

Mourir ailleurs (xvi^e-xxi^e siècle)

Mathieu GRENET

La question des liens entre mort et mobilité transnationale évoque à coup sûr une série d'images et de lieux reliant, tel un fil d'Ariane, hier à aujourd'hui: un cimetière militaire, un quai de débarquement le long d'une voie ferrée quelque part en Europe orientale, un canot pneumatique en Méditerranée. Autant d'exemples de morts collectives, anonymes et dramatiques, qui contrastent fortement avec l'expérience que tout un chacun peut faire un jour de Toussaint: celle, plus personnelle (peut-être aussi plus triviale et moins tragique), de ces cimetières dont les pensionnaires ne sont à l'évidence pas tous nés là où ils reposent¹.

Si l'intensification des circulations internationales à partir du xx^e siècle a probablement contribué à banaliser la possibilité même de la mort en migration, la question que celle-ci pose n'est pas pour autant nouvelle. Le décès au large de Madagascar, en 1625, du navigateur hollandais Willem Cornelisz Schouten donne ainsi lieu à cette épithète: « Il est juste qu'il reposât dans cet autre monde / Qui fut celui de

ses errances². » La mort marque ici la fin d'un parcours de mobilité auquel elle vient également conférer un sens spécifique: celui d'une vie dont le nomadisme se trouverait comme légitimé par son interruption même en terre « étrangère » – encore conviendrait-il d'ajuster la signification de ce terme aux perceptions des acteurs sociaux, la catégorie d'« étranger » étant on le sait particulièrement malléable³.

De fait, il apparaît quasiment impossible de se dégager des effets injonctifs d'une mort venant donner sens à la vie et au projet migratoire qui l'a en partie sous-tendue. C'est d'ailleurs ce même réflexe que l'on retrouve à l'œuvre chez ces immigrants qui, une fois la vieillesse venue, établissent le constat amer d'une existence passée – le plus souvent en vain – à légitimer aux yeux de leurs familles et amis restés « au pays » la pertinence d'un projet migratoire qui ne leur a pas apporté les bienfaits escomptés. Mieux, l'idée même d'une mort qui viendrait rétrospectivement fixer le sens de l'existence passée paraît *in fine* irriguer un raccourci fréquemment opéré par une certaine lecture du fait migratoire, qui tend à

1. Inversement, il faudrait un jour écrire la sociohistoire des « absents du cimetière », qui permettrait de saisir *en négatif* ce qu'aurait pu être la population d'un espace donné par le seul effet du solde naturel – et donc d'appréhender, dans les écarts observables avec la situation *réelle*, les effets les plus concrets voire triviaux de la mobilité des personnes, jusques et y compris dans des environnements géographiques et sociaux peu exposés à la problématique migratoire, quelle que soit l'échelle concernée.

2. Timothy Brook, *Le chapeau de Vermeer. Le xvii^e siècle à l'aube de la mondialisation*, trad. par Odile Demange, Paris, Payot & Rivages, 2010, p. 43.

3. Parmi la vaste bibliographie générée par cette question, on signalera en particulier la réflexion stimulante de Simona Cerutti, *Étrangers. Étude d'une condition d'incertitude dans une société d'Ancien Régime*, Montrouge, Bayard, 2012.

L'auteur tient à remercier Solène Rivoal pour ses relectures, comme toujours d'une impitoyable bienveillance.



Fig. 1 : Irish Memorial (*Leacht Cuimhneacháin na nGael*), Philadelphie.

© Cliché Mathieu Grenet

lire la problématique funéraire à la lumière de la question de l'intégration⁴.

Cette perspective finaliste se trouve singulièrement compliquée par le fait que la mobilité elle-même constitue parfois une manière d'échapper à la mort. On pense ici bien sûr aux figures du réfugié et de l'exilé, mais également à des migrations de plus ou moins grande ampleur, dont la mémoire s'est construite et transmise autour de cette notion de fuite face à la menace d'une annihilation physique pure et simple. Symboliquement situé aux abords des quais de Penn's Landing, l'Irish Memorial de Philadelphie fixe ainsi ce

discours dans une monumentale sculpture de bronze : le long d'une chaîne de trente-cinq figures représentées grandeur nature, un seul mouvement (de droite à gauche) entraîne le regard du spectateur, depuis un cimetière orné de croix celtiques (l'Irlande de la Grande Famine) jusqu'au quai de ce que l'on devine être une terre d'hospitalité et de liberté.

La tentation est grande de faire observer qu'un tel monument révèle probablement moins de l'expérience historique des migrants irlandais du milieu du XIX^e siècle que de la manière dont les États-Unis d'Amérique se donnent encore à voir leur propre histoire à l'orée du XXI^e siècle – œuvre de la sculptrice américaine Glenna Goodacre, le mémorial a été érigé en 2002, à l'occasion du 150^e anniversaire de la fin de la Grande Famine irlandaise (1840-1852). De fait, tout se passe ici comme si cette célébration d'un accueil conjurant la menace même de la mort ne permettait pas de prendre en charge cette autre disparition (plus triviale mais pas moins réelle) qui est celle du migrant – en premier lieu la

4. Par exemple Yassine Chaïb, « Carrés musulmans : l'ultime geste d'intégration, Strasbourg », *Cahiers de l'observatoire*, 2003, n° 37, p. 11-20. Voir également Fatima Mezzouz, « Les choix d'inhumation des Maghrébins âgés vivant en France », *Hommes et migrations*, 2015, n° 1309, p. 127-134, qui estime (p. 134) que le choix du rapatriement des corps immigrés « n'est pas un signe d'intégration réussie ». Sur la nécessité de déconnecter les projets funéraires des enjeux d'intégration, voir Agathe Petit, « La mort au loin. L'exemple des migrants de la Sénégambie en France », *Le sociographe*, hors-série 2011, n° 4, p. 159-176 (ici p. 173-174).

mort *en* migration, mais aussi, et avec une urgence que redouble l'actualité, la mort *de* migration⁵.

Pour autant, cette perspective ne rejoint-elle pas *en creux* ces nombreux récits de migrants, qui insistent sur la certitude, la possibilité ou ne serait-ce que le désir du retour comme moteur même du départ ? Dès lors, comment penser la mort en migration autrement que comme la mise en échec de cette attente du retour, une « mauvaise mort » venue saisir celui ou celle qui s'est aventuré(e) loin des siens et de la terre de ses ancêtres⁶ ?

Les témoignages de migrants âgés abondent pour évoquer, de manière souvent tragique et toujours poignante, la hantise de l'imminence d'une mort « à l'aventure » venant mettre en échec un projet migratoire qui incluait à l'origine le retour sur la terre des ancêtres⁷. Ainsi anthropologues et sociologues se sont-ils attachés à dévoiler ce qui, dans les rituels funéraires propres à certains groupes migrants, relevait tout à la fois de la mise en conformité a posteriori avec le projet initial et de la « réparation » de l'absence du mort. Parmi de nombreux groupes d'immigration récente comme dans d'autres s'étant installés depuis plus longtemps, le choix majoritaire demeure ainsi le rapatriement de la dépouille mortelle « au pays » puis

son inhumation « parmi les siens ». Encore convient-il d'historiciser ce phénomène, que ce soit dans le temps long de l'évolution des techniques de thanatopraxie (Diego Carnevale), dans celui, plus court, des différents courants migratoires (par exemple chez Valérie Cuzol, les quatre à cinq dernières décennies d'immigration maghrébine en France), voire dans celui, saccadé et souvent contradictoire, des relations bilatérales entre États⁸.

Dans plusieurs cas, le retour des dépouilles s'accompagne enfin d'un processus d'ancêtrealisation visant à ré-ancrer le défunt dans sa communauté d'origine, par-delà la portée socialement disruptive de la migration comme « absence⁹ ». L'absolue nécessité de pratiquer ces rituels pour l'équilibre du groupe tout entier justifie que l'on s'enquière d'opérer cette « réconciliation » par-delà les aléas d'une migration largement subie. Enquêtant sur les Hmong chassés du Laos après 1975, Jean-Pierre Hassoun a relevé l'intensité de cet enjeu jusque dans les camps de réfugiés, à travers une inquiétude récurrente : « Est-ce que les ossements des personnes mortes en France pourront revenir si les Hmong venaient un jour à retourner au Laos¹⁰ ? » Loin de se limiter au seul événement de la mort biologique, le transfert des corps morts s'inscrit ici aux yeux des migrants comme de leurs proches dans une temporalité plus longue, en l'occurrence une véritable « eschatologie du

5. L'anthropologue et gérontologue Omar Samaoli parle à cet égard d'« une Méditerranée devenue de plus en plus lieu de sépulture plutôt que lieu de passage » ; Omar Samaoli, « Les aînés du Maghreb devant l'épreuve de la vieillesse et de la mort dans l'immigration », *Migrations Société*, XII, 2000, n° 68, p. 69-75 (ici p. 70).

6. Sur la mort en migration comme « mauvaise mort », voir Louis-Vincent Thomas, *La mort africaine. Idéologie funéraire en Afrique noire*, Paris, Payot, 1982, p. 101 sq.

7. Voir notamment Omar Samaoli, « Les aînés du Maghreb... », art. cit., p. 73 ; Jacques Barou, « Représentations de la mort et projets funéraires chez les immigrés âgés », *Hommes et migrations*, 2015, n° 1309, p. 137-145.

8. Par exemple dans l'enquête de Françoise Lestage, « Entre Mexique et États-Unis : la chaîne entrepreneuriale de la mort des migrants », *Revue européenne des migrations internationales*, XXVIII, 2012, n° 3, p. 71-88.

9. Voir par exemple Agathe Petit, « Des funérailles de l'entre-deux : rituels funéraires des migrants Manjak en France », *Archives de sciences sociales des religions*, 2005, n° 131-132, p. 87-99.

10. Jean-Pierre Hassoun, « La migration des Hmong en Occident. Rituels funéraires, "prix de la fiancée" : stratégie d'adaptation des premières années », *Ethnologie française*, XXIII, 1993, n° 2, p. 192-206, ici p. 197.

retour », seule à même de garantir la bonne réintégration des défunts parmi les leurs. Il n'est dès lors guère étonnant que la question funéraire ait souvent cristallisé les attentes comme les craintes des groupes migrants. Rapporté par l'anthropologue Agathe Petit, une invocation toucouleur en témoignage éloquemment :

« On demande à Dieu trois choses : ne pas mourir sans héritiers, ne pas mourir pauvre, deux conditions nécessaires pour laisser un nom honoré ; et enfin ne pas mourir hors de chez soi, de façon à être certain d'être enseveli selon ses rites et de ne pas avoir son cadavre profané par ses ennemis¹¹. »

Autres temps, autre groupe : en 1511, la « nation » grecque orthodoxe de Venise adressait à la puissante magistrature urbaine du Conseil des Dix la première pétition réclamant l'attribution d'un espace exclusivement réservé aux sépultures orthodoxes. Ce beau texte décrit en termes crus la réalité des pratiques funéraires non catholiques dans la Lagune au début du xvi^e siècle, en même temps qu'il témoigne d'une vive inquiétude autour du devenir des corps morts :

« Nous n'avons pas de lieu sacré où enterrer les morts, ainsi que l'ont toutes les églises ; et bien que nos ossements se mélangent à ceux des galériens, des faquins, et de ceux des hommes de toutes conditions, cela nous serait encore supportable, si ce n'était qu'après avoir été enterrés sans tombe dans quelque trou d'une place commune, ces pauvres corps et ossements sont ensuite exhumés et jetés dans l'eau. Et cela se pratique afin de libérer le lieu, et pouvoir y enterrer d'autres personnes, car c'est le principal

revenu du desservant de cette église [*San Biagio*], qui est un lieu très pauvre et privé d'autres ressources [...] Et lorsque viendra le jour du Jugement Dernier, les poissons de la mer auront beaucoup de mal à rendre nos membres et nos ossements afin que nos corps soient complètement reformés¹². »

Cette saisissante description témoigne de l'importance de l'enjeu funéraire en situation migratoire : à Venise comme ailleurs, la question des conditions de l'inhumation interroge à la fois l'inscription sociale du groupe tout entier dans un territoire donné, et sa capacité à produire une trace mémorielle susceptible d'être transmise d'une génération sur l'autre – en l'espèce, jusqu'au Jugement Dernier, un intéressant retour de cette topique eschatologique sans que cette fois celle-ci se mêle à la perspective d'un hypothétique « retour ». La problématique funéraire, parce qu'elle invite à l'expression d'une conscience de soi à la fois individuelle et collective, se trouve ici investie d'une double fonction de territorialisation des identités et de préservation de l'intimité communautaire. D'une migration et d'un siècle à l'autre, l'idée même de la mort accidentelle ou intempestive pourrait a priori paraître désamorcée par les dynamiques de vieillissement et de sédentarisation des populations immigrées depuis plusieurs décennies¹³. Sociologues et anthropologues ont au contraire montré qu'il n'en était rien, et que ce qui était particulièrement redouté dans

11. Agathe Petit, « L'ultime retour des gens du fleuve Sénégal », *Hommes et migrations*, 2002, n° 1236, p. 44-52, ici p. 47.

12. Archivio di Stato di Venezia, *Consiglio dei Dieci, Parti Miste*, reg. 34, f° 142rv, 4 octobre 1511 ; le document est présenté et commenté dans Mathieu Grenet, « La mort à Venise : cimetières et processions funéraires dans la communauté grecque-orthodoxe de Venise (xvi^e-xix^e siècle) », in Mathieu Grenet, Yannick Jambon, Marie-Laure Ville (dir.), *Histoire urbaine et sciences sociales*, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 215-235 (ici p. 220).

13. Yassine Chaïb, *L'émigré et la mort*, Aix-en-Provence, Édisud, 2002.

la « mort ailleurs » tenait fréquemment à l'impossibilité de réaliser un projet funéraire articulé autour de normes culturelles et de prescriptions religieuses spécifiques¹⁴. Plutôt que comme un invariant historique et anthropologique de la condition migratoire, on peut être tenté de lire cet enjeu comme l'indice d'un « retour du religieux » dans la structuration et l'énonciation des identités individuelles et collectives en situation de mobilité. Le cas musulman est ici particulièrement éclairant : si le Coran n'envisage pas la possibilité même de la mort d'un croyant en terre infidèle¹⁵, les hadiths excluent le recours à la crémation et insistent en revanche sur la nécessité pour le fidèle de respecter plusieurs prescriptions funéraires – de la toilette rituelle du défunt à son ensevelissement dans un linceul et la tête dans la direction de La Mecque. Dès lors, la nécessité même de garantir le bon respect de ces règles est régulièrement présentée comme une motivation par ceux qui souhaitent retourner vivre « au pays » leurs dernières années¹⁶. Symétriquement, cette exigence se trouve aussi de plus en plus fréquemment mobilisée au service des diverses demandes d'ouverture de lieux de sépultures spécifiques, « carrés confessionnels » et autres cimetières privés¹⁷.

L'existence même de tels espaces repose sur l'idée d'une certaine préservation de l'identité confessionnelle, le plus souvent au nom d'une recherche – tacite car problématique – de « non-souillure » au contact des autres confessions, laquelle ne concerne pas les seuls musulmans. Pour autant, les usages de ces espaces témoignent à l'occasion de formes d'hétérodoxie voire de syncrétisme avec les pratiques de la société d'accueil. À propos des cimetières juifs dans l'Est de la France, Claire Decomps signale la multiplication au xix^e siècle des formes d'emprunts à l'art funéraire chrétien, que ce soit en matière d'architecture des tombes ou d'iconographie funéraire, mais également à travers l'usage du français venu supplanter l'hébreu : si de tels choix procèdent d'une « dimension patriotique incontestable » du judaïsme français de l'époque, l'auteure décèle aussi la permanence de certaines prescriptions religieuses fortes (en particulier touchant la représentation de la figure humaine) ainsi que des tentatives d'élaboration d'un « style israélite » aux motifs nettement orientalisants. Dans l'étude qu'il a consacrée au carré musulman de Thiais dans le Val-de-Marne, le sociologue Atmane Aggoun a pour sa part pu relever la forte présence de signes étrangers à la règle canonique islamique (le croissant et l'étoile, la main de Fatima, une vue de la Kaaba, etc.), voire divers symboles préislamiques ; il a également pu établir une évolution architecturale des tombes musulmanes témoignant d'une porosité interconfessionnelle des « modes » en

14. Nous empruntons la notion de « projet funéraire » à Jacques Barou, « Représentations de la mort... », art. cit.

15. Pour une mise en perspective historique de cette question, voir Bernard Lewis, « La situation des populations musulmanes dans un régime non musulman : réflexions juridiques et historiques », in Bernard Lewis, Dominique Schnapper (dir.), *Musulmans en Europe*, Arles, Actes Sud, 1992, p. 11-34.

16. Fatima Mezzouz, « Les choix d'inhumation... », art. cit., qui rapporte (p. 129) le témoignage suivant : « La mort ne me fait pas peur, ce qui me fait peur, c'est qu'on ne s'occupe pas de mon corps comme d'un corps musulman. »

17. Sarah Burkhalter, « La question du cimetière islamique en Suisse : quels enjeux pour la communauté musulmane ? », *Revue européenne des migrations internationales*, XIV, 1998, n° 3, p. 61-74. Sur la complexe

genèse du statut juridique des carrés confessionnels musulmans en France, voir Atmane Aggoun, « Le cimetière franco-musulman de Bobigny : lieu de mémoire, traces d'immigration et patrimonialisation. Jalons pour une recherche », *Études sur la mort*, 2009, n° 136, p. 33-42. Sur les cimetières privés au Québec, voir Jean-Benoît Nadeau, « Les enterrements raisonnables », *L'actualité* (Montréal), 31 décembre 2013.

matière d'aménagement funéraire¹⁸. Enfin, Valérie Cuzol signale dans la contribution qu'elle consacre au cas châlonnais l'apparition de (ou le retour à?) ce qu'elle analyse comme un « dépouillement plus proche des prescriptions religieuses », et qui appelle là encore une mise en perspective des pratiques funéraires dans le temps plus long d'une histoire migratoire récemment réinvestie par la problématique de sa propre (re-)confessionnalisation.

Plus largement, l'investissement de ces espaces funéraires « minoritaires » possède sa propre histoire, hélas encore mal connue, dont le moindre mérite n'est pas de permettre de penser à nouveaux frais les questions actuelles de « coexistence » voire de « multiculturalité » et de « cosmopolitisme »¹⁹. Il y a plus d'un demi-siècle, Fernand Braudel et Ruggiero Romano caractérisaient déjà la société livournaise de la seconde modernité comme « un monde mêlé et séparé tout à la fois, que rien ne réunit, même pas la mort, même pas la prière²⁰ ». Michael Pearson a pu dresser un constat sensiblement similaire pour le sultanat indien du Gujarat au début de l'époque moderne: « Les marchands, qu'ils soient anglais, hollandais, turcs, arméniens ou persans, vivaient généralement dans leur propres quartiers – une factorerie, un faubourg ou un caravansérail –, nommaient leurs propres chefs (*sheth* ou *pir*),

réglèrent leurs propres conflits et enterraient leurs morts dans leurs propres cimetières²¹. » Pour autant, les effets rhétoriques de la liste ou de l'accumulation oblitérent ici l'enjeu essentiel de l'inégale distribution, d'un groupe à l'autre, des moyens d'accès à – et d'inscription dans – l'espace public. Qu'il s'agisse d'interdire la célébration des enterrements de jour, l'érection de tombeaux trop voyants, l'utilisation de cloches voire la simple circulation des convois funéraires, la question funéraire constitue un enjeu stratégique de l'invisibilisation de certains groupes sociaux, étrangers et/ou hétérodoxes²². Déjà connue des historiens du protestantisme et relevée par Claire Decomps dans le cas des juifs de l'Est de la France, la pratique de l'inhumation sur des terrains appartenant à des particuliers semble demeurer un cas quantitativement marginal: elle permet néanmoins de contourner cet arsenal restrictif, au prix évidemment d'une privatisation du fait funéraire sur laquelle sociologues, anthropologues, archéologues et historiens ne se sont penchés que de manière encore imparfaite.

Par ailleurs, cette idée d'une « communautarisation » de l'espace funéraire n'est bien sûr pas exclusive de témoignages – certes moins nombreux – de ce que l'on peut qualifier d'« hospitalité funéraire » entre minorités nationales, ethniques et/ou religieuses. C'est par exemple le cas à Marseille en janvier 1817, lorsque le décès du capitaine hydriote Vassilis Andreas Boundouris prend de court la petite communauté grecque implantée localement,

18. Atmane Aggoun, « L'inhumation des musulmans en France. Étude de cas des tombes musulmanes au cimetière de Thiais en région parisienne », *Migrations Santé*, 2006, n° 127-128, p. 179-190.

19. Voir notamment Mathieu Grenet, « Enterrer les "Turcs" à Livourne en 1762 : sépultures étrangères, espaces littoraux et ségrégation spatiale », in François Brizay, Thierry Sauzeau (dir.), *Les étrangers et les littoraux à l'époque moderne*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, à paraître.

20. Fernand Braudel et Ruggiero Romano, *Navires et marchandises à l'entrée du port de Livourne (1547-1611)*, Paris, Armand Colin, 1951, p. 25.

21. Michael N. Pearson, *Merchants and Rulers in Gujarat: The Response to the Portuguese in the Sixteenth Century*, Berkeley, University of California Press, 1976, p. 142.

22. On se permettra de renvoyer sur ce point à Mathieu Grenet, *La fabrique communautaire. Les Grecs à Venise, Livourne et Marseille, 1770-1840*, Athènes et Rome, Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 2016, p. 171-179.