumés dans le parc, ce qui entraîna la dénaturation du projet de Brongniart.

A l'origine, le Père-Lachaise était le seul cimetière parisien à recevoir des concessions perpétuelles. Pour cela, Brongniard traça deux grandes allées droites du nord au sud pour faciliter les services funèbres, et une multitude de petites allées sinueuses. Il créa 57 divisions, subdivisées en concessions. Comme dans un jardin anglais, dont il constitue une variante, le Père-Lachaise veut créer l'illusion de la nature. L'administration se chargea de planter des essences variées et d'entretenir le parc. La mode des fabriques funéraires (du type du tombeau de Rousseau à

p. 48 : Père-Lachaise

p. 49 : idem

Ermenonville) avait gagné les jardins de l'aristocratie. Brongniart incita la bourgeoisie à l'adopter dans un lieu public. Il réalisera lui-même des tombeaux (notamment celui du poète Delille). Les pierres tumulaires cédèrent peu à peu la place aux chapelles, à la présence plus ostentatoire. Le cimetière devint ainsi un but de visite, de promenade, de méditation. On y vient pour se souvenir, pour se recueillir, pour verser des larmes. Avec les nécropoles du XIX<sup>e</sup> s., un nouveau culte des morts est né, centré sur la visite au cimetière.

Dans le dernier tiers du XIX<sup>e</sup> s., les morts ne font plus peur, on ne craint plus leur présence : l'agglomération rattrape les cimetières, qui se retrouvent une fois encore *intramuros*. Cette fois, on ne les déménagera pas. Car entre-temps s'est épanouie une sensibilité nouvelle, née au XVIII<sup>e</sup> s. et baptisée par certains historiens « révolution sentimentale ». Le nouveau rituel de la visite à la tombe familiale en constitue la pierre angulaire. Il vise à réactiver les liens affectifs rompus par la mort. On vient sur la tombe en famille et l'habitude se prend de fleurir la tombe (au milieu du XIX<sup>e</sup> s. se répand la mode du chrysanthème). Un tel rituel n'est pas d'essence religieuse et ce n'est qu'abusivement que l'on parle d'un nouveau « culte des morts ». La prière a laissé la place au dialogue direct avec les morts. Selon M. Vovelle, la disparition du discours religieux officiel et contraignant a mis fin au consensus et ouvert la voie aux interprétations personnelles. C'est ainsi que le monument « aux morts » sculpté par Bartolomé en 1899 au Père-Lachaise (p. 49) a fait scandale. Beaucoup - et pas seulement des cléricaux - n'ont pas accepté sa vision des choses : celle d'un couple qui entre serein dans la mort tandis qu'éclate la douleur des vivants.

Dans le temps où se construit en France et dans toute l'aire méditerranéenne la « ville des morts » et son peuple de statues, les anglo-saxons, Etats-Unis en tête, mettent au point la formule du cimetière paysager, ou *rural cemetery* : espaces gazonnés et buttes arborées ; pierres tombales droites, espacées, discrètes ; rareté des croix et des statues. Ces cimetières, qu'un Européen confond aujourd'hui avec les parcs, font dès le milieu du XIX<sup>e</sup> s. l'admiration des voyageurs du continent, habitués à l'entassement des nécropoles parisiennes et du *campo santo* méditerranéen. Leur modèle, un peu postérieur au Père-Lachaise, est le Mount Auburn, réalisé en 1831 dans le Massachusetts. Les conceptions de départ de ces deux cimetières n'étaient pas très éloignées l'une de l'autre ; mais ils donnèrent naissance à deux lignées différentes. On a vu comment le Père-Lachaise s'était transformé en ville des morts. Le Mount Auburn resta fidèle à la nature et servit même de modèle aux parcs urbains, tel Central Park à New York (1856). Toutefois, le moderne culte des morts unifie les deux types de cimetières. C'est qu'à l'origine il n'appartient pas à une confession ou à une autre : il résulte de la « révolution » affective et sentimentale qu'a connue l'Occident. L'Eglise a fini par se l'approprier : le culte de la tombe a été christianisé... Ceci conduit à se pencher sur l'évolution de ce système de croyances et de gestes qui n'appartiennent pas au Christianisme et relèvent de la « religion populaire de la mort ».

## 6. La religion populaire de la mort

\* pensée paysanne, pensée magique

C'est bien avant la mort, pour lutter contre la maladie ou écarter une menace, que l'on songe à faire appel aux pouvoirs des guérisseurs, qui jouent également le rôle complémentaire de jeteur de sort ou sorcier<sup>39</sup>. Sous cette forme, la sorcellerie n'a jamais cessé d'être présente dans les campagnes. Comme les saints guérisseurs, le sorcier a à la fois le pouvoir de frapper d'un mal et celui d'en guérir. Mais les pratiques et formules magiques que l'on connaît ont été récoltées au XIX<sup>e</sup> s. et forment ce que l'on appelle la « religion populaire christianisée ». Des gestes et des paroles non orthodoxes y sont combinés à des signes de croix et des invocations de la Vierge, du Christ, de la Trinité et des saints. Par exemple, pour une conjuration des entorses, on prononcera les paroles suivantes : « Eté, Anté et Superité, au nom de Dieu et de

<sup>39</sup> . Voir J. Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts*, Gallimard, 1977.

saint Eloi, guérissez-moi ce chrétien-là. » Au début du XVIII<sup>e</sup> s., le *Traité des superstitions* du curé Jean-Baptiste Thiers laisse entrevoir un monde rural imprégné de pratiques magiques que l'Eglise dénonce avec véhémence. Catéchisme et missions rurales ont pour objet d'élever le niveau d'instruction du peuple chrétien. Mais au siècle suivant, cette religion populaire demeure bien vivante.

Elle apparaît fortement centrée sur la mort. On cherche à en percer le mystère en prêtant attention à ses signes avertisseurs : un peu partout, les longs hurlements d'un chien, le hululement de la chouette près d'une maison ou le heurt d'un oiseau de nuit contre une porte ou une fenêtre sont l'annonce d'un prochain décès. Les intuitions prémonitoires de la mort (notamment les rêves) sont fréquentes au XVII<sup>e</sup> s., comme en témoignent les Mémoires. Ainsi, dans ceux du marquis de Souvigny, cet épisode de 1659 :

« Je montai à cheval et étant arrivé sur le haut de Fleurieu, près de la Bresle, environ deux heures devant jour, je remarquai une étoile d'une effroyable manière qui me donna grande appréhension pour ma femme (...) En mettant pied à terre, je trouvai à la porte de notre logis M. Beaux, qui me dit que ma femme était décédée le jour d'auparavant. »

Chrétienne ou pas, l'agonie a toujours été un terrain de lutte : le « passage » n'est jamais facile et nécessite des rites d'assistance. Ils sont mal connus et n'ont été relevés qu'au XIX<sup>e</sup> s., mais leur ancienneté ne fait parfois aucun doute. Tel est le cas, dans certaines localités bretonnes, du *maël beniguet*, le maillet béni. On allait quérir ce maillet de bois (parfois remplacé par une boule de granite) *près* de l'église (et non *dans* l'église, comme si l'objet n'avait pas été complètement christianisé) au moment de l'agonie et on le passait sur le front du mourant. Obsédés par le druidisme, les folkloristes celtisants y ont vu la survivance d'un hypothétique « sacrifice » des vieillards par un coup de massue sacrée porté par les druides au sommet de la Montagne Blanche... Même si l'on remarque que l'Ankou (la personnification de la mort, en Bretagne) frappe à la tête au lieu de faucher, le *maël beniguet* garde tous ses secrets. Certains rites ne sont que superficiellement christianisés, comme la neuvaine des mourants, qui existe un peu partout en Bretagne jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> s. Lorsque quelqu'un va mourir, un voisin va chercher neuf hommes (s'il s'agit d'un homme) ou neuf femmes dans le cas contraire. Aucun des appelés ne peut refuser, car il s'agit d'obtenir une mort rapide ou la guérison. Les neuf personnes se dirigent en file indienne vers une chapelle *sans dire un mot* (un guetteur est chargé de leur éviter les rencontres et l'occasion de parler, ce qui briserait le rite). A la chapelle, ils récitent chacun devant la porte 5 *pater* et 5 *ave* avant de s'en retourner.

Ces rites montrent combien la mort populaire est socialisée. Le mourant est très entouré : une foule d'assistants se tient à ses côtés. Au XVII<sup>e</sup> s., l'Eglise proteste de ce qu'ils empêchent le mourant de bien se préparer à la mort. Elle craint aussi - la chose est bien évidente - tous ces rites sinon païens du moins a-chrétiens qui reflètent une vision animiste du monde et prolifèrent autour du lit du moribond. Dès sa mort, on glisse parfois une pièce de monnaie dans sa main. Partout, on arrête les horloges, on ouvre les fenêtres et les portes pour que l'âme puisse s'échapper, on vide l'eau des seaux et on voile les miroirs pour éviter qu'elle ne se noie ou ne se perde. On enferme les poules et (au XIX<sup>e</sup> s.) les chats, de peur qu'ils ne blessent l'âme et on évite de balayer ou de jeter les balayures afin de ne pas jeter l'âme en même temps. On fait aussi le deuil des ruches, en les coiffant d'un ruban noir, comme si les

animaux devaient être prévenus du décès. Entre les derniers sacrements et l'arrivée du convoi à l'église se place un temps qui échappe à l'Eglise - du moins dans les campagnes <sup>40</sup>. C'est dans ce temps que se place l'intervention des pleureuses, vieille tradition qui ne persiste à partir du XVIII<sup>e</sup> s. que dans certaines régions (Bretagne, Corse). Ces clameurs, ces lamentations sont l'indice de la solidarité profonde de la communauté avec ses morts. Il en existe deux autres, contre lesquels l'Eglise a longuement lutté en vue d'imposer sa conception du deuil : la veillée et le repas funèbres.

#### \* la veillée et le repas funèbres

On sait le rôle que tiennent les veillées, à la mauvaise saison, dans la société rurale traditionnelle. Cette forme de sociabilité est un important vecteur culturel, un lieu de renouvellement et d'enracinement de la langue, des gestes et des croyances. La veillée funèbre est à la fois une veillée comme une autre et une pièce essentielle de la religion populaire de la mort.

La veillée témoigne d'abord de la vie, en l'occurrence de la vitalité de la communauté. En Bretagne, les clocheteurs passent pour y inviter ; le glas sonne de même, *dès la nouvelle du décès*. On convie la famille, les voisins, parfois toute la paroisse. En revanche, la présence du prêtre est exceptionnelle. Comme dans toutes les veillées, on mange, on boit et on plaisante. Les danses sont même attestées : au début du XIX<sup>e</sup> s., les recteurs bretons interdisent aux jeunes filles de participer aux veillées funèbres s'il ne s'agit pas d'un de leurs proches parents ! La veillée tourne parfois à la beuverie, comme certains bigots s'en indignent au XIX<sup>e</sup> s. Comment ne pas l'imaginer entre parents qui ne se sont pas vus de longue date, entre voisins rassemblés pour chasser le chagrin ? Le repas de funérailles, servi lors de la veillée ou, le plus souvent, le lendemain, va dans le même sens. Il faut bien restaurer la famille, venue parfois de loin. Le parallélisme est évident avec le repas de noces, pour lequel on convie aussi les parents les plus éloignés : repas de noces ou de funérailles, il s'agit toujours à la fois d'un rite de rassemblement et d'un rite d'adieu.

La veillée et le repas funèbres reflètent également les croyances de la communauté, la « religion populaire de la mort ». Si *religion* il y a, elle est proprement syncrétique, tout à la fois animiste et chrétienne. Au point que certains gestes peuvent recevoir plusieurs interprétations, non exclusives d'ailleurs : le recours systématique aux cierges et à l'eau bénite est à la fois un geste prophylactique et une imitation des rites de l'Eglise. La confusion est d'autant plus aisée que la Contre-Réforme a développé le rôle « magique » du prêtre <sup>41</sup>. Mais ce sont les gestes qui reflètent clairement une vision animiste du monde qui ont le plus frappé les observateurs et qui ont attiré sur les veillées et le repas funèbres les foudres de l'Eglise. On vient de décrire les précautions que l'on prend pour éviter que l'âme ne s'égaré lorsqu'elle quitte le corps (il y a là un curieux mélange d'*immortalité* et de *matérialité* : l'âme immortelle pourrait se noyer dans un seau ou être mangée par un poulet !). Ces gestes attestent de la croyance dans le voyage de l'âme après la mort, que l'on rencontre dans tout le domaine indo-européen sous la forme de mythes, de légendes et de contes. A ces précautions s'ajoutent les gestes destinés à assurer au mort un « bon voyage », en particulier la pièce de monnaie et la nourriture. Dans certaines régions (notamment dans le pays de Douarnenez), le repas funèbre

<sup>40</sup> . L'interprétation d'A. Croix, où domine les documents ruraux, s'écarte sur ce point de celle de P. Ariès.

<sup>41</sup> . Voir les formules de conjuration et de bénédiction dans J. Delumeau, *Rassurer et protéger...*, chap. 1 et 2.

est conçu pour apporter des forces au défunt. En Cornouaille, la coutume veut qu'on donne au mourant du vin chaud et des crêpes au miel, probablement en guise de viatique. Dans toute la Basse-Bretagne, l'usage est de déposer sur la tombe, après l'enterrement, l'écuëlle du défunt, et parfois sa serviette. Au début du XVIII<sup>e</sup> s., J.-B. Thiers dénonce dans ce geste des survivances païennes. Bien que le terme de survivance soit discutable <sup>42</sup>, le caractère non orthodoxe de ce rite de convivialité avec les morts est manifeste.

On connaît la situation qui résulte de la Contre-Réforme, de ses missions et de son catéchisme ; on ne connaît pas ou très mal la culture populaire de la mort qui l'a précédée. L'une des raisons est que tout ce qui touche à la mort dans cette culture est d'ordre *féminin* : les gestes (faire le ménage de la chambre du mort, faire la toilette du mort, préparer le repas funèbre, se lamenter...) <sup>43</sup> comme les croyances, dispensées oralement, qui les accompagnent et les constituent en *rites*. La plupart des gestes qui nous sont parvenus ont perdu leur sens. Certains, par exemple, tournent autour du fil : on ne doit pas faire de noeud au fil qui coud le linceul, sinon le défunt ne pourrait en sortir pour comparaître ; J.-B. Thiers dénonce la petite corde à noeuds que l'on place entre les mains du mort ; après le décès, on doit ôter les écheveaux de fils de peur que l'âme ne s'y emmêle. Malgré l'ancienneté du symbolisme (voir le fil des Parques), l'absence des paroles, c'est-à-dire des croyances, ne permet pas de lever l'obscurité.

#### \* contes et légendes de la mort

L'un des palliatifs à cette perte est l'interprétation ethnologique des mythes, des contes et des légendes. Malheureusement, ce sont les *gestes* qui manquent alors pour reconstituer le rite perdu (car dans la religion populaire, gestes et paroles, en lesquels se manifeste une croyance, sont inséparables).

Croyances et légendes sont étroitement liées. Les premières engendrent les secondes par un processus de développement narratif : une croyance, qui s'exprime en une phrase, peut prendre la forme d'un récit légendaire. Une croyance s'énonce par exemple ainsi : « Tant que le mort n'est pas enterré, c'est l'offenser que de travailler. » Voici l'un des récits légendaires qui en est issu (recueilli en Bretagne vers 1920) :

« Alors que l'informatrice était servante à Kersaliou, le maître de maison mourut au début de juillet. Le fils faisait les foins avec les domestiques. Ils apprennent la nouvelle à la collation de trois heures. Après celle-ci, le fils renvoie les domestiques au travail, bien qu'on lui fasse observer que ce n'est pas l'usage. Revenant au pré, ils y aperçoivent un homme qui piétinait les foins et en qui ils reconnaissent leur maître défunt. La vision disparaît. Ils achèvent le travail et rentrent les foins. Quelques mois plus tard vient le moment d'entamer ce foin pour le fourrage des bêtes. Mais en quelques jours, toute l'écurie périt sans que le vétérinaire n'y puisse rien. Le fils ruiné se met à boire et se pend la nuit de Noël : d'avoir manqué à son père défunt lui a porté malheur. »

Les légendes sont extrêmement nombreuses, et beaucoup tournent autour de la mort. Une légende est toujours circonstanciée, attachée à un lieu et à des personnages

---

<sup>42</sup> . Dans ce type de geste, très fréquent dans la culture populaire, la filiation, de l'Antiquité à nos jours, ne peut jamais être prouvée. La chose importe peu, car ce qui compte est l'*actualité* du geste : il ne peut être question de *survivance* là où le geste remplit une *fonction* bien actuelle.

<sup>43</sup> . Voir l'ethnographie du village de Minot, en Bourgogne, dans les années 1960, par Yvonne Verdier, : *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*, Gallimard, 1979.

prétendument historiques. Les contes sont plus éloignés des croyances que les légendes mais ils se constituent comme elles en récit. Quant aux mythes, ils sont le fait de religions constituées<sup>44</sup> ; plus universels, ils mettent en scène des divinités ou des héros. Au cours de la veillée funèbre, les oraisons remplacent les contes. Nombre de ceux-ci ont la mort pour sujet. Les plus connus sont : *La Mort-Parrain* (AT. 332)<sup>45</sup>, *les Messagers de la Mort* (AT 335), *La Fiancée du Mort* (ou *Ballade de Lénore*) (AT. 365), *La vengeance du trépassé* (ou *Le Festin de pierre*) (AT. 470 A), *Le pays où l'on ne meurt pas* (AT. 470 B).

### ***La Mort-parrain*** (p. 55-56)

Il s'agit d'un conte d'enracinement chrétien, que l'on trouve dans toute la chrétienté, c'est-à-dire partout où le baptême est associé à la pratique du parrainage. Selon certains auteurs, il aurait pris naissance dans les pays germaniques par suite d'un jeu de mots entre *Tod* (la Mort) et *Tod* (le parrain, en dialecte franconien). On trouve le conte dans toute la chrétienté orthodoxe et dans toute la catholicité latine. Dans les Iles britanniques, il est présent au XV<sup>e</sup> s. Mais les protestants l'ont déraciné (trop de miracles et de « superstitions papistes », dans ce conte) ; de plus, l'institution du parrainage est faible en milieu anglais. Mais il en existe des dizaines de versions en Irlande catholique. L'Amérique latine et le Québec l'ont largement accueilli. Le conte n'a pratiquement pas débordé la chrétienté catholique et orthodoxe : quelques traces dans le monde juif et en terre d'Islam ; rien ailleurs (Afrique, Chine, Inde...).

AT 332 n'est pas né d'un coup. Il s'est cristallisé du XIV<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> s. On suit cette évolution à sa trace *écrite*. Car ce best-seller de la tradition orale fait des incursions épisodiques dans la littérature écrite. Ces incursions ne sont qu'une infime partie de l'iceberg oral : au XIX<sup>e</sup> et au XX<sup>e</sup> s., on a recueilli au moins 350 versions d'AT 332 chez trente peuples ou nations de l'Europe et de l'Amérique...

La première version écrite, due à un poète franconien, date d'environ 1300. La Mort est parrain d'un enfant, mais celui-ci ne devient pas médecin : le récit bifurque vers un autre conte qui met aussi en scène la Mort, *les Messagers de la Mort* (AT 335) : la Mort envoie des messagers à son compère pour le remercier de son aide... et lui annoncer son trépas ! Un manuscrit islandais des années 1330, fait état d'une version dont l'origine est inconnue : germanique peut-être, ou bien appartenant à la culture savante (car la Mort y porte son nom latin : *Mors*) :

Un fils de roi s'isole dans le château de la Mort avec un vieux sage, appelé Mors. Au bout de trois années de silence, la Mort lui enseigne un secret : s'il la voit au pied du lit d'un malade, il décèdera ; s'il la voit à la tête, il vivra (c'est la position inverse de la majorité des versions d'AT 332). Le prince devient un riche médecin, puis succède à son père comme roi. Au bout de cent ans, la Mort vient le chercher pour le faire mourir. Il la trompe en lui demandant l'autorisation de dire un *Pater*, qu'il n'achève pas. Au bout de cent autres années, il accepte de le terminer et meurt.

AT 332 est presque complet, avec sa structure quadripartite : la Mort protectrice, les dons de la Mort, la Mort dupée, le triomphe de la Mort. Il n'y manque qu'un détail, qui figurait chez le poète

---

<sup>44</sup> . En l'occurrence, le christianisme. Toutes les tentatives de reconstitution de la mythologie celte à partir des bribes mythiques recelées par la religion populaire ont échoué. Non seulement parce que le temps et la christianisation ont fait leur oeuvre. Mais parce qu'il est de la nature des composantes du folklore, et plus particulièrement de la religion populaire (mythes, rites, etc) de paraître anciens, de toujours faire référence au passé. Au début de l'histoire de Rome, les Saturnales étaient déjà considérées comme une tradition. Les éléments du folklore parlent des origines, mais la quête des origines est mythique et non point historique : c'est en cela que les éléments du folklore incluent des fragments mythiques, et non point parce qu'ils renvoient à une mythologie perdue. Les faits folkloriques sont porteurs d'une composante mythique *actuelle*.

<sup>45</sup> . AT = Type ou Conte type dans la classification Aarne-Thompson.



franconien : la Mort comme parrain. La synthèse s'est opérée entre 1340 et 1450. A cette date, AT 332 est pleinement constitué. Le conte aura du succès chez les prédicateurs. Les XIV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> sont ceux du macabre et des prédications enflammées, pour lesquelles AT 332 a beaucoup servi.

Enfin, le XVII<sup>e</sup> s. germanique s'est montré particulièrement inventif dans le choix de motifs frappant l'imagination. A la fin du XVII<sup>e</sup> s., *la Mort-parrain* est un best-seller de la littérature orale et le doit en grande partie aux prédicateurs catholiques, qui ont accentué l'allure religieuse du conte.

p. 55 : La mort parrain

**JEAN-DE-TROP,**

version occitane (narbonnaise) de *La Mort-Parrain* recueillie vers 1880 <sup>46</sup>

Un pauvre homme a déjà cinq enfants quand sa femme accouche d'un garçon qu'ils décident d'appeler Jean-de-trop. Ils se mettent en quête d'un parrain, mais tout le monde refuse. Un pauvre (Jésus-Christ, en fait), à qui ils ont fait la charité d'un morceau de pain, accepte. Il se charge de trouver une marraine et d'amener les provisions. Le lendemain arrivent nombre d'ânesses chargées de victuailles. Les voisins rapploquent et sont tous invités au baptême. Sur la table figurent du vin et des fruits, une tourte, un dindon et deux chapons. Quand la cloche du baptême sonne, le parrain arrive dans une voiture à quatre chevaux et en fait descendre la marraine : la Mort. Les convives s'enfuient épouvantés. La Mort rassure la famille de Jean-de-trop : elle les laissera vivre deux cents ans chacun et apprendra un secret à son filleul qui en fera l'homme le plus riche de la terre. Le baptême se déroule et la famille voit ses biens prospérer.

Jean-de-trop étudie et, lorsqu'il atteint l'âge de dix-huit ans, sa marraine vient le voir et lui propose de devenir médecin. La chose est simple : lorsqu'il sera appelé au chevet d'un malade et qu'il verra sa marraine près de la tête du lit, c'est que le malade mourra ; si elle se tient au pied du lit, il guérira - il suffira de lui donner comme médicament un verre d'eau avec trois gouttes de réglisse. Grâce à son secret, Jean-de-trop devient vite célèbre. La fille du roi étant malade, on l'appelle à son chevet. Il entre et voit sa marraine au pied du lit. Il exige alors du père qu'il lui donne sa fille en mariage s'il réussit à la guérir. « Je te la donnerai, dit le roi, si elle t'accepte comme mari. » Jean-de-trop plaît à la princesse, qui promet de l'épouser si elle guérit. Après sa guérison, il l'épouse et vit heureux avec elle. Mais il est triste à l'idée d'être un jour séparé de son épouse. Il demande à sa marraine de lui octroyer comme à lui deux cents ans de vie. La Mort refuse à plusieurs reprises. Il se moque d'elle et met en doute l'étendue de ses pouvoirs. Il lui montre sa petite calebasse où il met de l'eau-de-vie quand il va en voyage et la met au défi d'entrer à l'intérieur <sup>47</sup>. La Mort tombe dans le piège. Elle se fait toute petite comme un grillon et entre dans la gourde. Aussitôt, Jean-de-trop y place le bouchon et déclare qu'il ne la laissera pas sortir avant qu'elle ait accordé deux cents ans de vie à sa femme. La Mort demeure enfermée durant huit jours. Personne ne meurt sur la terre, et le Diable est très étonné de ne voir arriver personne. Finalement, la Mort, voyant que son oeuvre prend du retard, accorde à Jean-de-trop ce qu'il lui demandait.

Quelques variantes

\* le médecin arrive dans la chambre de la fille du roi et aperçoit la Mort à la tête du lit. Il trompe la Mort en ordonnant de faire brusquement pivoter le lit pour amener la tête à la place des pieds. La malade guérit et le médecin l'épouse.

\* Lorsque le médecin se fait vieux, la Mort vient le chercher. Il lui demande la permission de réciter un *Pater*. La Mort la lui accorde. Il commence le *Pater* et se garde de l'achever. La Mort s'en va, dépitée. Un jour, le médecin tombe sur un cadavre et récite machinalement un *Pater* entier. Le cadavre se lève : c'est la Mort qui le frappe.

\* Le médecin devenu vieux, l'Ankou (la Mort, en Bretagne) l'invite chez lui et lui montre une immense salle où brûlent des millions de cierges. Chacun représente une vie. La Mort lui montre le sien, qui est sur le point de s'éteindre. Elle résiste à ses prières et le fait mourir.

---

<sup>46</sup> . *Jean-de-trop* a inspiré le roman occitan de l'abbé Fabre, *Jean-l'ont-pris* (1756). Voir Le Roy Ladurie, *L'argent, l'amour et la mort en pays d'oc*, Seuil, 1980.

<sup>47</sup> . Cette fin, qui achève souvent T. 330 et T. 332, constitue le conte type T. 331 : *La Mort dans une bouteille*.

## TROISIEME PARTIE

## LA FASCINATION DE LA MORT

Il ne semble pas qu'au cours des siècles la fascination pour la mort se soit jamais démentie. Du moins jusqu'à aujourd'hui. Mais notre époque est-elle si différente de celles qui l'ont précédée ? Probablement sommes-nous moins obsédés par la mort qu'à la fin du Moyen Age. La mort n'est plus un thème de décoration, un sujet de méditation. Nous ne nous promenons pas avec un crâne en os (*memento mori*) dans notre poche. Nous ne courons plus aux veillées funèbres. Et pourtant, pour comprendre l'existence, c'est-à-dire pour lui donner un sens, nous faisons largement appel à la mort, comme en témoignent les grands débats d'aujourd'hui : comment vivre après la Shoah ? comment vivre avec le sida ? peut-on comparer les dizaines de millions de morts des régimes communistes aux dizaines de millions de morts des régimes fascistes ? comment notre époque, qui a mis sur pied une force de paix internationale, peut-elle tolérer des génocides et des « épurations ethniques » ? nos sociétés doivent-elles s'orienter vers une libéralisation de l'euthanasie et de la mort volontaire (ou suicide) ou au contraire suivre les adversaires de l'avortement dans leur refus de toute atteinte au vivant ? Faut-il revenir sur l'abolition de la peine de mort, comme une majorité le souhaite pour des crimes inexpiables, ou doit-on faire de cette abolition une loi imprescriptible ? Les *serial killers* sont-ils un phénomène nouveau ou le résultat d'une médiatisation d'un comportement ultra-minoritaire mais récurrent ?

Il est certain que toutes les sociétés ont été fascinées par la mort, et plus particulièrement la mort brutale, soudaine. A en juger par le nombre de meurtres qui défilent chaque soir sur les écrans de télévision, notre époque n'échappe pas à la règle. Pour celles qui précèdent, on regroupera les signes culturels de la mort en trois tableaux, correspondant respectivement à la fin du Moyen Age et à la Renaissance, à l'âge classique et au début de l'époque contemporaine.

1. Le goût macabre

Du XIV<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> s. s'épanouit l'insistance malade sur le cadavre et les aspects les moins équivoques de la décomposition : chairs rongées, lambeaux de peaux adhérant aux os, grouillement des vers et autres animaux jugés répugnants (serpents, crapauds). Auparavant, mourir était tomber en poussière ; désormais, c'est être dévoré par les vers. Mais qu'on ne se méprenne pas sur le soi-disant « réalisme » des représentations. Ce que le macabre montre, c'est le visage caché de la mort : ce que l'on ne voit pas, ce qui se produit dans la tombe, dans la terre. C'est donc un produit de l'imagination, non de l'observation. Autrement dit, aussi paradoxale que paraisse la remarque de P. Ariès, le macabre correspond à une mise à distance du mort et de la mort - c'est le moment, rappelle-t-il, où l'on commence à cacher le cadavre dans un suaire et dans un cercueil.

Les représentations du cadavre en décomposition sont multiples, de la littérature à la peinture et à la sculpture. Le transi, la danse macabre et le triomphe de la mort en sont les expressions les plus achevées.

\* le temps des transis

Sur les tombes de grands personnages, les transis apparaissent au milieu du XIV<sup>e</sup> s. Les tombes les plus somptueuses sont à deux niveaux séparés par des colonnettes : en bas, le transi (la mort, la terre) ; au-dessus le bienheureux au ciel (couché ou à genoux).

58 : danses macabres

Les plus simples sont des pierres tombales où est gravé un cadavre grimaçant dévoré par les vers et les serpents. Le thème existe également dans la statuaire dressée, mais ce « triomphe de la mort » est tardif : la Mort Saint-Innocent (p. 44) date du début du XVI<sup>e</sup> s. et le transi de René de Châlons (\*)<sup>48</sup> à Bar-le-Duc d'environ 1550. Attribué sans preuves à Ligier Richié, mais à coup sûr d'un artiste lorrain, le célèbre transi est moins morbide qu'il ne paraît à première vue. Ainsi que l'écrit A. Blunt : « Les lambeaux de chairs et de peau recouvrant partiellement le squelette sont transposés en motifs décoratifs évoquant du parchemin déchiré, et la virtuosité de l'interprétation fait oublier le caractère sinistre du sujet. »<sup>49</sup>

Ces représentations, tardives, sont en fait peu nombreuses et limitées à la France du Nord, les Flandres, les pays germaniques et l'Angleterre. Episode marginal et éphémère, insiste P. Ariès. En réalité, c'est dans les livres d'heures plutôt que dans l'art funéraire que l'on s'oriente vers un traitement vraiment macabre de la mort. Une célèbre miniature du Maître des Heures de Rohan (v. 1420) (\*) montre le cadavre, entièrement nu, reposant sur un riche linceul aux armes d'Anjou (donc du commanditaire)<sup>50</sup>, posé sur un sol jonché d'ossements. Tandis que le Créateur, majestueux, lui pardonne, saint Michel arrache son âme aux griffes d'un démon. Le caractère expressif, voire expressionniste, de l'oeuvre s'inscrit dans la tradition gothique. Mais la composition est particulièrement moderne. Telle n'est pas l'attitude de l'artiste allemand Matthias Grünewald, au début du XVI<sup>e</sup> s. A cette date tardive, il se montre volontairement archaïque dans le domaine de la représentation de la mort, rendant particulièrement hideuse la mort du Christ, dans le Retable d'Issenheim (v. 1514) (\*\*) et dans nombre de Crucifixions (\*\*). A cette époque, le monde germanique se montre fasciné par la mort, comme on le verra plus loin.

#### \* les danses macabres

Plus encore qu'aux transis, le temps du macabre est associé aux danses du même nom (p. 58). On dit à l'époque « danse *Macabré* » ; le terme renvoie aux saints Maccabées (et notamment Judas), patrons des morts, puisque « inventeurs » des prières d'intercession envers les morts (cf. ci-dessus p. 8 ; leur fête, le 2 nov., a été remplacée par celle des Trépassés). Les danses macabres ne se rencontrent pas dans les livres d'heures, mais à l'église et au cimetière. A l'origine, il s'agit d'un thème littéraire apparu à la fin du XIII<sup>e</sup>, comme le *Dict des trois morts et des trois vifs* (Miniature, 1490 \*). Ce dernier, lui aussi amplement illustré (comme au portail des Saints-Innocents), met en scène trois jeunes gens de haut lignage à qui trois morts adressent un clair message, que l'on retrouve formulé ainsi sur les épitaphes : « Passant, j'ai été ce que tu es, tu seras ce que je suis. » Les danses macabres ont été beaucoup plus répandues. Le thème s'est forgé au cours du XIV<sup>e</sup> s., débutant avec le poème anonyme *Vado Mori*, atteignant sa forme définitive avec celui de Jehan Lefèvre, le *Répit de la Mort* (1375), archétype des danses macabres, avec son défilé bien hiérarchisé de tous les types sociaux. Un texte allemand circule sur le même thème à partir de 1360. La popularité de la danse macabre se mesure à son succès théâtral : on sait que des jeux scéniques furent présentés sur ce thème, le plus souvent dans les églises, dans la première moitié du XV<sup>e</sup> s.

<sup>48</sup> . Les astérisques indiquent les diapositives.

<sup>49</sup> . A. Blunt, *Art et architecture en France. 1500-1700*, Macula, 1982, p. 110.

<sup>50</sup> . Les Rohan ne sont devenus propriétaires des *Heures* que très tard. Elles ont été réalisées pour Louis II d'Anjou ou son frère René.

Une étape importante est la première représentation graphique, probablement suscitée et inspirée de ces scènes mimées et commentées : la fresque du charnier des Saints-Innocents, peinte en 1424 et détruite en 1669 (connue en partie par les gravures de Vérard). Comme c'est le cas à la même époque pour les *artes moriendi*, l'association de l'image au texte va faire florès, tant dans les fresques que dans les gravures. Ces dernières ont souvent inspiré les fresques, en particulier les gravures de Guyot Marchant (dont est notamment tirée la danse de Meslay-le-Grenet en Eure-et-Loire ; p. 58) et, au début du XVI<sup>e</sup> s., plus célèbres encore, celles de Hans Holbein. L'imprimerie et le bois gravé ont joué un rôle capital dans cette diffusion. A partir des années 1440, les fresques se répandent, d'abord en France puis en Europe du Nord. Le Midi n'accueille pas la danse macabre : il en existe peu d'exemples en Italie, aucun en Espagne ; la fresque française la plus méridionale est celle de la Chaise-Dieu, en Auvergne. L'influence française s'étend à l'Angleterre, aux Pays-Bas, au Hanovre, en Rhénanie, en Suisse et jusqu'en Finlande. Beaucoup de ces fresques, naturellement, ont disparu, la plupart sont en très mauvais état.

Les danses les plus anciennes, celles du XV<sup>e</sup> s. (p. 58), sont constituées d'une série de couples associant un mort et un vivant : un mort qui gambade et un vivant un peu raide. Ce n'est pas *la Mort* qui intervient, mais *les morts*, et plus précisément les doubles, morts, de chacun des vivants. Ils sont figurés par des cadavres au ventre ouvert, grouillant de vers : des transis. Hommes et femmes sont surpris dans leur vie, leurs activités : comme le joueur de cornemuse de Kermaria qui a lâché son instrument, ils doivent tout laisser et entrer à contrecœur dans la danse. La fresque souligne ainsi l'incertitude de l'heure de la mort. Elle insiste surtout sur l'égalité de tous devant la mort (cf. *La Mort-Parrain*). L'intégralité de la hiérarchie sociale est représentée, depuis le pape et l'empereur jusqu'au paysan, reconnaissables à leurs attributs et aux couplets qui les accompagnent (« Laboureur qui en soing et painne / Avec vescu tout votre temps, / Mourir faut, c'est chose certaine... / De mort devez estre contens / Car de grand soussy vous délivre... ») L'oeuvre la plus imposante est celle de l'abbatiale de la Chaise-Dieu, avec ses 68 personnages ; quoique inachevée, elle est exceptionnelle par son inventivité et son expressivité.

#### \* le triomphe de la mort

La mort est un personnage fondamental de la culture de l'Europe du Nord entre 1450 et 1550. Plusieurs thèmes s'entrecroisent : le triomphe de la mort proprement dit, la mort surprenant la jeunesse, la mort et la sorcellerie, la méditation sur la mort (*memento mori*), le temps qui conduit à la mort (les âges de la vie), la mort vaincue par le Christ...

Le « triomphe » de la mort en tant que personnage à part entière, distinct de la Passion du Christ et du Jugement de Dieu, apparaît en Italie, au XIV<sup>e</sup> s., avec la poésie de Pétrarque (les *Triumphes*, v. 1350-1374). Mais c'est à partir du milieu du XV<sup>e</sup> s. que le thème s'épanouit en Italie, puis en France. Il est traité en soi, comme si la victoire de la Mort était totale<sup>51</sup>, ce qui constitue une prise de distance à l'égard des dogmes chrétiens. La miniature p. 61 est représentative de cette iconographie (*Triomphe de Messire François Pétrarque*, XVI<sup>e</sup> s.). Armée d'une faux, la Mort est dressée sur sa charrette, tirée par des chevaux décharnés ou des boeufs noirs. Elle triomphe de la Vie, représentée ici par une jeune femme. Le char est rempli

---

<sup>51</sup> . Alors que chez Pétrarque, si le Triomphe de l'Amour a été vaincu par le Triomphe de la Mort, celui-ci est dépassé par le Triomphe de la Renommée, laquelle est vaincue à son tour par le Temps.



de crânes et d'ossements. Tout autour gisent des morts de toutes conditions et des deux sexes, dans le paisible paysage caractéristique des manuscrits français de cette époque.

Au milieu du siècle, Bruegel (1525-1569) renouvelle le thème dans *Le Triomphe de la Mort* (1562) (\*).

Le tableau n'évoque pas seulement le *triomphe de la Mort* (ou plutôt des morts). Il décrit aussi la *fin du monde*, immédiatement avant le *Jugement dernier* (on sonne les trompettes, à gauche). On devine également la *résurrection des morts*, qui se pressent en foule à droite, tenant le couvercle de leur cercueil, frappé de la croix. Les morts sont des squelettes, non des transis - autrement dit ils sont l'exact opposé des vivants.

61 : Triomphe de la mort

62 : H. Baldung Grien

La Faucheuse s'active au centre, la charrette de la mort s'avance à gauche, tandis que des squelettes sonnent le glas. Dans un univers de fin du monde, marqué par la guerre, les incendies et la nuit qui tombe, les morts envahissent et submergent les vivants, qu'ils exécutent systématiquement. Personne n'est épargné : de gauche à droite, un roi, un cardinal, une femme et son enfant, un pèlerin, un soldat. En bas à droite, la mort interrompt les jeux et le repas de jeunes nobles. Apeuré, le fou se glisse sous la table. Un chevalier tire inutilement son épée et un mort s'invite au duo des amoureux. Ce dernier détail est le point d'orgue du tableau : le couple est le seul à n'avoir encore rien vu de ce qui se passe - assurément, l'amour est aveugle.

La mort surprenant la jeunesse est un thème de choix dans les pays germaniques. Elle agresse les amoureux au lit, elle les surveille dans leur promenade, elle tente d'arracher la fille aux bras du jeune homme. L'agression sexuelle perpétrée par la mort sur les jeunes filles est logique dans les pays de culture germanique, où *Der Tod* est un personnage masculin. Le thème a été illustré par de nombreux peintres et surtout graveurs (sous la forme d'images moralisatrices jouant le rôle de *memento mori*), dont Dürer et Lucas de Leyde. Elève de Dürer, Hans Baldung Grien est le plus célèbre des nombreux artistes qui ont exploité la veine érotico-macabre.

*Le Cavalier, la Mort et la Jeune Fille* (\*) est l'un de ses premiers tableaux (1509), où se manifeste encore l'influence de Dürer. *Les Trois Ages de la Femme avec la Mort* (p. 62 \*) (v. 1510) est également un *memento mori*. Plus tard, vers 1517, dans de petits tableaux (30 x 15 cm), Baldung Grien accentue la dramatisation en ne conservant que deux personnages, *La Jeune Femme et la Mort* (\* p. 62). Dans ce face-à-face terrifiant, la morbidité du transi s'oppose à la sensualité de sa victime. Le pied fourchu de la Mort, dans l'un des deux tableaux, désigne le personnage de Satan. C'est lui que l'on retrouve dans *Eve, le Serpent et la Mort* (\*) (v. 1525), où la femme passe un pacte avec les pires ennemis du genre humain. Dans les années 1510-1525, H.B.G. a peint ou gravé des scènes de sorcellerie. S'il charge la Femme, son partenaire n'est pas oublié : dans *Adam et Eve* (v. 1530-40) (\*), la concupiscence de l'Homme est clairement désignée comme l'une des causes de la Chute. Dans la seconde version des *Trois Ages de la Femme avec la Mort* (\*) (v. 1541-44), l'orgueil féminin n'est plus dénoncé<sup>52</sup>, la lance de la Mort est brisée et le Crucifié descend du ciel pour sauver l'Humanité. Dans *Eve, le Serpent et la Mort*, la Mort se cachait derrière l'Arbre de la Connaissance. Dans une gravure de 1543 représentant *Adam et Eve* (p. 61), le graveur Hans Sebald Beham explicite cette relation : l'Arbre de la Connaissance du Bien et du Mal est en vérité l'Arbre de Mort, opposé à l'Arbre de Vie. En acceptant la pomme, Adam et Eve acceptent la mort.

Pour conclure sur le macabre des XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> s., il faut prendre un peu de recul. Loin d'être la représentation de l'horreur de la mort en une période de crise ou l'expression iconographique des sermons terroristes des ordres mendiants, le macabre exprime l'amour du monde et l'échec de la vie. L'*avaritia*, qui est la dernière tentation du diable dans les *artes moriendi* ainsi que dans un tableau de Jérôme Bosch (\*), est précisément cet amour des biens, des êtres et des choses auquel l'homme doit renoncer en bloc s'il veut accéder à la vie éternelle. Or le macabre n'est pas le seul registre sur lequel s'expriment ces idées. Il en existe d'autres, moins spectaculaires et moins morbides, qu'affectionnent poètes et philosophes. Par exemple l'évocation douloureuse du temps qui passe (chez Villon, Ronsard, Du Bellay...) (p. 64, 65) ; ou bien l'interrogation inspirée du stoïcisme dans les *Essais* de Montaigne (I, 20 : « Que philosopher, c'est apprendre à mourir »).

---

<sup>52</sup> . Mais la chouette est un symbole de luxure.

64 : poètes

65 : Ronsard

## 2. Mort classique, mort baroque

### \* le grand cérémonial

Aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècle, les funérailles royales étaient l'un des grands rituels monarchiques. En 1422, imitant une coutume anglaise, une effigie aux traits du défunt Charles VI fut exposée lors de ses funérailles à Saint-Denis (p. 67). Au XVI<sup>e</sup> siècle, l'utilisation de masques mortuaires aux yeux ouverts accrût l'illusion d'un roi vivant, revêtu des insignes de la royauté (pour renforcer cette illusion, à partir de 1498 le souverain n'assista plus aux funérailles de son prédécesseur : sa présence aurait imposé deux rois à la France...). Les deux corps du roi devinrent ainsi manifestes : celui, mortel, enfermé dans le cercueil ; l'autre, immortel, représenté par l'effigie. Après les funérailles d'Henri IV, on abandonna l'effigie et le rituel perdit l'importance qu'il revêtait au XVI<sup>e</sup> s., le siècle où les rites royaux connurent leur apogée - car la monarchie avait besoin de s'affirmer.

Si le XVII<sup>e</sup> s. mit au point le grand cérémonial baroque des funérailles, c'est avant tout parce que l'Eglise tridentine avait besoin d'affirmer, contre les protestants, l'utilité des prières pour les morts : le renouveau de la liturgie funèbre est venu du concile de Trente. A cela s'ajoutait la nécessité, pour la société de cour, d'affirmer ses subtilités hiérarchiques dans tous les recoins du champ social. C'est en Italie, à la fin du XVI<sup>e</sup> s., à la cour de Florence et à la cour papale, que se développèrent les pompes funèbres. Malgré la diffusion rapide des modèles par la gravure, la France n'adopta pas tout de suite la nouvelle mode. Les Français connaissaient l'architecture et la sculpture funéraires, mais l'art italien des pompes funèbres leur échappait encore au début du règne de Louis XIV. Il fut introduit dans le pays par un jésuite, le P. Ménestrier, familier de l'Italie, qui débuta à Grenoble et s'établit à Paris en 1670. Sa doctrine consistait à choisir un thème (par exemple tiré de l'Écriture) et à composer tout autour, à partir de figures et d'allusion, un éloge du défunt. D'où des décors complexes et un message codé, alambiqué, compréhensible des seuls initiés et obéissant à un souci de distinction évident : l'architecture éphémère, comme certaines grands ensembles décoratifs (par exemple la galerie des Glaces de Versailles) était établie sur des programmes qui nécessitaient un livret explicatif, que l'on publiait parfois. Ces monuments d'orgueil et de vanité, qui répondaient aux besoins de la société de cour, étaient justifiés ainsi par le P. Ménestrier :

« La modestie est une vertu louable dans les personnes qui vivent, mais, bien loin de devoir après leur mort être modestes pour eux, nous devons rendre à leur mérite ce qu'ils ont affecté de lui ôter pendant leur vie. »<sup>53</sup>

A Paris, dans les années 1670-1690, nombre de funérailles princières furent l'objet de rivalités entre les décorateurs : les pompes du duc de Beaufort (par Bernin à Rome et Gissey à Paris), d'Henriette d'Angleterre, duchesse d'Orléans (en 1670, par Gissey : p. 67), du chancelier Séguier (par Le Brun), de Turenne (par Bérain et Ménestrier), de Marie-Thérèse (Bérain), du prince de Condé (Bérain). C'est à l'occasion de celles de Marie-Thérèse, en 1683, qu'éclata la rupture entre Ménestrier et Bérain. Le premier, reprochant au second ses erreurs, publia le traité des *Décorations funèbres*, proclamant que ces spectacles faisaient partie de la philosophie des images et devaient être réservés à ceux qui en avaient l'intelligence. Il pensait que les Français n'en faisaient pas assez en matière de pompes funèbres :

---

<sup>53</sup> . Cité par Victor L. Tapié, *Baroque et classicisme*, p. 271.

67 : Fastes royaux



68 : catafalques

69 : Condé ; texte de Maillefer ;

« On peut aussi dresser des temples, des pyramides, des autels, des triomphes, des trophées, un camp, un palais, un chemin, un théâtre, une galerie et les faire les temples de la Gloire, de la Piété, les triomphes des Vertus, le camp de la Victoire, le théâtre de la douleur, le palais de l'honneur, le chemin de l'immortalité pour le héros, la voie de lait qui paraît au ciel, l'autel des sacrifices, des parfums, etc. »

Confondant pédantisme et allégorie, le P. Ménéstrier n'a pas su donner aux pompes funèbres françaises le lustre de celles d'Italie. Bérain, qui privilégiait la composition sur le message et le goût sur l'esprit, remporta la compétition. Il dressa le décor pour les pompes du prince de Condé à Notre-Dame en 1687, dans lequel Bossuet prononça sa célèbre oraison funèbre.

Il est difficile de décrire des décors aussi variés (cf. p. 68-69). Le catafalque prend l'allure d'un véritable *castrum doloris*. Surélevé de quelques marches, il emplit le chœur, surmonté en général d'un baldaquin. Au pied de ses colonnes prennent place des statues et des vases d'où s'échappent des panaches d'encens. Sous le baldaquin, le cercueil, drapé, est installé sur un piédestal ; reposant sur le cercueil, un coussin porte une couronne ou quelque autre insigne du pouvoir. Au-dessus du baldaquin prend place un poêle, suspendu à la voûte, d'où partent des tentures noires. Les murs et la voûte sont parfois drapés et reçoivent tableaux, médaillons, palmes, etc.

« Vaine querelle du classicisme et du baroque » écrit V. L. Tapié à propos de ces architectures funèbres. Bien que le goût « classique » fût porté sur la retenue, on tendait ici vers une décoration qui appelait l'excès.

#### \* visages de la mort baroque

- les cires de Zummo (Florence, fin du XVII<sup>e</sup> s.)

L'abbé sicilien Gaetano Zummo (1656-1701) étudia l'art de la cire en Italie du Sud et réalisa ses oeuvres à Naples (*La Peste*) (\*), à Florence (*Le Triomphe du Temps* \*, *La Corruption des corps* \*), à Gênes, à Paris. Longtemps méconnu (la sculpture sur cire ou céroplastie est encore aujourd'hui considérée comme un art mineur), sauf des historiens de la médecine (il a étudié à Bologne auprès d'anatomistes), il fut pourtant célèbre à Paris, sous Louis XIV, où il avait été appelé à la fin du siècle.

Zummo travaillait à partir de cadavres de suppliciés ou de morts de la peste, mais à l'origine, à Naples, il s'inspira de la sculpture hellénistique et des tableaux peints en ex voto après la peste de 1656. Ses oeuvres sont tout à la fois un théâtre glacé, une représentation de la mort inspirée des prêches des jésuites, un spectacle destiné à la méditation chrétienne. Mais elles ne présentent pas de symboles chrétiens et s'inspirent d'une esthétique hellénistique propre à l'Italie du Sud (voir notamment l'insistance sur la beauté et la vie des victimes), même si le cadavre décomposé n'appartient pas à la culture grecque.

- la chapelle Sansevero (Naples, milieu XVIII<sup>e</sup> s.)

La chapelle sépulcrale de la famille des Sangro, l'une des plus célèbres de Naples, date du XVII<sup>e</sup> s. et fut agrandie au milieu du XVIII<sup>e</sup> s. par Raimondi di Sangro, prince de Sansevero. Le prince, empreint de culture maçonnique, élaborait un programme iconographique complexe. A l'époque déjà, la chapelle passait pour un musée de la sculpture baroque. De nombreux artistes participèrent à son élaboration, particulièrement rapide (1750-1753). Elle présente donc un caractère homogène et constitue un résumé des audaces et de l'emphase du baroque tardif.

Sous une fresque représentant *La Gloire du Paradis* (\*), la chapelle se présente comme un somptueux théâtre de marbres blanc et polychromes (\*). Au fond, une descente de croix surmontée d'une gloire ; au centre, *Le Christ mort* de Sanmartino : effet de trompe l'oeil, réalisme du corps nu, pittoresque et pathétique de l'école napolitaine (\*) ; à droite, *La Sincérité*, à gauche *La Douceur du lien conjugal* (le personnage tient deux coeurs enflammés). Au-dessus de chacun des tombeaux des parents du prince, se trouvent deux groupes sculptés. A droite, *La Désillusion* de Queirolo (tombeau du père) (\*) : le petit génie de l'intelligence (ou de la foi) aide l'homme à se dégager du lourd filet de ses illusions (ou de ses péchés) (illustration : Wittkower, p. 486). Il est le pendant masculin de *La Pudeur* (tombeau de la mère) de Corradini (\*). Dans les trois cas, le vêtement (linceul, filet, voile) sert à révéler le corps plutôt qu'à le cacher - ainsi qu'à démontrer la virtuosité de l'artiste baroque !

- les tombes de Saint-Jean de Malte (La Valette, XVIII° s.)

Les marbres polychromes n'étaient pas seulement destinés à fournir des colonnes, des carrelages et des revêtements de murs. Comme la Renaissance avait aimé la marqueterie de bois, l'âge baroque aima celle de pierre. Dès la fin du XVI° s. le *comesso* (la marqueterie de pierre) se développa à Florence.

La cathédrale de La Valette contient les tombeaux des chevaliers de Malte, ordre militaire chargé de la lutte contre les Turcs en Méditerranée, *ad majorem Dei gloriam*. Les chapelles latérales recèlent les somptueux tombeaux des dignitaires et le sol de la grande nef est un cimetière de marbres polychromes, avec les blasons et les armes des plus illustres familles d'Europe (\*). L'iconographie fait appel à la gestuelle macabre du baroque (crânes et squelettes, faux et linceuls) associée à un vocabulaire plus classique (urnes, couronnes...) (\*\*).

- les reliques de Weyarn et Gutenzell (Bavière, XVIII° s)

Parmi les mises en scène baroques de la mort, il faut citer une coutume de l'Europe centrale au XVII° s. Au cours des obsèques, le cheval du défunt, monté par un figurant (l'archimime) revêtu de l'armure et des emblèmes du mort, pénétrait solennellement dans l'église. Parvenu au milieu de la nef, l'archimime se laissait tomber brutalement de cheval, brisant dans sa chute les armes et le bouclier du mort.

Les églises de Weyarn et Gutenzell en Bavière (un des fers de lance de la Contre-Réforme) renferment de curieuses reliques qui constituent un autre aspect de de la mort baroque (Reliquaires de sainte Christine, saint Alexandre, saint Valère, v. 1755 \*\*\*). Le concile de Trente entérina le culte des martyrs. Le sous-sol de Rome était riche de catacombes. On en découvrit une en 1578, qui fut le point de départ d'une opération fort lucrative de revente des squelettes des prétendus martyrs. A partir du début du XVII° s., l'Eglise commença à déterrer systématiquement des ossements et à les revendre dans toute l'Europe catholique. Un martyr anonyme, qu'on ne pouvait pas invoquer, n'aurait pas correspondu aux attentes des acheteurs. On les « baptisa » donc d'un nom chrétien - Félix, Clément, Faustine, Alexandre... - et on garantit leur origine par un certificat de la Curie. Lorsque celle-ci avait quelques remords, elle leur donnait le nom d'Innocent ou d'Anonyme.

En Bavière, les acheteurs étaient des nobles, fondateurs d'églises, des évêques et des abbés, tous désireux d'attirer sur leurs terres les pèlerins et leurs dons - il s'agissait en quelque sorte d'une opération de promotion du tourisme religieux. Une fois le saint parvenu sur place, on l'installait dans une chapelle construite à cet effet (pour cela, on faisait appel durant des mois à la générosité des fidèles). Pour les reliques présentées à la vue des fidèles, comme les squelettes de Weyarn et Gutenzell, des couvents féminins étaient spécialisés dans l'habillage. Les ossements étaient parfois enrobés de cire et toujours recouverts d'une gaze pour leur ôter leur aspect macabre. La base de la décoration consistait en des éléments de verre coloré, des enfilages de perles, des tresses de fils d'or et d'argent, des pierres précieuses et semi-précieuses enchassées, etc. Après quoi, les festivités pouvaient commencer. Une grande procession conduisait le saint à sa demeure, accompagnée de sermons, de tableaux vivants (représentant des scènes de la vie du saint), et se concluant par une grand-messe. Parfois, le programme des festivités était imprimé.

Le Vatican ne mit fin qu'au milieu du XIX<sup>e</sup> s. à ce trafic de reliques, de plus en plus contesté. La croyance aux vrais martyrs s'éteignit rapidement au XX<sup>e</sup> s., et beaucoup d'églises se trouvèrent fort embarrassées par leur Romain inconnu, prétendument Alexandre, Placide ou Justine. On les bannit et les cacha dans de modestes chapelles. En 1972, les habitants d'Endorf trouvèrent une solution astucieuse en emmurant leur « Clément » dans le clocher.

p. 72 : Boullée

### 3. Du néo-classicisme au romantisme

\* l'architecture funéraire à la fin du XVIII<sup>e</sup> s

La période 1750-1800 correspond aux débuts du néo-classicisme, marqué par le rejet du rococo et la volonté d'un retour aux sources du classicisme : Mansart, Le Vau et, naturellement, les Anciens. Mais chaque génération a sa propre conception de l'Antiquité. Celle des Lumières correspond à la vision grandiose qu'en donne Piranèse, à l'archéologie scientifique, avec les fouilles de Pompéi et d'Herculanum, aux premières expéditions en Grèce, en Syrie, puis en Egypte et à la multiplication des publications scientifiques. La Grèce revient à l'honneur et, à la fin du siècle, on assiste à une première vague d'« égyptomania ». Surtout, les gravures, les aquarelles et les tableaux de Piranèse, d'Hubert Robert (*Maison Carrée et Temple de Diane à Nîmes* \*), répandent le goût pré-romantique pour les ruines de toutes sortes, les pyramides, les tombeaux, les prisons.

La pyramide tient une place particulière dans l'imaginaire de la mort néo-classique. En France, elle commence à fasciner au milieu du siècle, puis la mode s'en répand dans les années 1770, inspirant les concours académiques comme le décor de la pompe funèbre de Louis XV. Après Soufflot, aucun architecte n'a échappé à la pyramide et aux « tombeaux dans le genre égyptien » : Boullée, Lequeu, Brongniart... Le modèle ne se réduit pas aux seules pyramides d'Egypte. Boullée, par exemple, possédait des ouvrages érudits sur la tour de Babel, les ziggourats de Ninive et l'architecture de l'Amérique précolombienne.

La pyramide, qui symbolise la dialectique du ciel et de la terre, correspond bien au goût du siècle pour le « sublime », cette aspiration au divin. En architecture, le sublime n'est pas le gigantesque (qui écrase) mais le colossal (qui exalte) : « Un monument colossal doit exciter notre admiration », écrit Boullée. La pyramide combine l'exotisme et l'orientalisme, deux valeurs des Lumières que l'expédition d'Egypte de Bonaparte va stimuler. Mais la pyramide est surtout un symbole de l'Histoire et du Temps, un monument funéraire dressé pour durer : aucune autre structure <sup>54</sup> n'incarne mieux l'aspiration à l'Eternité. Par sa seule présence, elle protège les lois, les citoyens, la liberté... Avec la Révolution, la pyramide est donc placée à toutes les sauces. En 1792, David en réclame une à Lille pour célébrer Valmy. Certains urbanistes projettent, comme Mangin, d'en semer dans la capitale pour célébrer ses événements fondateurs : en place de Grève, dans la cour Carrée du Louvre <sup>55</sup>, etc. La pyramide annexe même l'obélisque, qui ne serait qu'une variante « fort étroite par le bas » (selon l'*Encyclopédie*). Plus qu'à la ville, c'est dans les paysages naturels qu'on la conçoit, comme s'il s'agissait du seul artefact digne d'être comparé aux créations de la Nature. Les peintres l'ont célébré comme une montagne créée par l'homme, dépassant les nuages pour escalader le ciel <sup>56</sup> (Hubert Robert, *Pyramides* \*). Les paysagistes, toujours à la recherche de nouvelles « fabriques », en ont tirés de belles ruines pour les parcs (deux vues de *la Pyramide du parc de Maupertuis* \*\*).

Mais la pyramide est avant tout associée, depuis la Renaissance et les cérémonies baroques, à l'idée de mausolée et de pompes funèbres. Elle est la forme obligée du monument

<sup>54</sup> . Sinon la sphère, que Boullée tente de remettre à l'honneur (cf. le projet de cénotaphe pour Newton, p. 96).

<sup>55</sup> . On voit que l'idée d'en construire une dans la cour Napoléon s'inspirait d'un précédent révolutionnaire...

<sup>56</sup> . Certaines pyramides sont dépourvus de pointe (comme dans le symbole maçonnique). C'est que le sommet, dans les airs, est recouvert par l'oeil du Créateur.

du souvenir, monument civique et édifice public, bâti pour assurer la pérennité de la mémoire et la fidélité du cœur. Elle est de toutes les fêtes révolutionnaires, qui se présentent toujours comme des fêtes des martyrs et du souvenir. Le 14 juillet 1792, sur le Champ-de-Mars, à côté de l'autel de la Patrie, une pyramide en l'honneur des défenseurs de la patrie porte l'inscription : « Tremblez tyrans ! nous nous levons pour les venger. » Après le renversement de la monarchie, le 10 août 1792, une pyramide flanquée d'autels fumant d'encens est élevée en l'honneur des victimes, devant les Tuileries. Tout cela n'est qu'un début : avec les guerres révolutionnaires, les pyramides (du moins leurs projets) se multiplient en l'honneur des héros, passés (Boullée, *Projet de cénotaphe pyramidal pour Turenne* \*) et surtout présents (*Projet de cénotaphe pour le général Desaix*, tombé à Marengo en 1800 \*).

Très vite, la pyramide sert à honorer les morts, quels qu'ils soient : les grands hommes (Lequeu, *Sépulture des plus illustres et des plus savants hommes* \*) et tous les autres (Boullée, *Projet de cénotaphe* \* p. 92. Autrement dit, la pyramide devient l'ornement obligé d'un cimetière - il en est ainsi du projet de Brongniart en 1804 pour le Père-Lachaise (\*) et de celui de Gasse, qui lui valut le prix de Rome en 1799 (*Elysée ou cimetière public* \*\*). Assurément, c'est auprès des pyramides qu'il faut rendre visite à *l'Esprit de la tombe* (tableau d'Hubert Robert \*).

#### \* visage de la mort romantique

Le mouvement romantique entretient avec la mort une relation privilégiée et, naturellement, complexe. Pour l'analyser on peut commencer par ce goût des ruines né au siècle précédent. Les ruines romantiques ne sont plus les ruines élégiaques des Lumières, mais, par exemple (Thomas Girtin, *Le château de Bamburgh*, 1797 \*), un mélange de murs branlants, de tempête, de solitude et de nuit. La ruine romantique est médiévale et non plus antique ; elle n'évoque pas un passé glorieux, elle fait plonger dans le néant.

De l'idée de ruine, on passe aisément à celle de destruction. Hubert Robert ne se contente pas de peindre des ruines antiques, il imagine à quoi est vouée la Grande Galerie du Louvre (*Vue imaginaire de la Grande Galerie du Louvre en ruines*, 1796 \*) pour laquelle il a peint un projet d'aménagement ! La destruction est l'un des thèmes préférés de John Martin (d. 1854), ingénieur visionnaire, créateur d'immenses machines scéniques où l'homme affronte les puissances de la nature et un Dieu vengeur, sous des déluges d'eau ou de feu zébrés de grands éclairs (*Destruction de Sodome et Gomorrhe*, 1852 \*).

Le romantisme ne méconnaît donc pas la violence. Il sait regarder la mort en face : celle par laquelle s'achète la liberté (Delacroix, *Scènes des massacres de Scio*, 1824 \*, *La Liberté guidant le peuple*, 1830 \*, Goya, *Tres de Mayo*, 1814 \*) comme celle, de sable et de sang, qui se rencontre dans l'arène (Goya, *Tauromachie*, 1827 \*). Bien que le romantisme préfère l'évocation de la mort (Blechen, *Le gibet sous l'orage*, 1835 \*) à sa description, la mort y prend volontiers les dimensions cataclysmiques d'une fin du monde - ou celle d'un d'empire (Delacroix, *La Mort de Sardanapale*, 1827 \*).

Malgré tout, la mort est rarement une fin, un anéantissement. Il existe un monde des morts, et il n'est pas inaccessible (Delacroix, *Dante et Virgile aux Enfers* \*). Le romantisme croit avec son siècle aux esprits, à la communication avec les morts. Il existe des êtres surnaturels bien traditionnels qui connaissent un regain de vitalité au XIX<sup>e</sup> s. (Delacroix, *Méphisto*, 1828 \*). Mais l'âge romantique, en piochant dans les récits médiévaux et les légendes, a fait ressurgir nombre de spectres disparus (Abilgaard, *L'ombre de Culmin*



*apparaît à sa mère*, 1794 \*). Il s'est pris surtout de passion pour les récits d'Ossian, barde écossais du III<sup>e</sup> s., fils du guerrier légendaire Fingal, dont les écrits épiques, en langue gaëlique, auraient été retrouvés par James Macpherson (d. 1796), poète écossais... qui était en fait leur auteur ! Cette mystification eut un succès inouï et toute l'Europe romantique broda sur ces chants de guerre et d'amour qui firent rêver Goethe et Napoléon (Carstens, *Combat de Fingal et de l'esprit de Loda*, 1798 \* ; Ingres, *Le rêve d'Ossian*, 1813 \*).

Le romantisme n'est pas seulement « grossièrement » visionnaire comme certaines oeuvres, volontiers emphatiques ou grandguignolesques (Horace Vernet, *La ballade de Lénore* ou *Les morts vont vite*, 1839 \*) le laisseraient entendre. Chez les artistes les plus représentatifs du mouvement, comme Caspar David Friedrich (1774-1840), la vision des choses s'intériorise. L'artiste allemand aime à peindre des personnages vus de dos, qui invitent le spectateur à pénétrer dans l'espace du tableau, voire à adopter le regard du peintre (*Le voyageur au-dessus de la mer de nuages* \*, *Les falaises de Rungen* \*). L'univers de Friedrich est composé de « paysages tragiques » (dont on a écrit qu'il avait été l'inventeur), c'est-à-dire de grands spectacles naturels (clairs de lune, brumes, aurores) devant lesquels méditent des êtres humains. Si l'on s'en tient aux peintures, une seule évoque *directement* la mort (*Abbaye sous la neige* \*), laquelle n'est donc pas un fil conducteur pour aborder l'oeuvre de Friedrich. Pourtant, celle-ci évoque constamment des thèmes que l'on peut relier à la mort ou à l'au-delà.

*A la mémoire de Johann Emanuel Bremer* (\*) est un tableau au symbolisme évident (le jardin clos et sa grille ont l'allure d'un cimetière, la tonnelle de vigne promet la résurrection). *Le matin de Pâques* (\*), *Matin dans le Riesengebirge* (\*) baignent dans une atmosphère religieuse. Les paysages de brume et de clair de lune (*Moine au bord de la mer* \*, *Greifswald au clair de lune* \*, *Personnages au clair de lune* \*) génèrent une angoisse diffuse, qui culmine avec *l'Arbre aux corbeaux* (\*). Mais le thème le plus proche de la mort est celui du départ, du voyage, toujours traité par Friedrich comme une interrogation, une inquiétude, une angoisse ou tout simplement un sujet de méditation (*Lever de lune sur la mer* \*, *Sur le voilier* \*, *Navires* \*, *Le port de Greifswald* \*). Ainsi, à l'arrière-plan des *Trois âges de la vie* (\*) figure un voilier sur le départ.

---