

Robert BENOIT, *Vivre et mourir à Reims au Grand Siècle (1580-1720)*, préface d'Yves-Marie Bercé, Arras, Artois Presses Université, « Histoire », 1999, 256 p.

Marcel Lachiver

DANS **ANNALES. HISTOIRE, SCIENCES SOCIALES** 2001/1 56e année , PAGES VA À VA
ÉDITIONS ÉDITIONS DE L'EHESS

ISSN 0395-2649

ISBN 9782713213847

Date de mise en ligne : 01/03/2001

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-Annales-2001-1-page-Va?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Éditions de l'EHESS.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [cairn.info/copyright](https://shs.cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Comptes rendus

Claude MASSET, *Les dolmens. Sociétés néolithiques, pratiques funéraires*, Paris, Errance, 1993, 182 p.

Ce petit ouvrage sur les sépultures dolméniques mérite attention. D'abord parce que Claude Masset, excellent fouilleur de tombes collectives, sait de quoi il parle : les questions qu'il aborde sur les pratiques funéraires sont de longue date au cœur de sa recherche. Il y a donc beaucoup de vécu dans ses observations. Ensuite, pour tout ce qui touche à l'architecture ou à la société, l'auteur n'est apparemment prisonnier d'aucune « école ». C'est pourquoi on le sent très à l'aise dans certains débats passionnés : il se permet ainsi d'assener des remarques pleines de bon sens, sans sacrifier aux effets de mode.

En préambule, l'auteur pose des questions essentielles : pourquoi réunir les morts ? Pourquoi les gratifier d'une sépulture imposante, voire géante, alors que d'autres populations qui n'aimaient pas moins leurs disparus les ont mis en terre de façon plus discrète ? Bâtir, on l'a dit et redit, pour la magnificence, pour impressionner les vivants, pour affirmer une présence, certes, mais C. Masset émet quelques réserves sur le procédé qui consiste à aller trop loin dans ce genre de

spéculation. Il est vrai qu'il n'y a pas de loi unique pour expliquer le dolménisme. En Occident, on le considère comme un avatar de la sédentarisation, l'un des traceurs précoces de la fixation au sol à une époque où les territoires de chaque communauté s'enracinent définitivement. Au Proche-Orient, où l'ancrage agricole est particulièrement ancien, le dolménisme est globalement tardif (les dernières estimations placent son décollage au début du Bronze ancien, autour de - 3000) et ce serait des groupes humains plutôt nomadisans, à vocation pastorale, qui en seraient les meilleurs géniteurs, tout particulièrement aux débuts du Bronze moyen I (cf. les travaux de Claire Epstein et de Mattanyah Zohar).

L'auteur montre, avec juste raison, qu'on ne saurait dans le temps lier dolmens et sépultures collectives. Ces dernières existent, dans quelques cas, dès le Paléolithique supérieur, et la grotte Margaux, à Freyr, en Belgique, fournit l'exemple d'une tombe collective mésolithique regroupant sept corps disloqués dans un tertre ovale. On pourrait ajouter qu'il a existé des tombes dolméniques destinées (à l'origine du moins) à un seul sujet : certains monuments du Proche-Orient, du Caucase ou de Bulgarie répondraient à cette variante.

COMPTES RENDUS

Sans verser dans une typologie fastidieuse, l'ouvrage dresse un tour d'horizon des principaux modèles architecturaux du mégalithisme occidental. L'Europe du Nord-Ouest y est mieux traitée que la Méditerranée occidentale (péninsule Ibérique comprise) mais il est vrai que les monuments y sont globalement plus imposants. Autre question abordée, fort intéressante dans la mesure où on ne la détache jamais complètement de perspectives démographiques et sociales, la densité des monuments et la part des destructions totales. Certaines données laissent songeur. En 1848, il existait 219 allées couvertes dans la région de Uelzen, au sud de Hambourg. Il en reste 17 aujourd'hui, soit moins de 8 % des monuments recensés au siècle dernier. On pourrait faire le tour des accusés de ce vandalisme : le christianisme, les chercheurs de trésors (on parle de 3 000 tertres éventrés en Galice sur un patrimoine estimé à 5 000 unités), les villageois en quête de pierre à bâtir, les constructeurs de routes, les fouilleurs de naguère. Et bien des mégalithes ont constitué, à un moment ou à un autre, d'appréciables carrières. Tout ceci invite à beaucoup d'humilité sur l'estimation des densités originelles de tombes ; il demeure donc bien difficile, à partir de ce qui nous reste, de dresser sans correction des estimations de territoires ou de limites de communautés. À l'heure d'une archéologie spatiale galopante, sans doute convient-il de prendre la mesure de ces disparitions avant d'affirmer.

Précisément, sur les inévitables liens entre les tombes et leurs commanditaires, on a souvent insisté sur le besoin de mobiliser, pour bâtir une tombe, un effectif conséquent de manœuvres. Autant de bouches à nourrir. Et l'auteur d'observer qu'au xx^e siècle de notre ère, dans une île d'Indonésie, le volume d'un mégalithe est d'abord conditionné par le nombre de cochons que l'on peut offrir pour sustenter les mégalitheurs et non par le nombre pré-

visible de défunts destinés à dormir de leur dernier sommeil dans la chambre funéraire. À méditer.

Les meilleures pages de l'ouvrage sont certainement celles où C. Masset puise dans sa proche expérience d'anthropologue et de fouilleur. Ainsi sur la dualité des traditions funéraires : inhumation et incinération peuvent être contemporaines, la dernière nommée étant plus fréquente qu'on ne le croit (rappelons qu'elle est majoritaire en Irlande). Ou encore sur la notion, fort répandue, du dolmen considéré comme une sépulture secondaire, idée récusée par l'auteur de même que l'opposition, souvent défendue, entre un « rite-caveau » (pour les monuments à sépultures primaires) et un « rite-ossuaire » (pour les tombes à dépôts au second degré). Or le désordre observé dans les sépultures serait imputable à des pratiques de réduction des corps, de nettoyage et de remue-ménage des inhumations originelles. On ne peut pourtant manquer d'observer dans quelques tombes correctement étudiées l'absence de certains ossements. L'explication de C. Masset est simple : la tombe n'a pas été le réceptacle d'ossements sélectionnés, ce sont, au contraire, des parties de corps à l'origine entières qui ont été volontairement prélevées et chassées du tombeau. On n'a pas de réponse claire sur ces refoulements, partiels ou massifs, mais il semble bien que de telles vidanges aient été assez fréquentes.

L'un des derniers développements de l'anthropologie funéraire réside dans la mise en évidence de liens « familiaux » pouvant unir certains sujets reconnus dans une même sépulture : à partir de l'observation de caractères anatomiques discrets, s'accroît l'impression de mariages réalisés en fonction de certaines règles matrimoniales ou de pratiques traditionnelles de parenté : une perspective dont l'intérêt dépasse de beaucoup la seule période néolithique.

Les monuments enfin ont aussi une vie, plus ou moins longue, et leur utilisation peut durer plusieurs siècles. Les préhistoriques, au fil du temps, ne se sont pas privés de modifier les tombes, par agrandissement, transformation, voire amputation. Et les fouilleurs d'aujourd'hui de décortiquer patiemment la chaîne des mutations subies par l'histoire de chaque monument. Car les néolithiques, pour des raisons diverses, furent tout autant de redoutables « casseurs » de monuments que de remarquables constructeurs. Litholâtres mais aussi lithoclastes. Et l'auteur, depuis sa fouille de l'allée de la Chaussée-Tirancourt, a bien pris la mesure de ces incessantes modifications qu'ont pu subir les tombeaux.

J'ai dit, au début de cette recension, que C. Masset n'était prisonnier d'aucune idée reçue. Il nous en apporte la preuve à travers l'un de ses sujets favoris : les diverses façons de condamner définitivement les monuments dès lors que les préhistoriques avaient décidé de mettre un terme à leurs relations avec une tombe. Ces « rites » pouvaient prendre un aspect destructeur : incendies, concassages ou, carrément, bris de certaines dalles. Mais cette condamnation pouvait aussi être constructive : entrées murées, agrandissement de tumulus, pose de lourdes tables sur des caveaux « en fosse » jusqu'ici demeurés à l'air libre ou couverts par un dispositif aisément amovible. Pourquoi les dalles de couvertures de certaines allées couvertes de la culture de Seine-Oise-Marne, ou de Westphalie, qui sont, il est vrai, souvent dépourvues de « toit », ne seraient-elles pas plutôt d'ultimes constructions destinées à sceller définitivement le tombeau, à le couper irrémédiablement des vivants ? L'exemple de l'allée de Méréaucourt (Somme) invite à réfléchir sur ce sujet, généralement éludé. Certains trouveront qu'ici C. Masset va un peu loin. Mais, après tout, qui sait ?

Jean GUILAINE

Eva CANTARELLA, *Les peines de mort en Grèce et à Rome. Origines et fonctions des supplices capitaux dans l'Antiquité classique*, Paris, Albin Michel, 2000, 320 p.

Ce livre est né d'un engagement personnel de l'auteur. À l'heure où la conscience sociale européenne s'émeut des exécutions capitales toujours pratiquées dans quatre-vingt-dix pays et notamment aux États-Unis, Eva Cantarella s'interroge sur l'utilité sociale de la peine de mort. À ce questionnement, l'auteur apporte le concours de l'histoire, tirée de la plus haute Antiquité, grecque et romaine. C'est, dit-elle, lorsque naît la « mort d'État » que se dévoilent le mieux les raisons qui poussent à l'infliger. Non pas à travers des justifications théoriques qui viendront bien plus tard, mais à travers les formes par lesquelles la mort est donnée. Alors que les systèmes de droit pénal moderne, lorsqu'ils prévoient encore la peine de mort, décident en même temps de son mode d'exécution unique (guillotine, pendaison, chaise électrique, chambre à gaz ou injection d'un liquide mortel), le droit grec et le droit romain connaissent de multiples supplices capitaux. C'est à cet inventaire que l'auteur consacre ses recherches. Les rites, les gestes, les instruments de la mort sont minutieusement décrits, non pour dresser une sorte d'archéologie des horreurs, mais pour en comprendre la signification profonde. Ou plutôt les significations, car chaque mode d'exécution a sa raison d'être. Celle-ci ne réside pas tant dans la privation de la vie que dans la fonction attribuée à l'élimination, fonction révélée par les moyens de la mise à mort. En Grèce comme à Rome, les supplices capitaux répondent, explique E. Cantarella, à trois fonctions différentes : châtier, expier, venger. Dès l'époque pré-civique, ces trois fonctions se traduisent par des formes d'élimination bien différenciées. À l'époque de la cité, le pouvoir politique se pose en arbitre et en garant de la coexistence civique. Comme tel, il

COMPTES RENDUS

tend à définir les comportements passibles de mort. Dans cette perspective, toutes les exécutions capitales peuvent passer pour des châtiments. La cité, pourtant, doit compter avec les pratiques anciennes et elle-même inscrit la mise à mort dans le prolongement des pratiques antérieures : pour la cité, il s'agit d'« affirmer l'autorité de l'État », d'« carter le sentiment collectif d'angoisse et le danger qui découlait de la peur qu'un acte illicite ne cause la souillure et la vengeance divine », d'« é viter que les victimes, n'obtenant pas justice, se fassent justice elles-mêmes ».

C'est surtout la Grèce qui permet d'apprécier cette continuité dans les fonctions et les rituels de la mort, car l'histoire des supplices capitaux peut être menée dès les temps pré-civiques grâce aux poèmes homériques et aux mythes. À la fonction de châtier correspond le supplice du poteau. Il a commencé par être le châtiment ordonné par le chef de l'*oikos* dans sa maison avant d'être infligé publiquement par la *polis* sous le nom d'*apotympanismos* : c'est ainsi que meurent les voleurs, les traîtres, les adultères et les homicides, attendant longuement la fin solidement liés à une pièce de bois. À la fonction d'expiation correspond la précipitation. Considérée depuis un temps immémorial comme un moyen de rejoindre les dieux, notamment chtoniens, la précipitation (dans le fameux *barathron* à Athènes) est d'abord réservée à ceux qui ont offensé les dieux, avant d'être utilisée pour exécuter les criminels politiques. À la fonction de vengeance, enfin, correspond l'élimination d'un coupable par la victime ou ses parents. La cité, en ce domaine, n'impose guère qu'un contrôle judiciaire du bien-fondé de la vengeance, tout au moins jusqu'au IV^e siècle. Héritage encore de l'époque pré-civique, les femmes meurent en privé et selon des modalités spécifiques : pendaison ou enterrement vivante. La seule véritable innovation introduite par la cité est la ciguë. Celle-ci, toutefois, ne fut jamais une peine institutionnelle, mais un privi-

lège accordé à ceux qui auraient dû subir la précipitation, privilège d'une mort plus douce sous réserve qu'ils aient les moyens de s'offrir le prix élevé du poison.

Rome, elle, n'eut ni Homère, ni *corpus* de mythes comparables à celui des Grecs. L'histoire pré-civique des supplices capitaux est donc plus difficile à établir, d'autant plus qu'à la différence de la *polis* grecque, la *civitas* romaine n'a pas hésité à inventer de nouveaux modes d'exécution. Comme en Grèce, la mort des femmes obéit à des formes particulières : strangulation, inanition, voire enterrement vivante dans le cas de la Vestale impure. Pour les hommes, la panoplie des supplices est plus large qu'en Grèce, mais ils peuvent être regroupés selon les mêmes fonctions : châtier, expier, venger. Pour punir celui qui n'a pas respecté son autorité, le magistrat supérieur use de la décapitation à la hache, instrument symbole de son *imperium*. D'autres exécutions, parce qu'elles ont pour fonction de satisfaire un désir de vengeance, sont déléguées à la victime d'un tort ou à ses parents. Mais c'est la fonction d'expiation qui donne lieu aux plus longs développements. Plusieurs supplices répondent en effet à l'exigence de purifier la collectivité souillée et mise en danger par un comportement qui, en offensant une divinité, est susceptible de provoquer sa colère. Ainsi la flagellation à mort : le condamné, suspendu à un arbre *infelix*, meurt sous les coups de verges. C'est le sort du séducteur de la Vestale, de l'« enchanteur » et du traître. La précipitation de la roche tarpéienne punit également la trahison, plus exactement tout manquement à un devoir de loyauté, ce qui constituait un délit religieux. Le bûcher expierait également les crimes religieux. La *poena cullei* sanctionne le parricide, enfermé dans un sac en compagnie de quatre animaux, puis jeté à l'eau. Tout le cérémonial atteste qu'il s'agissait à l'origine de la *procuratio* d'un prodige. Enfin, la *sacratio* frappe des comportements divers qui, tous, violaient un certain devoir religieux. Ce magistral essai enrichit un

débat très animé depuis quelques décennies sur la peine de mort en droit romain. Sans nul doute, il donnera lieu à de fructueuses discussions. La vivicombustion ne repose-t-elle pas d'abord sur l'idée de vengeance dans la mesure où sa plus ancienne application vise l'incendie volontaire ? La flagellation à mort ne vient-elle pas punir le traître seulement à partir du moment où la décapitation à la hache disparaît en ville ?

Ces questions ne remettent d'ailleurs pas en cause l'économie générale de l'ouvrage, ni sa force. L'auteur apporte une contribution inattendue, mais de premier ordre, au débat contemporain sur la peine de mort. Et son livre appelle une suite. Dès lors que les philosophes, les historiens et les juristes ont commencé à réfléchir sur la peine de mort, des principes abstraits sont venus en justifier l'usage. Dans quelle mesure ces justifications théoriques correspondent-elles aux fonctions qu'elle assumait en pratique ? Cela exigerait un autre livre, remarque E. Cantarella en conclusion. Souhaitons que cet appel soit entendu.

Claire LOVISI

Margaret L. KING, *The Death of the Child Valerio Marcello*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 1994, 484 p.

Le 1^{er} janvier 1461, à Venise, dans un palais bordant le Grand Canal, entouré par sa famille, des amis, des médecins, Valerio, un enfant âgé de huit ans, meurt. Son père, Jacopo Antonio Marcello, est si désespéré que, durant les années qui suivent le décès, il rassemble des lettres, des oraisons, des traités de consolation, des poèmes, etc., rédigés par les plus grands humanistes du nord-est de la péninsule italienne (plus de quatre cents pages manuscrites) pour en faire un livre. À partir de ce fait divers et de cette compila-

tion, Margaret L. King étudie le milieu humaniste vénitien de la fin du Moyen Âge, la vie et la carrière d'un noble citadin et les relations particulières qui se sont nouées entre le père et le fils, pour tenter d'expliquer les raisons de ce deuil impossible.

Afin de réaliser ce recueil, Marcello a regroupé des lettres qui lui ont été adressées, quelques jours ou quelques mois après la mort de Valerio, mais il a aussi demandé personnellement des traités de consolation à ses amis humanistes : Niccolo Sagundino (secrétaire ducal), Perleone (enseignant à l'école San Marco, chargée de former les futurs secrétaires de la République vénitienne), Georges de Trebizonde (traducteur de la *Cosmographie* de Ptolémée), Isotta Nogarella, Francesco Filelfo (longtemps à la cour des Sforza, il écrit pour Marcello l'un des plus importants livres de consolation de l'époque, *De obitu Valerii filii consolatio*), Gregorio Tifernate (helléniste, traducteur de la *Géographie* de Strabon, il rédige un *Oratio de obitu Valerii filii*), Orsini (grand géographe et historien de Venise), Fortebraccio (*Consolatio*), Vicentine Montorio Mascarello (*Dialogus consolatorius*) et Battista Guarini.

C'est à partir de cet ensemble de sources, habilement confrontées à des chroniques, que M. L. King reconstitue la carrière et la vie de Marcello en montrant les erreurs ou les amplifications volontaires réalisées par ces écrivains. Sous leur plume, Jacopo Antonio Marcello (1398-1464), comparé à Hannibal ou à Scipion, devient le grand libérateur de Vérone ou de Brescia ; on lui attribue de hauts faits d'armes que d'autres ont réalisés (en particulier ceux de Gattamelata). En réalité, même s'il a souvent participé aux opérations militaires et aux négociations précédant la paix de Lodi (1454), à l'apogée de la cité des Doges, il n'a pas joué le rôle central que les panégyristes lui octroient. Il a occupé la fonction de *provveditore* pendant près de vingt-six ans et a été chargé d'ambassades auprès des

villes de Padoue et de Ravenne, épaulé souvent par un compagnon d'armes de renom : Francesco Sforza (qui devient duc de Milan en 1450). Il est aussi un grand mécène, partageant sa vie entre son palais vénitien et le château de Monselice, à vingt-cinq kilomètres au sud de Padoue, nouant des contacts avec les grands humanistes de son temps. Ainsi, il demande et soutient financièrement la traduction de la *Géographie* de Strabon par Guarino (de 1455 à 1459), qu'il offre lui-même au roi René d'Anjou. Consciemment, avec beaucoup d'audace, ce noble vénitien a donc voulu être représenté et glorifié comme les grands *condottieri* de la cité. M. L. King se montre particulièrement efficace à démanteler cette gigantesque entreprise de travestissement biographique, à chercher la réalité au-delà de la création d'un mythe.

Si, de 1438 à 1460, Jacopo Antonio Marcello a été très actif dans les domaines militaire, littéraire et politique, la mort de son fils le conduit, même s'il reste soldat, durant les quinze dernières années de sa vie, à reconstruire son passé, à le mythifier et surtout à pleurer Valerio. Les humanistes font de ce dernier un *puer-senex*, comparant sa précocité à celle d'Hercule ou d'Alexandre, s'inscrivant ainsi dans une tradition hagiographique, alimentée par des références antiques. Ils évoquent la vision que Marcello aurait eue de son fils Valerio pendant la grossesse de sa femme. Ils rappellent la première rencontre au cours de laquelle Valerio, âgé de trois mois, voyant son père pour la première fois, délaisse le sein maternel, tel un saint, pour venir se blottir dans les bras de son père. Ils insistent sur l'enfant prodige qui parle très tôt sans babiller, qui apprend les lettres à six ans et travaille alors si durement que sa mère s'inquiète pour sa santé. Ils décrivent un enfant qui, doué d'une prodigieuse mémoire, aime le latin et le grec, s'intéresse aussi à la navigation, aux armes, à la politique et à l'histoire de Venise, et proclame qu'il veut imiter les faits et gestes de son père. Cette

précocité est telle que lorsqu'il tombe malade, à partir d'août 1460, il donne des indications très précises sur sa maladie et tente de rassurer ses parents. Sa mort est une fin idéale, digne de celle prônée par l'*ars moriendi* du temps.

L'amour du père, très présent, est toujours difficile à cerner à cause des procédés littéraires par lesquels il s'exprime, dans une rhétorique stéréotypée fort éloignée de la réalité. Le père, ou les humanistes qui le servent, aime(nt) et admire(nt) les qualités déjà adultes de Valerio et non ses qualités puérides. La relation père-fils telle qu'elle est présentée nous apprend moins sur la réalité que sur l'idéal humaniste de ce lien. L'exclusion presque totale de la mère permet de mieux faire ressortir cette relation et reflète bien les conceptions éducatives des humanistes. Ces derniers tentent de raisonner Marcello, insistant sur l'immortalité de l'âme, lui assurant que, tel un ange, Valerio occupe une place particulière au paradis, lui montrant que la durée de son chagrin n'est pas digne de son rang et de son sexe, ne comprenant pas comment peuvent coexister en une seule et même personne un soldat de sa stature et un père aussi affligé. Mais rien n'y fait ! Marcello finira sa vie sans jamais avoir fait le deuil de son fils.

Valerio n'est pas le premier fils de Marcello à mourir, ni l'aîné ou le benjamin, ni le fils unique. Après ce décès, cinq fils de Marcello sont encore vivants. Alors, comment expliquer ce statut spécifique, cette relation particulière ? Pourquoi ce deuil si long ? À cause de la précocité de Valerio, sa beauté, sa ressemblance frappante avec son père sur laquelle les humanistes insistent ? Il est bien évident qu'aucune de ces raisons n'est satisfaisante et que le mystère demeure.

On reprochera à M. L. King d'utiliser beaucoup trop rapidement les travaux de John Bowlby et de Freud pour réinscrire la « mélancolie » de Marcello dans une attitude pathologique en montrant les différentes phases d'un travail de deuil. On

regrettera aussi que l'auteur, qui décrypte si brillamment la réalité de la carrière de Marcello, ne s'interroge jamais sur la réalité du deuil du père. Ayant montré comment l'ensemble de l'ouvrage est une reconstitution, la question qu'il convient également de se poser est : quel intérêt ce noble vénitien trouve-t-il à faire coexister ces deux images publiques et antinomiques de lui-même ? On déplorera enfin que l'auteur ait parfois tendance, dans le domaine toujours très difficile de l'affectivité, à généraliser à l'ensemble de la société préindustrielle ce qu'elle perçoit à partir de la société très spécifique de l'Italie du *Quattrocento*, présentant une vue trop évolutionniste de l'histoire du « sentiment de l'enfance » — les travaux de Philippe Ariès et de ses principaux défenseurs et opposants sont cités mais jamais discutés.

Ceci dit, le grand intérêt de ce livre est de reconstituer, avec beaucoup de minutie, l'environnement affectif d'un enfant dans une riche famille vénitienne à l'apogée de la cité, la fascination de la mort tout à fait caractéristique de l'automne du Moyen Âge, et la mise en place d'une stratégie littéraire de deuil paternel. Ajoutons à cela la richesse des appendices qui donnent de précieux détails sur la famille de Marcello et les lieux qu'elle a occupés, des extraits originaux latins des principaux passages utilisés, une chronique très précise et un index qui font de cet ouvrage, non seulement un beau livre, mais aussi un précieux instrument de travail.

Didier LETT

Gilles VEINSTEIN (dir.), *Les Ottomans et la mort. Permanences et mutations*, Leyde, E. J. Brill, 1996, 324 p.

Les études et recherches sur la mort ont donné lieu, depuis quelque temps, en France et dans le monde occidental, à

maints travaux qui ont apporté des lumières sur le comportement des vivants face à cet événement. Il n'en a pas été de même en Orient, et c'est pourquoi il faut saluer la publication de l'ouvrage, dirigé par Gilles Veinstein, sur *Les Ottomans et la mort*.

Il s'agit là d'un ensemble de quatorze articles, dotés d'une préface substantielle de G. Veinstein et présentés en quatre parties : Antécédents et persistances ; Le derviche et la mort ; Le sultan et la mort ; Héritage ottoman, innovations républicaines. Outre son caractère novateur, cet ouvrage offre les particularités d'abord de s'intéresser à un monde marqué par des traditions anciennes spécifiques et par l'islam, ensuite de se dégager des méthodes occidentalistes, et enfin de faire appel, outre à l'histoire, à diverses disciplines des sciences humaines : philologie, linguistique, anthropologie, ethnologie, littérature, politologie. Il convient aussi de noter que, loin de se limiter strictement à la période ottomane, il traite également des antécédents turcs et préislamiques, déborde du cadre anatolien pour toucher à l'Asie centrale, aux Balkans, voire à l'Égypte, et surtout fait d'Istanbul le cœur des recherches en raison de la somme des documents et matériaux funéraires (cimetières notamment) qui s'y trouvent, de l'importance politique qu'y ont revêtu les funérailles des sultans, et du désir de nombreux hauts personnages d'y être inhumés.

Dans la première partie, Louis Bazin attire l'attention sur la similitude, relativement fréquente, entre les inscriptions funéraires préislamiques *türk, uygur, kirghiz* et les inscriptions funéraires ottomanes, similitude remarquable notamment dans l'emploi de la première personne, la mention des titres, l'évocation de l'envol de l'âme, la déploration funèbre exprimée par *l'agit* ou par la *fatiha*. Rémy Dor souligne le rapport, chez les Kirghiz, entre les cris, les gémissements, les sifflements pour les morts (qu'il dénomme « huchements ») et l'appel des animaux ; pour sa part, Hélène

COMPTES RENDUS

Perrin met l'accent sur l'édification d'une structure architecturale funéraire, la *yurt* noire, chez les Kazakh et les Kirghiz, abri pour le mort avant l'inhumation, dressée pendant trois jours dans la cour de la maison, cérémoniel accompagné par les manifestations du deuil des assistants. Nedim Gürsel montre combien le grand romancier Yachar Kemal a utilisé — et composé — de nombreux *agit* où le lyrisme côtoie la violence et la colère.

La deuxième partie comprend un article d'Alexandre Popovik sur les croyances populaires liées aux tombes des saints et à la mort, nombreuses dans les milieux des confréries musulmanes et des derviches des Balkans ; il montre notamment que ces tombes sont parfois situées sur l'emplacement d'un sanctuaire chrétien ou préchrétien, et sont l'objet de vénération tant de musulmans que de chrétiens. Dans la même perspective, Michèle Nicolas analyse les pèlerinages aux « gisants » d'Anatolie et montre que les lieux consacrés sont à mettre souvent en liaison avec des faits plus historiques que religieux, mais aussi avec des saints réputés thaumaturges. Thierry Zarcone évoque le devoir du mystique de se préparer à la mort et même d'en faire l'expérience de son vivant, thème que l'on trouve déjà dans des œuvres anciennes comme le *Kutadgu Bilik* (XI^e siècle), la poésie mystique d'Ahmed Yesevî (XII^e siècle) et la poésie populaire mystique de Yunus Emre (XIII^e siècle) ; l'exercice de la contemplation de la mort est très présent chez les derviches naqshbandîs et constitue même l'élément principal de l'initiation à la confrérie.

Dans la troisième partie, Nicolas Vatin s'est attaché à montrer comment les cimetières s'insèrent, à l'époque ottomane, dans le tissu urbain d'Istanbul, selon quelles règles (l'autorisation du sultan est en principe nécessaire, d'où découle un « contrôle » gouvernemental) et quels critères (obligation pour le défunt d'avoir occupé un rang social élevé). Maryta Espéronnier présente, au travers des témoignages de Maqrîzî et d'Ibn Iyâs, le cérémo-

nial funéraire des hauts personnages dans le régime mamelouk d'Égypte (XV^e siècle-début XVI^e). N. Vatin et G. Veinstein décrivent la mort du sultan Mehmed II qui a donné lieu à révolte, dissimulation, manipulations avant l'avènement de Bayezid II, cause ensuite d'un conflit avec son frère Djem ; aux funérailles du sultan apparaissent encore des pratiques préislamiques qui disparaîtront peu à peu au XVI^e siècle. Les mêmes auteurs étudient ensuite le déroulement des obsèques des sultans, de Mehmed II à Ahmed I^{er}, d'où il ressort que, petit à petit, se met en place un protocole toujours plus impérial dans lequel le successeur du défunt décide personnellement du cérémonial, du lieu d'inhumation (c'est souvent lui qui fait construire le tombeau monumental — *türbe* — de son prédécesseur). Matei Cazacu évoque la « mort infâme » : la décapitation et l'exposition des têtes à Istanbul, mort qui diffère, dans quelques détails, selon l'appartenance à l'islam ou non du condamné pour lequel, lorsqu'il s'agit d'un grand personnage, la strangulation précède souvent la décapitation ; c'est seulement à partir du milieu du XVIII^e siècle que l'exposition des têtes et des corps a été accompagnée d'un texte écrit (*yafta*) relatant les crimes de la victime.

La quatrième partie donne l'occasion à Michel Bozdemir de présenter le rite funéraire républicain, manifeste notamment lors des obsèques d'Atatürk en 1938 où l'élément islamique a été pratiquement absent, de même que dans le cimetière d'État d'Ankara et dans le cimetière militaire. En revanche, de nombreux signes religieux se sont affichés lors des funérailles du président Turgut Özal (avril 1993). Enfin, Étienne Copeaux, analysant les manuels turcs d'histoire, montre que l'évocation de la mort s'y trouve dans le récit des grandes batailles ou dans la disparition de grands personnages, que les seuls martyrs sont ceux qui sont morts pour le Prophète ou pour la République ; Atatürk est bien entendu célébré, mais aussi le prophète Muhammad et le sultan Mehmed II ;

la question arménienne n'est pas absente et est traitée de façon « nuancée ». Dans l'ensemble, la turcité est largement exaltée.

Ce livre ouvre maints horizons et surtout apporte une connaissance nouvelle du comportement social des Turcs, et plus particulièrement des Ottomans « historiques », face à la mort. Certes, il ne s'agit là que d'une approche ponctuelle, mettant l'accent sur des faits épars, distincts, où les seuls éléments communs sont la survie de quelques traditions préislamiques et l'impact du rituel musulman. Il conviendrait que d'autres études abordent les points encore laissés dans l'ombre, de façon à pouvoir ultérieurement comparer, une fois de plus, Orient et Occident, mais aussi les différents pays musulmans entre eux : on souhaite que des travaux relatifs aux pays arabes, à l'Iran ainsi qu'à la place des religions non musulmanes dans ces pays, viennent compléter nos connaissances dans ce domaine de la mort.

Robert MANTRAN †

Robert BENOIT, *Vivre et mourir à Reims au Grand Siècle (1580-1720)*, préface d'Yves-Marie Bercé, Arras, Artois Presses Université, « Histoire », 1999, 256 p.

Depuis le renouveau des études démographiques, et depuis le livre de Jean-Noël Biraben sur la peste, les études de démographie urbaine ont fleuri ; toutes ont dressé des bilans peu flatteurs pour un XVII^e siècle connu à la fois par ses pestes récurrentes et pour ses catastrophes frumentaires. Robert Benoit entreprend ici d'analyser ce que fut le sort de Reims, capitale économique et religieuse d'une Champagne aux richesses contrastées.

Comme toutes les villes de cette époque, Reims est une ville ceinte de murs, aux rues étroites et tortueuses, mal pavées et privées de lumière. Avec ses quatorze paroisses, un hôtel-Dieu, un hôpital général

et celui de Saint-Marcoul (comment en serait-il autrement dans une ville où, par le sacre, le roi guérit les écrouelles ?), des cimetières trop nombreux et trop petits, Reims, entourée de marais et d'étangs, n'ayant à sa disposition que l'eau souvent polluée de ses puits, ne respire pas la santé. Mais la ville est riche de son terroir et de ses vins, riche de 2 000 maîtres de métiers, de 7 000 à 8 000 ouvriers qui travaillent la laine et qui fabriquent annuellement plus de 80 000 pièces de tissus, surtout des étamines ; riche aussi d'une faculté de médecine fondée en 1550.

Vers 1500, la ville peut compter 12 000 habitants ; en 1615, ils sont 18 000 ; vers 1665, la population atteint un maximum avec quelque 35 000 habitants. La peste de 1668 et les deux grandes crises frumentaires de la fin du règne de Louis XIV ramènent cette population à 26 000 habitants vers 1710. Mais alors, que penser des 5 400 feux mentionnés par le libraire Saugrain dans le *Dénombrement du royaume...*, publié en 1709, mais dont on sait, grâce à Jacques Dupâquier, que les données remontent aux environs de 1685 ?

Les délibérations du Conseil de ville, de nombreux documents sur les épidémies tirés des archives communales, des registres de l'hôtel-Dieu, un état civil qui semble au-dessous du médiocre pour certaines paroisses, permettent de suivre le développement, sinon l'impact, des épidémies et des crises. Sur ce plan, les développements de l'auteur sont exemplaires. La peste de 1635 est minutieusement étudiée, avec ses loges pour isoler les malades, ses quarantaines, ses maisons désinfectées (une carte, p. 131, précise la localisation des 324 maisons touchées). L'épidémie réduit et désorganise les échanges, même si la foire de La Madeleine, indispensable à l'équilibre économique de la ville, est maintenue. Au total, en l'absence de données sûres, on peut estimer les morts au nombre de 600, pour une population de 26 000 habitants ; rien de comparable à une grande catastrophe.

COMPTES RENDUS

La peste de 1668, qui touche toutes les provinces situées au nord de la Seine, survient après les années difficiles de la Fronde et de la guerre, et après la crise de l'Avènement qui nécessite de gros achats pour nourrir les pauvres. L'épidémie vient du Nord et émeut jusqu'aux autorités parisiennes, qui craignent pour le roi et pour la capitale. À ce propos, l'auteur, qui mentionne dans ses sources deux manuscrits de la collection Joly de Fleury, aurait pu tirer d'utiles renseignements du manuscrit 2530 qu'il semble ne pas connaître et qui concerne la Picardie, la haute Normandie et la Champagne dans leurs rapports avec Paris. Là encore, aucun bilan global n'est possible : les registres de sépultures sont trop lacunaires. Tout ce qu'on sait, et c'est bien peu, c'est que le nombre de baptêmes passe de 1 394 en 1667, à 1 363 en 1668 et à 1 296 en 1669 ; on ne peut donc parler d'un effondrement des conceptions en 1668.

Après les pestes, les mortalités liées aux périodes de disette ou de famine. Sur les conditions climatiques et les niveaux de récoltes, l'auteur n'apporte rien qu'on ne sache déjà. Comme presque partout, deux mauvaises récoltes, en 1692 et en 1693, entraînent la misère physiologique et poussent la ville à s'endetter pour acheter du seigle. Les « fièvres malignes et pestilentes », sans doute le typhus (on n'est pas loin des troupes et de la frontière), peut-être la typhoïde, achèvent ce que la famine a commencé. L'absence de registres pour l'hôtel-Dieu (lacunes de 1688 à 1700) oblige à ne tenir compte que des registres paroissiaux : 837 morts en 1692, 1 091 en 1693, 965 en 1694, pour une moyenne qui doit se situer à 800 décès environ en période normale. Si l'on compare cette situation à celle qu'on connaît pour d'autres villes et d'autres régions, l'augmentation est nette mais elle ne prend pas un caractère catastrophique. L'auteur ne dit rien du mouvement des mariages et des naissances pendant cette même période.

Sur le plan démographique, l'impact de l'hiver 1709 est mieux connu, même si l'auteur ne prend pas la peine de mettre en tableaux les données que l'on peut tirer des histogrammes. Les conceptions baissent nettement en 1709, puisque l'on enregistre à peine 700 naissances en 1710 contre 1 300 en année moyenne, et il en est de même pour les mariages (125 environ contre 300). Si le nombre des décès augmente peu dans les paroisses (825 morts en 1709 et 910 en 1710, contre 700 d'ordinaire), il faut noter une grosse augmentation de la mortalité à l'hôtel-Dieu : 753 morts en 1709, 774 en 1710, dont 194 pour le seul mois de janvier 1710 ; là encore, la maladie frappe les plus malheureux malgré l'abondance de l'orge.

On ne peut que regretter les lacunes du mouvement de la population mais il semble que l'auteur n'ait pas tiré tout le parti espéré de ce qui est disponible, par exemple une étude des âges au décès, une autre de la baisse des conceptions et des mariages en fonction de la situation sociale des différentes paroisses.

Tel qu'il se présente, le livre de R. Benoit, extrait d'une thèse qui apporte sans doute beaucoup plus, constitue une bonne étude d'une ville face à l'adversité épidémique et frumentaire, mais il laisse le lecteur insatisfait en de nombreux domaines. Pour être honnête, j'ajouterai qu'il se lit très agréablement grâce à une typographie et une présentation soignées. Voilà donc, malgré ses apports limités et sa nouveauté toute relative, un bon livre d'histoire régionale.

Marcel LACHIVER

Verónica ZÁRATE TOSCANO, *Los nobles ante la muerte en México. Actitudes, ceremonias y memoria (1750-1850)*, Mexico, El Colegio de México/Instituto Mora, 2000, 298 p.

Voici un ouvrage original et novateur dans l'ensemble de l'historiographie

mexicaine, conçu à partir d'une thèse de doctorat soutenue par l'auteur au prestigieux Colegio de México. En s'inspirant notamment des recherches menées en France par Michel Vovelle, Pierre Chaunu et Philippe Ariès, Verónica Zárate Toscano étudie les attitudes de la noblesse mexicaine devant la mort. Jusqu'à présent les testaments, source principale de cette recherche, n'avaient pas fait l'objet d'une analyse sérielle au Mexique. Un corpus de trois cent trois documents fournit une riche base de données comprenant non seulement la ville de Mexico, mais aussi quelques villes du Bajío, l'une des régions les plus urbanisées du centre du pays. D'autres sources (sermons, manuels à l'usage des notaires, etc.), surtout associées aux lignages des familles nobles mexicaines, proviennent des Archives nationales de Mexico ainsi que d'archives espagnoles.

Ce livre s'attache à la période 1750-1850, en raison d'une augmentation des titres nobiliaires octroyés par la royauté espagnole entre 1770 et 1790 et d'une plus grande concentration de testaments à cette époque. Au total, cent quatre-vingt un nobles ont été considérés, dont 73 % d'origine mexicaine, 22 % d'origine péninsulaire, le reste étant issu des autres domaines de l'Empire espagnol.

L'étude est divisée en six chapitres. Le premier est consacré à la caractérisation des testaments et en particulier à la continuité des lignages nobiliaires dont ils témoignent. Le deuxième entend de mieux définir la noblesse étudiée : les familles concernées, leurs formes d'ascension, leur soutien, leur présence publique et leur sort pendant les décennies qui ont suivi l'indépendance mexicaine obtenue en 1821. Les chapitres suivants traitent des relations à l'intérieur et à l'extérieur des familles, en particulier à travers les mariages, la descendance, les héritiers, leur distribution ainsi que l'habitat des nobles, puis des formes de piété rattachées à la mort, de nature individuelle et collective. Ses diverses expressions sociales sont la

charité envers les pauvres, l'appartenance à des confréries et la construction d'églises, chapelles, retables et autels. Contrairement aux constats de Michel Vovelle pour la Provence, la piété exprimée par les dévotions à la Sainte-Trinité, à la Vierge et aux saints ne semble pas avoir diminué au Mexique entre 1750 et 1850. Les deux derniers chapitres analysent les expressions de la piété associées au moment même de la mort. Tout d'abord les maladies, l'agonie et l'entourage du mourant dont les figures principales sont le médecin et le notaire. L'ouvrage s'achève ensuite par les rites et cérémonies des funérailles en insistant sur leur localisation dans l'espace urbain de Mexico.

Quelques considérations s'imposent à la lecture de cet ouvrage. D'abord, le titre apparaît comme réducteur au regard d'un contenu qui dépasse largement les attitudes de la noblesse devant la mort. C'est en effet un apport réel à la connaissance de l'univers nobiliaire mexicain dont les futures recherches devront tenir compte. Dans le sillage de travaux récents, V. Zárate Toscano reconstruit les modèles simplistes. Ainsi, l'idée reçue selon laquelle les créoles profitaient de leur position aisée pour épouser les péninsulaires opportunistes dotés d'un titre nobiliaire afin d'accéder à la noblesse locale. En outre, l'auteur met en relief le caractère urbain de la noblesse, ainsi que sa puissance économique dont le principal champ d'activité était la production minière — d'où, d'ailleurs, le vif intérêt de certains nobles pour les sciences. Finalement, la solidité de cette recherche nous permet d'avoir une vision nuancée de la participation politique de la noblesse, jusque-là quelque peu minorée par certains historiens, considérant que l'organisation corporative de la société en Nouvelle-Espagne et les privilèges qui en découlaient étaient un frein aux pouvoirs politiques de l'aristocratie.

Notons que l'étude de V. Zárate Toscano vient, sans se l'avouer explicitement, conforter le concept de noblesse caractéristique du monde hispanique et récem-

COMPTES RENDUS

ment développé par les médiévistes¹. Il conçoit la noblesse non comme un ordre social dans le sens d'un corps fermé, mais plutôt comme un idéal ontologique et moral auquel aspire une société organisée pour la guerre pendant des siècles. Il n'y a pas une voie unique d'accès à la noblesse. À la participation au gouvernement de la *res publica* héritée de l'Antiquité romaine s'ajoutent, à partir du XIII^e siècle, les services militaires dus au roi ainsi que l'obtention de grades universitaires, activité étroitement associée à la très ancienne vocation de la royauté hispanique en faveur du savoir et de l'enseignement. Dans sa version hispanique, l'idée de noblesse présente donc une plus grande ouverture et incite à se défier de l'application à d'autres réalités du concept emprunté à l'Europe du Nord, et en particulier à la France, selon lequel la noblesse n'était qu'un des ordres de la société.

Par le biais d'une étude sur la mort — qui, à la différence de certains travaux espagnols, n'est pas une imitation mécanique de recherches françaises —, l'auteur a le mérite de mettre en évidence les continuités dans les mœurs nobiliaires au-delà de l'indépendance, et de dresser un portrait renouvelé de la noblesse qui n'apparaît plus comme un groupe purement « oisif » de la société.

Óscar MAZÍN

1. Cf. notamment Adeline RUCQUOI, *Histoire médiévale de la péninsule Ibérique*, Paris, Le Seuil, 1993.

Robert V. WELLS, *Facing the « King of Terrors »*. *Death and Society in an American Community, 1750-1990*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, 301 p.

Paradoxalement, écrit Robert V. Wells, les historiens ont fait preuve de peu de curiosité en ce qui concerne les attitudes

et les pratiques face à la mort. Il existe cependant, comme nous le montre son premier chapitre, un certain nombre de travaux sur ce domaine outre-Atlantique, entre autres le livre de David E. Stannard sur les puritains¹. En outre, on dispose de schémas qui peuvent servir de référence et constituent d'ailleurs le moule dans lequel se coule l'auteur. D'un côté, les grandes phases décrites par Philippe Ariès : la mort apprivoisée, la mort de soi, la mort de toi, la mort interdite² ; de l'autre côté, les neuf étapes du rituel mortuaire empruntées à Huntington et Metcalf ainsi qu'à Paxton³ : la perception du danger ; la réconciliation et la pénitence ; le moment de la mort ; la préparation et l'exposition du cadavre ; les services funéraires à la maison et à l'église ; la transition ; la procession ; au tombeau ; l'intégration ; le souvenir des morts ; la réintégration des survivants dans la communauté. Armé de ce double cadre théorique, R. V. Wells en teste la pertinence sur la longue durée — deux siècles et demi — dans le cas de la ville de Schenectady, située dans le nord de l'État de New York. Des collections d'archives privées lui permettent de donner quelque chair aux observations d'une portée plus générale, même si elles sont trop peu nombreuses pour constituer un échantillon significatif (pour une meilleure compréhension des relations de parenté, des arbres généalogiques auraient d'ailleurs été les bienvenus).

Des cinq périodes analysées, la première — des années 1661 (date de la fondation) à 1880 — est la plus obscure, faute de témoignages suffisants. On ne dispose d'aucune statistique sur les causes de décès. Les tombes subsistantes dans les trois cimetières de l'époque (le premier attaché à l'église réformée hollandaise est créé en 1721) indiquent trois types d'attitude face à la mort : le style simple, sans aucun élément figuratif, manifeste un esprit de résignation ; la présence d'une tête de mort suggère un sentiment d'effroi, tandis qu'une image d'ange témoigne de la confiance en la vie éternelle. Au XVIII^e siècle,

le pourcentage de tombes comportant des épitaphes ne cesse de croître, les unes invitant à se préparer à la mort, d'autres célébrant la résurrection, plus rarement les vertus du défunt. Autres traces de cette phase de « la mort de soi », les testaments, les quelques notices nécrologiques et les poèmes parus dans les journaux jettent de brefs aperçus sur les mentalités du temps. Le chagrin ne dure pas.

La première moitié du XIX^e siècle correspond à ce qu'Ariès appelait « la mort de toi » (le *thy death* sonne quand même mieux à l'oreille !). Schenectady commence à s'industrialiser. Les données démographiques deviennent plus nombreuses ; l'espérance de vie semble plafonner autour de quarante ans, car on ne distribue pas d'eau pure et la saleté des rues facilite la propagation des épidémies. Les autorités publiques conservent une superbe indifférence devant les questions de santé, sauf lors des assauts du choléra en 1832 (cinquante-six morts) et en 1849. Dans les rituels mortuaires, il n'y a pas de solution de continuité avec le siècle précédent, mais on remarque des inflexions. Désormais, dans les notices nécrologiques, on célèbre la vie du défunt (d'où « la mort de toi ») plus que sa manière de mourir. Bien mourir devient de moins en moins pertinent dans un monde qui juge les gens d'après la façon dont ils ont vécu. Avec l'expansion urbaine, les cimetières se multiplient. Sur les tombes, la pierre noire cède la place au marbre qui sera lui-même remplacé, dans la seconde moitié du siècle, par le granit. Si la majorité des pierres tombales ne portent aucune image figurative, celles qui en ont représentent des saules et des urnes ; à travers les épitaphes de moins en moins nombreuses, le vivant parle au défunt, se lamente de sa perte ou l'assure qu'il n'est pas oublié. Les rites mortuaires ne concernent pas seulement les familles ; en cet âge où l'on célèbre l'esprit républicain et les vertus démocratiques, les décès des grands hommes politiques donnent lieu à des cérémonies publiques. Ces mêmes décennies voient apparaître les premiers

signes d'une professionnalisation de la mort : les médecins cherchent à retarder l'échéance fatale ; la première entreprise de pompes funèbres s'ouvre en 1832 et n'hésite pas à recourir à la publicité pour faire valoir ses services. Mais, au total, il n'y a pas de rupture brutale avec le passé : les phases d'Ariès se chevauchent.

La guerre de Sécession avec ses lourdes pertes frappe Schenectady : on y compte au minimum cent quarante-sept militaires tués ou décédés de maladie pour une population qui atteint onze mille âmes en 1870. En outre, le choléra (en 1854 et 1866) et la variole reviennent périodiquement, sans que cela incite les autorités municipales et les citoyens à nettoyer les rues ou à se préoccuper de la distribution d'une eau pure. Entre 1850 et 1870, la principale transformation affecte les cimetières. En 1857 est ouvert le cimetière Vale, « rural », pittoresque, dans le style des jardins, répondant aux goûts de la classe moyenne, définitivement éloigné des églises. Une association y vend des lots carrés de 4,88 m de côté susceptibles d'abriter huit tombes. Parfois, un obélisque de taille monumentale signale l'importance de la famille, mais la stratification sociale au sein du cimetière ne paraît pas très forte ; Vale, nous dit l'auteur, unit plus qu'il ne divise la communauté car, bien qu'accueillant surtout des protestants, il réduit la part des cimetières réservés aux diverses confessions religieuses. L'ostentation des cérémonies funéraires (il en coûte en moyenne trois cent quatre-vingt-deux dollars) renforce la position des professionnels — tailleurs de pierres tombales et entrepreneurs de pompes funèbres.

À partir de 1870 s'amorce une « grande transition » qui se prolonge jusqu'en 1930, voire 1950. Le premier bouleversement est d'ordre démographique. Schenectady devient un puissant centre industriel avec l'installation des usines de la General Electric en 1886, peuplé d'environ cent mille habitants au début du XX^e siècle. Comme on dispose enfin, à partir de 1882, de statistiques d'état civil, le démographe qu'est

COMPTES RENDUS

R. V. Wells tire de l'analyse des données des conclusions finalement proches de ce qu'on subodorait à la lecture des quelques travaux du même ordre publiés récemment. L'espérance de vie augmente très sensiblement : de quarante ans en 1880 à cinquante en 1900 et soixante-deux en 1930, essentiellement à cause de la réduction de la mortalité infantile. Les maladies infectieuses, notamment la tuberculose, cèdent le premier rang comme causes de la mortalité aux maladies cardio-vasculaires et aux cancers. Sans qu'il puisse apporter de preuve formelle, l'auteur y voit la marque des progrès en matière de santé publique : reconnaissance des germes, développement d'une politique de prévention (vaccins), intervention des autorités publiques qui construisent des réseaux d'égouts (1885) et de distribution d'eau pure, interdisent le rejet des ordures dans la rivière Mohawk, imposent des codes (1905). En 1920, Schenectady est devenue une ville modèle pour la santé publique — ce qui n'empêche pas d'observer une mortalité différentielle selon l'origine ethnique (Italiens, Russes et Polonais ont une espérance de vie plus faible), les quartiers, voire les rues. À l'automne 1918, l'épidémie de grippe espagnole fait encore quatre cent quatre-vingt-dix-sept victimes. En même temps que chute le taux de mortalité, les rituels mortuaires se transforment. On meurt de plus en plus à l'hôpital, et non plus chez soi. La mort est médicalisée ; on la combat, elle cesse d'être quelque chose de naturel. La préparation du corps est confiée non plus aux membres de la famille et aux amis, mais à des professionnels qui pratiquent l'embaumement et offrent des prestations variées à des coûts très variables (de dix à huit cent onze dollars). La mort est une affaire rentable, qui attire la concurrence : cinq firmes de pompes funèbres en 1900, trente-cinq vers 1940. C'est dans ces dernières que se pratiquent de plus en plus les services funéraires (14 % en 1930, 96 % en 1950). En ce sens, R. V. Wells peut dire que la mort devient une affaire familiale privée qu'on ne partage plus

avec la communauté. Les lettres de condoléances se standardisent, ont de moins en moins de références religieuses ; la biographie *in memoriam* remplace le sermon funèbre et célèbre les vertus du « cher disparu ». Les cimetières et les tombes reflètent eux aussi les changements de mentalité. L'auteur accepte, avec des nuances, la chronologie proposée par Hijiyā⁴ : au style éclectique des grands monuments qui exprime un sentiment d'individualisme et de défi à la mort, aurait succédé à partir de 1900 un style plus simple qui témoigne d'une sorte d'indifférence, elle-même liée à l'augmentation de l'espérance de vie et donc au besoin réduit de porter le deuil ; or, à Schenectady, après 1900, les tombes de taille réduite permettent néanmoins de graver des jugements sur la personne du défunt.

La longue transition aboutit finalement à la cinquième et dernière période, celle qu'Ariès, qui faisait explicitement référence aux États-Unis, appelait « la mort interdite » afin de préserver le bonheur. R. V. Wells se montre quelque peu réservé face à cette généralisation ; il parle, pour la seconde moitié du xx^e siècle, d'une « intimité par délégation avec la mort », d'une intimité médiatisée. La mort n'est pas interdite, elle devient distante, présente constamment à la télévision, dans les films, dans les romans policiers ; elle se vend bien. Inversement, il est vrai, elle est traitée comme un pur problème médical, justifié par les énormes progrès en matière d'espérance de vie (le taux de mortalité infantile tombe de 173 à 8 ‰ entre 1900 et 1988). Les rituels mortuaires sont de plus en plus privés et placés sous le contrôle des professionnels ; il n'y a plus guère de grandes cérémonies publiques (sauf pour le gangster DiCocco en 1989). Les entreprises de pompes funèbres prennent désormais tout en main ; comme leurs tarifs paraissent exagérés, on recourt de plus en plus à l'incinération, moins coûteuse. Des thérapeutes et des conseillers offrent leurs services aux survivants affligés. La physionomie des cimetières se transforme :

aux tombes individuelles puis familiales d'antan succèdent des lots plus petits avec des pierres de granit standardisées, presque au ras du sol.

La mort vue de Schenectady n'est pas très différente de l'expérience recensée en d'autres lieux aux États-Unis, mais elle incite à nuancer les remarques péremptoires d'Ariès : « Il est faux de dire, conclut l'auteur, que la mort a perdu son sens, car cela suggère qu'elle ne compte plus. Or ce n'est pas du tout le cas. La "reine des terreurs" peut bien avoir été domptée, elle est toujours présente... La mort ne peut être refusée... Bien mourir reste l'un des grands accomplissements de la vie » (p. 288). Ce qui s'est perdu, c'est le vocabulaire approprié pour discuter de la mort ; la main de Dieu a été remplacée par les explications scientifiques. Le mourant se trouve toujours, comme avant, face à la « reine des terreurs ».

Jean HEFFER

1. David E. STANNARD, *The Puritan Way of Death: A Study of Religion, Culture, and Social Change*, New York, Oxford University Press, 1977.

2. Philippe ARIÈS, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Le Seuil, 1975.

3. Richard HUNTINGTON et Peter METCALF, *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979 ; Fredrick S. PAXTON, *Christianizing Death: The Creation of a Ritual Process in Early Modern Europe*, Ithaca, Cornell University Press, 1990.

4. James A. HIRIYA, « American Gravestones and Attitudes Toward Death: A Brief History », *Proceedings of the American Philosophical Society*, 127, 1983, pp. 339-363.

Gary LADERMAN, *The Sacred Remains, American Attitudes Toward Death, 1799-1883*, New Haven-Londres, Yale University Press, 1996, 227 p.

Le livre de Gary Laderman vaut la peine d'être lu bien qu'il ne tienne pas toutes

les promesses de son titre : il ne nous donne pas une vision globale de l'attitude des Américains devant la mort au XIX^e siècle, ce qui aurait sans doute été une entreprise difficile, mais s'intéresse exclusivement aux protestants du Nord des États-Unis, et plutôt à ceux qui appartiennent aux classes moyenne et supérieure. Il n'est question ni des catholiques irlandais, qui sont une composante importante de la population à l'époque, ni des Blancs du Sud, ni des Noirs. Par ailleurs, la mort qu'il prend pour objet d'étude se réduit au corps mort, au cadavre. Les questions posées sont relativement simples : comment le traite-t-on ? Comment l'enterre-t-on ? Quelles représentations en a l'imaginaire collectif ? Enfin, la chronologie est encadrée par deux cérémonies funèbres qui sont l'enterrement de George Washington en 1799 et celui d'Abraham Lincoln après son assassinat en 1865. L'auteur n'accorde que très peu de place à la période qui suit la guerre de Sécession. Dans ces limites, l'objet du livre est le changement dans le traitement du corps mort et « le statut du cadavre » entre l'époque qui précède la guerre et celle qui la suit.

Dans les premiers chapitres, l'historien rappelle, sans rien apporter de très nouveau, le rituel qui entourait la mort des individus dans les régions rurales du Nord des États-Unis. Il évoque le rôle des femmes dans la préparation du corps, la présence de la famille, des voisins, le caractère collectif des pratiques funéraires, les solidarités « communales » qui les accompagnent. À quoi s'opposent les pratiques individualistes qui vont devenir la règle dans la ville en pleine expansion tout au long du XIX^e siècle. Si ces pratiques se privatisent et se différencient selon les classes, elles s'uniformisent aussi, car elles sont de plus en plus soumises aux règlements municipaux et aux effets de la commercialisation : la préparation du corps et la mise en bière ne sont plus du ressort des familles mais des professionnels.

COMPTES RENDUS

La première moitié du siècle voit le déclin du puritanisme et l'influence croissante de l'évangélisme ; une nouvelle culture religieuse modifie l'attitude devant la mort et les croyances en une vie dans l'au-delà. Sentimentalisme et optimisme transforment l'image de la mort et les pratiques qui entourent le traitement du défunt. Parallèlement, se diffusent de nouvelles idées scientifiques qui contribuent à replacer la disparition des humains dans le cycle de la nature, à voir dans la décomposition du corps un processus naturel, non une punition divine. À cette époque, écrivains, artistes et philosophes exaltent le rôle consolateur de la nature. Dans les années 1830-1860, le corps mort connaît une vogue esthétique dans la peinture avec le « portrait posthume », tout comme dans la technique — nouvelle — de la « photographie *post mortem* ».

Mais, selon G. Laderman, le grand changement d'attitude des protestants du Nord devant la mort viendra avec le carnage de la guerre de Sécession (six cent mille morts). « La guerre, dit-il, a un impact sur les attitudes à l'égard du corps, conduisant à des pratiques alternatives et non orthodoxes de disposer des morts » (pp. 96-97). L'auteur s'intéresse à l'aspect matériel des choses : que faire de l'amoncellement de ces morts en voie de putréfaction ? Comment les enterrer dignement ? L'historien s'attarde sur les différents modèles de récupération des corps. C'est là qu'intervient l'innovation qui va transformer les pratiques funéraires : la diffusion des techniques de l'embaumement. Utilisée couramment dès avant-guerre dans le milieu médical, en partie grâce à la traduction du livre du chimiste français Jean-Nicolas Gannal, *Histoire de l'embaumement*, cette technique fut généralisée à l'époque de la guerre pour le transport des corps vers le Nord, assuré à grands frais par les familles riches. Lardery parle de l'ouverture d'une entreprise d'embaumement à Washington et de la présence d'embaumeurs près du front. Cette pratique ne touchait malgré tout

qu'un nombre réduit de familles ; le grand souci du gouvernement étant de donner une sépulture décente à ses soldats, il décida de créer le *Graves Registration Service* et acheta des terrains pour y installer des cimetières : c'est ainsi que le cimetière national d'Arlington fut implanté en 1862 sur des terres appartenant au général sudiste Robert Lee.

La guerre de Sécession s'accompagne d'un discours patriotique, national-religieux, qui investit d'une forte puissance symbolique les corps des soldats martyrs morts dans la lutte pour l'unité nationale et la liberté. Deux fois plus de soldats sont morts de maladies que sur les champs de batailles, mais quelle que soit la cause de leur disparition, ils sont des héros et le sang versé assurera la régénération de la nation. La charge symbolique de ces centaines de milliers de morts était extraordinairement forte. Il n'est question que d'« ultime sacrifice », des « jours de la Résurrection », de « sang rédempteur », de « gloire de la nation ». Ce discours atteint son apogée avec la mort de Lincoln, comparé au Christ. En même temps, pendant la guerre même, sa durée, le nombre des tués finissent par créer une certaine indifférence du public, une relative insensibilité à la mort. De plus, la nécessité d'empêcher à tout prix les épidémies amena les autorités à prendre des mesures qui traitaient les morts avec pragmatisme dans le souci prioritaire de maintenir des conditions sanitaires sûres. D'où, selon G. Laderman, une perte de la valeur symbolique des corps, qui aurait à son tour modifié l'attitude des protestants du Nord. « Le cadavre devint un signe d'échec et de vulnérabilité et était incapable de récupération symbolique » (p. 143). Cela apparut tout particulièrement dans les photographies de guerre, les plus connues étant celles du remarquable photographe Matthew B. Brady qui, en 1862, organisa une exposition sur « Les morts d'Antietam », laquelle connut une grande popularité. Les photographes de la guerre civile inaugurèrent l'esthétisme et la mise en

scène de la mort au combat, bien connus aujourd'hui.

La dernière partie du livre de G. Laderman, qui s'intitule « Naissance de l'industrie de la mort », décrit en détail le traitement du cadavre du président Lincoln qui fut présenté au peuple lors d'un long périple funèbre à travers tout le pays. Il y voit le triomphe des embaumeurs professionnels et la légitimation du « business de la mort » auquel il consacre son dernier chapitre.

Le progrès scientifique et la technique de l'embaumement, perfectionnée à l'occasion de la guerre, vont permettre, grâce à l'avènement de la société de consommation, l'essor de « l'industrie de la mort » à la fin du XIX^e siècle. L'embaumement, qui était tabou au début du siècle, puis se pratiqua presque clandestinement en milieu médical dans les années qui suivirent, devint légitime et respectable après la guerre. Et c'est là que l'analyse de G. Laderman est un peu courte. Suffit-il que le corps ait perdu de sa valeur symbolique potentielle, en raison du déclin des croyances religieuses ou de la tuerie de la guerre, suffit-il de l'avènement de la société de consommation pour expliquer l'engouement des Américains pour l'embaumement ? Ne retrouverait-on pas ces éléments dans d'autres pays qui n'ont pas pour autant adopté « the American way of death » pour reprendre le titre du livre de Jessica Mitford (1963) traduit en français sous le titre *Le cher disparu* ? Il aurait fallu explorer davantage certaines des implications de la société de consommation : dans une telle société, tout devient marchandise, même le corps du mort. C'est aussi que, comme le dit Jean Baudrillard, « le bonheur c'est la référence absolue de la société de consommation ». La société américaine a non seulement le culte du bonheur, mais elle a aussi celui de la jeunesse et de la santé : même les morts doivent rester jeunes. L'auteur ne s'interroge pas sur ce refus de voir la mort telle qu'elle est, sur le fait que maquillée, elle devient presque un pseudo-événement. Et c'est ce

maquillage qu'il aurait fallu analyser en le replaçant dans le contexte de la culture américaine de la fin du XIX^e siècle, dont certains aspects durent encore. On aurait aimé que l'auteur se demande ce que cette pratique doit à cette culture. Il aurait pu suivre les pistes intéressantes ouvertes par Umberto Eco dans ses analyses du goût des Américains pour l'« hyperréalité », une « réalité » entièrement fabriquée, un chef-d'œuvre du faux (*La guerre du faux*, 1985) et par Miles Orvell dans *The Real Thing, Imitation and Authenticity in American Culture, 1880-1940*, 1989). Orvell voit le XIX^e siècle comme le siècle de l'imitation, la technique, c'est-à-dire la machine, permettant de tout reproduire. « L'industrie de la mort » montrerait jusqu'où cet art de l'imitation peut aller puisqu'elle peut donner au mort l'apparence du vivant. En ce sens, la commercialisation de l'embaumement n'offre-t-elle pas un condensé de la culture de masse qui prend son essor à la fin du XIX^e siècle et qui allie le culte de la technique, la fétichisation du corps et l'obsession de la « real thing » qui se nourrit de simulacres ou d'illusions ?

Marianne DEBOUZY

Avner BEN-AMOS, *Funeral, Politics and Memory in Modern France, 1789-1996*, Oxford, Oxford University Press, 2000, 425 p.

Robert Hertz soulignait le fait que la mort d'une personne ne marquait pas seulement la disparition d'un individu mais signifiait aussi l'amputation d'une société de l'un de ses membres. C'est avec ce présupposé ethnographique qu'Avner Ben-Amos interroge dans ce livre remarquable les pratiques funéraires mises en œuvre par l'État en France depuis la Révolution française. Son enquête dépasse d'ailleurs ce seul terrain. Elle insère en effet les funérailles d'État dans tout un

COMPTES RENDUS

ensemble de politiques symboliques dont la République, qui est au centre de l'analyse de A. Ben-Amos, a fait une forte consommation. La politique des grands hommes, et notamment celle qui s'exprime dans la panthéonisation, avec tous les risques que celle-ci pouvait faire courir à un régime qui prétendait rompre avec l'incarnation pour mieux promouvoir la représentation, se déploie au premier chef dans la politique funéraire d'État analysée sur la longue durée. Cette échelle d'observation est d'ailleurs peut-être le seul point que l'on pourrait lui disputer tant elle risque d'écraser les contingences politiques. S'agit-il vraiment toujours de la même histoire qui se rejoue sur deux siècles ? A. Ben-Amos ne nous le laisse jamais croire, tant il manie avec bonheur les armes d'une anthropologie historique parfaitement maîtrisée.

Tout en mobilisant les ressources offertes par l'ethnologie et l'anthropologie de l'État, de Geertz à Mauss, de Hertz à Van Gennep, mettant particulièrement en évidence la nature du moment que constituent les funérailles (un rite de passage, délicat donc, pour les vivants et pour le mort), l'auteur ne cesse d'insister sur l'importance de la chronologie pour mieux comprendre la signification des funérailles, dont certaines servent à inclure quand d'autres excluent. Il souligne aussi toute l'importance de l'observateur qui rapporte l'événement et qui en définit les qualités intégratrices ou discriminatoires. Il n'est que de prendre l'exemple de la panthéonisation de Voltaire sous la Révolution pour apprécier la double fonction de celle-ci : elle intègre en célébrant le génie de la Révolution mais elle exclut en écartant de la cérémonie funéraire l'Église contre laquelle elle tente alors de mettre en place un cérémoniel propre. Les funérailles de Lepelletier ou de Marat s'apparentent cependant davantage à des rituels d'exclusion en se présentant d'abord comme des cérémonies de revanche répondant à leur assassinat.

La participation plus ou moins importante du public et les formes par lesquelles elle se manifeste sont des traits utiles pour éclairer la fonction des funérailles d'État. Il est d'ailleurs frappant de voir celui-ci s'approprié parfois des obsèques trop populaires. Cette récupération est nette dans le cas d'Arago (1853) ou dans celui de Béranger (1857) : les funérailles se font alors inclusives aux fins de couper l'herbe sous le pied de l'opposition. Le cas est aussi patent lors des obsèques de Thiers en septembre 1877, alors même que l'ancien président de la République avait repris du service dans les rangs républicains en vue des élections provoquées par le coup du 16 mai. Mac Mahon lui accorda en vain des funérailles nationales précisément afin d'éviter toute politisation en pleine campagne électorale. Il n'y parvint pas : l'inhumation de Thiers, enterré au cimetière du Père-Lachaise, fut un immense succès populaire.

On l'aura compris, faire l'histoire des funérailles d'État (nationales ou financées par l'État), c'est d'abord faire de l'histoire politique, au sens le plus classique du terme. Car on voit s'y articuler des discours sous une autre forme, plus malléable sans doute, plus ambiguë, que celle qui commande le discours des mots, mais dont l'efficacité peut s'avérer redoutable. La subversion, si ce n'est la révolution, peut naître à l'occasion de funérailles. Celles de Nicolas Lallemand (juin 1820), du général Foy (novembre 1825) et, plus encore, du général Lamarque (5 juin 1832), qui furent l'occasion d'une véritable journée révolutionnaire à la suite d'une tentative de détournement du corps vers le Panthéon, en sont des cas bien connus. D'autres exemples, moins paroxystiques, pourraient être choisis, au niveau local ou national, qui montrent à quel point les funérailles furent souvent le lieu d'une expression politique. Il convient aussi de rappeler que tout au long du XIX^e siècle les funérailles civiles permirent aux républicains de délivrer leur message : Talma (1826), Lamennais (1854), Infantin (1864), Proudhon (1865)

ou Sainte-Beuve (1869) furent des temps forts de la subversion républicaine. À tel point d'ailleurs qu'en 1873, à Lyon, le préfet de l'Ordre moral, Ducros, en vint à réglementer fermement les pratiques d'enterrement civil. Dans les années 1870, les obsèques de Quinet, Michelet ou Raspail furent également des tribunes où s'exprimèrent les grandes voix du républicanisme devant des dizaines de milliers de personnes.

Le cœur de la démonstration de A. Ben-Amos réside dans les passages consacrés à la III^e République. Si le régime se passa fort bien d'une loi définissant ce qu'étaient les funérailles nationales et qui y avait droit (seule la coutume fit que les présidents de la République aient pu profiter d'obsèques nationales), la pratique en fut répandue. L'auteur relève, entre 1877 et 1940, quatre-vingt-deux événements funéraires incluant funérailles et panthéonisations retardées (Jaurès ou Gambetta entre autres exemples). La sociologie de ces privilégiés de la mort dit quelque chose des « valeurs républicaines », trop vite assimilées à celles de l'esprit. Les deux premiers groupes concernés par ces cérémonies sont en effet les « hommes politiques » (30) et les militaires (23). Vient ensuite les écrivains et les hommes de lettres (9), les savants enfin (8). Il n'en reste pas moins vrai que ces deux dernières catégories sont sensiblement mieux représentées que sous le Second Empire.

La guerre de 1870, mais plus encore la Première Guerre mondiale, introduisirent une nouvelle pratique de funérailles d'État auxquelles s'apparentent toutes les cérémonies en mémoire des soldats disparus. A. Ben-Amos revient très finement sur le cas des monuments aux morts mais aussi sur l'histoire du soldat inconnu. Il rappelle que c'est le même jour, le 4 septembre 1920, qu'eurent lieu, d'une part, l'inhumation du soldat inconnu sous l'Arc de Triomphe, d'autre part la panthéonisation du cœur de Gambetta. La première cérémonie, sur la rive droite, fut soutenue par la majorité conservatrice du Bloc National,

quand la seconde se déroula sur l'autre rive géographique et politique.

A. Ben-Amos donne d'autres exemples de funérailles durant lesquelles s'exprime fort bien le clivage droite/gauche ou, plus fréquemment encore, cléricaux/anticléricaux. Ainsi en va-t-il du fort contraste existant entre les obsèques de l'amiral Courbet en 1885, qui se déroulèrent comme de véritables contre-funérailles catholiques à celles de Victor Hugo, et celles de Paul Bert, en 1886, qui se jouèrent comme une cérémonie laïciste, bien que la rumeur de la conversion de Paul Bert au seuil de la mort ait abondamment couru, comme bien souvent dans le cas des militants anticléricaux.

La richesse exceptionnelle de ce livre en fera, et pour longtemps, un livre de référence qui illustre à merveille les nouvelles façons de faire de l'histoire politique. Il dégage de nouveaux registres de l'expression politique et en révèle tous les déplacements sur des terrains plus profonds. Pour mener à bien un tel travail, il fallait emprunter des outils à d'autres sciences sociales, ce que les historiens de la politique contemporaine ont parfois quelque mal à admettre. En se pliant à cet effort, A. Ben-Amos donne toute sa légitimité à une histoire contemporaine qui ne se réduit pas à la chronique des événements de notre passé proche. Il en propose une interprétation forte à la lumière de sa grande culture théorique et historiographique.

Christophe PROCHASSON

Patricia HIDIROGLOU, *Rites funéraires et pratiques de deuil chez les juifs en France, XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Les Belles Lettres, 1999, 448 p.

Constatant, à partir d'une évocation du cimetière du Père-Lachaise, que la manière dont se déroulent aujourd'hui en France les funérailles juives s'inscrit dans une

COMPTES RENDUS

tradition qui remonte aux changements mis en place par la Révolution et l'Empire, Patricia Hidiroglou se demande si « les rites du début de l'Empire étaient différents de ceux pratiqués auparavant », et si « ceux qui se pratiquent encore de nos jours dans les mêmes lieux sont identiques ». Aux deux dates du titre et aux deux questions correspondent les deux parties du livre : « La politique funéraire napoléonienne et les juifs au XIX^e siècle » ; « Patrimoine funéraire et culte de la mémoire au XX^e siècle ».

Un préambule trace les grandes lignes du sujet : les premières règles d'hygiène concernant les enterrements au XVIII^e siècle, les traditions juives d'inhumation, la nouvelle législation, les pompes funèbres avec leurs classes d'enterrements et leur décorum repris de la tradition catholique, l'existence légale, de 1804 à 1881, de cimetières confessionnels distincts, le judaïsme organisé à la française, la prééminence du consistoire central et de celui de la Seine, l'accroissement considérable et la diversité de la population juive parisienne. Le consistoire œuvre délibérément dans le sens de la modernisation et de l'intégration, même s'il doit défendre la spécificité du judaïsme et s'il ne maîtrise pas toujours les réticences de ses coreligionnaires. Dans la première moitié du siècle, il tente d'obtenir un aménagement des fosses communes. Dans la seconde, les familles juives qui parviennent à une certaine aisance cherchent, dans le cadre de sociétés de secours mutuel, à accéder à la tombe individuelle, mais la population juive s'accroît sans cesse de nouveaux venus misérables qui restent promis à la fosse commune. Les riches, au contraire, dans leur désir d'intégration, orientent le culte israélite vers une imitation de la religion majoritaire : rôle confié au rabbin lors des funérailles, passage par la synagogue, faste mortuaire et adoption d'un art funéraire très semblable à celui des non-juifs. La suppression des cimetières confessionnels, en 1881, et la réorganisation des pompes funèbres en 1904 obligent à de

nouveaux accommodements. Les rites mortuaires ont dû se couler dans le cadre né de l'adaptation du judaïsme traditionnel à la France issue de la Révolution.

Cette première partie du livre reposait sur l'étude des tombes, sur le dépouillement des périodiques et des archives provenant du consistoire de la Seine, du ministère de l'Intérieur et de la préfecture de Police. La seconde partie, qui reprend le problème un siècle plus tard, recourt, elle aussi, aux monuments, aux publications et aux archives ; elle fait une large place aux ouvrages normatifs, mais la base la plus originale et la plus frappante de sa documentation consiste en entretiens menés soit avec des « professionnels de la mort », soit avec des particuliers rencontrés lors des recherches que l'auteur avait précédemment consacrées à d'autres rites du judaïsme.

Au cours des chapitres, l'auteur rappelle la succession des gestes à observer quand on rend les derniers devoirs au corps du défunt ou les étapes dans le calendrier du deuil ; mais l'intéressent davantage les pratiques réellement mises en œuvre, les traditions reçues des générations précédentes, simplifiées, adaptées, réinventées, et la façon dont elles sont interprétées. Les témoins qui appartiennent à des familles plus ou moins religieuses décrivent les étapes d'un deuil récent. Ceux qui viennent de familles presque déjudaïsées expliquent qu'ils ont tenu en cette circonstance à se comporter en juifs vis-à-vis de leur défunt alors qu'ils ne savaient pas trop, jusque-là, en quoi cela pouvait consister ; qu'ils ont appris auprès d'un rabbin ou d'une entreprise de pompes funèbres spécialisée dans les enterrements juifs ce qu'il convenait de faire et comment ils l'ont compris. Ces rites les ont aidés dans leur deuil et ils se félicitent d'avoir souhaité ce type d'obsèques : « même si la croyance n'y est pas », c'était ne pas se trahir soi-même ; il aurait été impensable de ne pas dire le *Qaddish*, « ça n'a rien à voir avec la croyance ».

Après l'inhumation, la façon de vivre la semaine de deuil, quand on l'observe, dépend plus des traditions familiales que communautaires : manger des aliments ronds ou oblongs, laisser des amis se charger des tâches matérielles, rester assis par terre, recevoir des visiteurs. Même quand les témoins ne parlent pas de prières, ils ont l'impression d'avoir fait quelque chose pour le mort. Le bout de l'an et les anniversaires du décès sont le plus souvent interprétés sur le mode psychologique comme des étapes du détachement à la mémoire. La présence dans le calendrier familial des anniversaires de défunts de plusieurs générations renforce le sentiment de la continuité familiale et l'obligation de réciter pour le mort le *Qaddish*, donc de trouver une *minyán* (au moins les dix hommes majeurs de treize ans dont la présence est obligatoire pour la récitation de certaines prières), renforce le sentiment communautaire.

L'auteur conclut cette partie en remarquant que les rituels sont interprétés de différentes façons mais que, dans tous les cas, ils secrètent du souvenir, qu'une communauté a besoin de commémoration pour se perpétuer, que les rites funéraires aident à dépasser la mort individuelle par la conscience de la survie du groupe.

En conclusion, l'auteur montre que si les transformations qu'avait imposées ou induites le XIX^e siècle ont fait disparaître certaines phases du rituel et en ont modifié d'autres, elles n'en ont pas détruit l'enchaînement général. Si cet ajustement a été possible, c'est que l'ordre des sociétés juives devant la mort repose sur la tradition qui ne relève pas nécessairement de croyances religieuses mais d'une logique sociale du souvenir. Comme on respecte les grandes lignes du rituel, on peut y introduire des usages ou des façons de faire qui sont en train de devenir des coutumes, et qui vont recevoir leur signification du passé. Le rite offre un cadre qui permet l'acculturation non seulement au milieu ambiant mais, dans la diachronie, à une civilisation qui change.

L'intérêt anthropologique de la seconde partie du livre incite le lecteur à revenir en arrière et à se demander quels étaient les rites réellement pratiqués au XIX^e siècle, indépendamment de ceux dont parle l'auteur et que la vie dans la France post-révolutionnaire dans une ville énorme rendait difficiles à suivre, et comment ils étaient vécus par les personnes qui y participaient. Dans sa conclusion, l'auteur explique que les règlements des sociétés de secours mutuel permettent, mieux que les combats du consistoire, de comprendre ce qui semblait à l'époque important dans le rituel. Cette piste, pourtant, n'a pas été assez utilisée : on a trop l'impression que la Révolution française est le premier événement qui ait atteint les communautés juives et que jusque-là, et jusqu'à leur arrivée à Paris, tous vivaient dans une civilisation traditionnelle conforme en tous points aux textes normatifs — alors que ces textes eux-mêmes ont une date — et que cette civilisation les aurait dispensés de ressentir les choses individuellement. Parce qu'il n'y a pas assez d'ethnologie dans la partie historique, l'auteur donne ainsi de l'histoire une vue tronquée. Inversement, la partie ethnologique a délibérément évacué l'histoire qui ne fait l'objet que d'une seule remarque : entre 1989 et 1998, le nombre des personnes qui découvrent la religion à l'occasion d'un décès diminue. Tous ces témoignages sont si riches et émouvants que je n'arrive pas à imaginer ce qu'on aurait pu en tirer de plus. Il est pourtant vraisemblable que l'histoire des locuteurs ou celle du judaïsme nord-africain, sans cesse présent à cette date et qui ne peut lui non plus être confiné dans le monde imaginaire de la tradition, auraient permis de tirer de ces témoignages un parti encore plus grand. Ces critiques ne sont pas entièrement négatives, car on ne peut les formuler qu'à l'encontre d'un livre qui a le très grand mérite d'aborder son sujet à la fois par le biais de l'histoire et par celui de l'ethnologie.

Anne ZINK

COMPTES RENDUS

Fulvio CONTI, Anna-Maria ISASTIA et Fiorenza TAROZZI, *La morte laica, I, Storia della cremazione in Italia (1880-1920)*, Turin, Scriptorium, 1998, xvi-271 p.

Augusto COMBA, Emma MANA et Serenella NONNIS VIGILANTE, *La morte laica, II, Storia della cremazione a Torino (1880-1920)*, Turin, Scriptorium, 1998, 218 p.

« Le seul moyen absolument certain de supprimer radicalement la dangereuse insalubrité des cimetières est la destruction des corps par le feu, l'incinération ou crémation. » Cette affirmation du docteur Bédoin tenue en 1890 pourrait servir de toile de fond au texte récemment publié par les éditions Scriptorium sur la crémation en Italie à la fin du XIX^e siècle. Les auteurs insistent à juste titre sur la manière dont les hygiénistes italiens et plus largement européens de la fin du XIX^e siècle prennent en compte de façon tout à fait nouvelle et particulière la gestion de la mort, ses rituels, ses institutions.

Longue histoire bien sûr que celle du rapport des hygiénistes avec le corps mort, histoire dont un des épisodes marquants a été, à la fin du XVIII^e siècle, le spectaculaire et laborieux déménagement des cadavres de cimetières urbains du centre vers des cimetières de la périphérie ; après, faut-il le dire aussi, qu'ait été discutée puis interdite l'inhumation des corps dans le sol des églises. Le putride, ses émanations, ses gangrènes mobilisent très spécifiquement l'imaginaire des hygiénistes, jusqu'à révéler quelquefois le cœur de leur démarche et de leur sensibilité. L'originalité de la fin du XIX^e siècle, les auteurs le montrent bien, est l'apparition de propositions inédites : non plus le déplacement toujours plus éloigné des corps, mais leur crémation, la transformation des gestes et des rituels. Cette originalité est aussi l'apparition d'institutions inédites : près de soixante sociétés constituées en faveur de la crémation existent par exemple dans l'Italie des années 1880, dont certaines comptent jusqu'à cinq mille

ou six mille membres. Insensible changement des pratiques encore : près de deux mille incinérations ont lieu en Italie autour de 1890. Le phénomène, plus largement d'ailleurs, est européen : le quatrième congrès international d'hygiène, tenu à Genève en 1882, et le cinquième tenu à La Haye en 1884, adoptent à l'unanimité, comme les précédents congrès internationaux, un vœu insistant en faveur de la crémation. Une loi est votée, à Paris, le 30 mars, sur la légalité de l'incinération des cadavres, à laquelle s'ajoute la loi du 15 novembre 1887 sur « la liberté des funérailles ».

L'intérêt majeur de l'enquête, tient pourtant, au-delà des faits clairement restitués, toujours mesurés et chiffrés, à la réflexion qu'il propose sur les contextes : l'environnement culturel et social de la crémation. Le milieu « technique » d'abord, avec les machines crématrices, le calcul des nuisances et des coûts, la visée d'une industrialisation de l'hygiène à la fin du XIX^e siècle : il fallait des espaces et des moyens nouvellement pensés pour que naissent les sociétés en faveur de la crémation. Le milieu « politique » surtout. L'exemple de l'Italie s'avère alors décisif : objet d'un bouleversement culturel, la crémation est aussi l'objet d'un bouleversement politique, celui d'une prise de conscience, celui de l'autonomie possible d'une bourgeoisie éclairée en l'occurrence face au pouvoir de l'Église et de la tradition. Le titre du livre, « La mort laïque », le monde géographique et culturel sur laquelle il porte, l'Italie, prennent alors tout leur sens. Le texte montre avec force combien se retrouvent dans cette « lutte » bourgeois éclairés et franc-maçons pour tenter de subvertir une pratique installée au cœur des traditions, combien ce choix de la crémation permet une opposition aux plus anciennes croyances, combien il permet aussi de tenter d'« éclairer le peuple » sur une laïcité dont celui-ci semble encore éloigné. La « mort laïque » s'avère être autant une politique qu'une pédagogie.

Que le chiffre des crémations reste quasi dérisoire par rapport à celui des autres rituels de la mort dans l'Italie de la fin du XIX^e siècle, n'est pas le plus important. Ce que ces livres montrent avec une belle clarté, c'est combien la lutte nouvelle pour la « mort laïque » est à la bascule irrémédiable d'une vision de l'hygiène mais aussi d'une vision du monde.

Georges VIGARELLO

Nicolas OFFENSTADT, *Les fusillés de la Grande Guerre et la mémoire collective (1914-1999)*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1999, 285 p.

Pour un journaliste, dit-on, un train qui arrive en retard est plus intéressant que les convois qui arrivent à l'heure. Pour un historien, c'est le contraire. Il faut entendre par là que le métier d'historien consiste d'abord à déterminer et à analyser les grands traits d'une société. Doit-il pour autant se désintéresser de ce qui est en marge ou très minoritaire ? Certes non, mais il ne doit jamais oublier qu'il fausse l'histoire s'il en profite pour se livrer à des généralisations abusives. Le livre de Nicolas Offenstadt, par la qualité des recherches qu'il a supposées et pour beaucoup de ses développements, n'échappe pas à la tendance de substituer l'histoire « à la marge » à l'histoire tout court.

Le premier chapitre fait le point de façon tout à fait sérieuse sur les fusillés de la Grande Guerre, — encore qu'on soit surpris que n'apparaisse pas un moment particulièrement cruel de cette histoire, quand des volontaires « russes » d'origine juive se révoltent contre les brimades que leur font subir des sous-officiers antisémites de la Coloniale, et qu'un certain nombre d'entre eux sont fusillés. Toutefois, l'auteur a le mérite particulier d'avoir conduit parallèlement ses recherches chez les autres belligérants. Mais, après avoir apprécié toutes les qualités de ce premier

chapitre, le lecteur devient perplexe. Le but de l'ouvrage annoncé dans le titre, de façon discrète d'ailleurs — mais l'éditeur est probablement responsable de la typographie employée destinée à favoriser la vente — n'est pas une étude sur les « fusillés de la Grande Guerre », mais de leur place dans la mémoire collective depuis 1914 (la mémoire se constitue bien vite pour l'auteur) jusqu'à nos jours, très précisément jusqu'à la date de publication de cet ouvrage, 1999. Le sujet était tout à fait intéressant, mais il aurait fallu que l'étude réponde à son titre, c'est-à-dire qu'elle recherche réellement la place que la question avait occupée dans la mémoire collective. Il n'en est malheureusement rien. Il n'y a pas le moindre effort pour essayer d'évaluer cette place, dont il faut bien dire qu'elle a été faible, et dont on est surpris quand — sans la moindre preuve — N. Offenstadt affirme qu'elle a été « omniprésente ». Ce n'est là que pure pétition de principe. Pour en réaliser la démonstration, l'auteur s'est contenté pour l'essentiel d'emprunts aux publications de la Ligue des droits de l'homme, ainsi qu'aux publications communistes, d'extrême-gauche ou ultra-pacifistes, ce qui permet alors de faire croire — je force à peine le trait — que depuis quatre-vingts ans le souvenir de la Grande Guerre fut essentiellement celui des six cents fusillés pour des raisons diverses (il y a eu aussi parmi eux des condamnés de droit commun). Six cents fusillés, c'est trop, c'est terrible, mais il va de soi que cela a pesé peu par rapport aux 1 400 000 morts de la guerre et à tout un peuple endeuillé, parents, veuves, orphelins de combattants morts, sans compter les centaines de milliers de mutilés, par rapport aux raisons que des millions d'hommes ont eues de tenir jusqu'au bout. C'est d'ailleurs parce qu'ils étaient bien conscients de ce qu'en pensait l'opinion publique que des proches de fusillés se sont obstinés à obtenir leur réhabilitation. Ils supportaient difficilement — on le comprend — d'être placés au banc d'infamie. La population,

COMPTES RENDUS

comme le dit N. Offenstadt, a pu être « féroce » envers les familles de ceux qu'elle estimait avoir failli...

Ce que livre ici N. Offenstadt, ce n'est pas une étude de la mémoire collective globale, même pas de la mémoire de gauche, au mieux de celle de l'extrême-gauche (et encore aurait-il fallu fouiller davantage, car bien des pacifistes d'après-guerre avaient commencé par faire une « belle » guerre, comme on disait à l'époque). À vrai dire, l'essentiel des protestations a concerné non pas les fusillés de la Grande Guerre en soi, mais ceux qui avaient été manifestement victimes des erreurs ou des *a priori* des tribunaux militaires et qui furent effectivement réhabilités. Le sujet annoncé était un beau sujet, mais en cours de route il lui en a été substitué un autre, très complexe d'ailleurs s'il s'était attaché à montrer les différences de comportements suivant les époques et suivant les sensibilités politiques variées de l'extrême-gauche elle-même.

On s'interroge sur les raisons qui ont pu conduire un jeune auteur incontestablement sérieux à un tel dérapage. Peut-être une intrusion trop rapide dans une période qui n'était pas la sienne — il est d'abord médiéviste — et une méconnaissance des méthodes d'analyse de l'opinion à l'époque contemporaine. Néanmoins, on a le sentiment qu'à chaque moment du livre il y a une sorte de fuite en avant, une volonté de démonstration, d'où l'exagération et la mise en évidence sans examen critique de tout ce qui peut concourir à cette démonstration. Prenons seulement deux exemples : N. Offenstadt cite *Le Feu*, où se déroule un récit d'exécution, et il en conclut que le fusillé devient « figure de littérature », alors que cet épisode parmi tant d'autres occupe une place tout à fait réduite dans l'ouvrage de Barbusse. Autre exemple, lors de la commémoration du 80^e anniversaire de l'armistice, à la surprise générale, les émissions de radio ou de télévision, les articles dans les journaux ont été multipliés. Leur

grande majorité cherchait à montrer pourquoi la Grande Guerre restait un élément essentiel dans la conscience française, et à expliquer pourquoi elle a été largement le creuset de la société du xx^e siècle. Que retient de tout cela N. Offenstadt ? Uniquement les émissions de Jean-Pierre Guéno qui, à coup de lettres triées et tronquées dont les seuls passages retenus étaient ceux mettant en cause la guerre, s'est employé à donner une image démagogique et anti-historique de la participation des Français à la Grande Guerre.

Sans qu'elle soit clairement reprise par l'auteur, à force d'être utilisée, une idée sous-tend tout l'ouvrage. Ces fusillés de la Grande Guerre l'ont été pour l'exemple. Il aurait été pour le moins nécessaire d'ouvrir un débat sur ce qu'est un fusillé pour l'exemple. Tout acte judiciaire contient d'évidence une part d'exemplarité ; on peut donc évidemment prétendre que tous les soldats condamnés l'ont été pour l'exemple, de même d'ailleurs que tous ceux qui ont eu maille à partir avec la justice à n'importe quelle époque. Mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Il est sous-entendu ou dit clairement que tous ces fusillés n'étaient pas vraiment coupables, ils ont été pris au hasard pour faire des exemples, ils ont donc été des martyrs, démonstration d'autant plus facile à faire que, sorties du contexte de la guerre et le temps passant, la justification des condamnations, comme le dit d'ailleurs l'auteur, s'estompe.

La question est donc : y-a-t-il eu des fusillés pour l'exemple ? En fait il existe un cas, celui retrouvé par Gilbert Meynier et qui concerne une unité tunisienne qui avait lâché pied tout au début de la guerre — elle n'a pas été la seule, Maurice Genevoix donne plusieurs exemples de ces paniques — mais, dans ce cas, on s'est livré à une véritable décimation des fuyards. Toutefois, toutes les recherches, et en particulier celles de Gilbert Meynier, n'ont pas permis de retrouver un seul autre cas. Il y a eu les jugements pour le moins rapides des « cours martiales » au début

de la guerre, où l'exemplarité l'a probablement emporté dans un certain nombre de cas sur la conviction de la culpabilité, encore qu'il faille tenir compte du rôle joué par des officiers incompétents, affolés et dépassés par les circonstances imprévues d'une terrible retraite. Mais, pour le reste, il n'y a pas eu de fusillés pour l'exemple. Certes on peut, on a pu discuter de la façon dont fonctionnaient certains des tribunaux militaires et dont ils évaluaient les faits qui leur étaient soumis, mais les jugements ont toujours été liés à des délits au vu du code de justice militaire en temps de guerre. C'est particulièrement vrai pour les condamnés lors des mutineries de 1917, ceux pour lesquels le premier ministre Lionel Jospin dans son discours sur le Chemin-des-Dames en 1998, et à l'occasion de l'inauguration d'une statue rappelant les souffrances des soldats, utilisa la formule « fusillés pour l'exemple », une formule en ce cas particulièrement impropre. S'il devait être fait un reproche aux procédures suivies, c'est justement de ne pas avoir été assez exemplaires, dans la mesure où les tribunaux ont bien trop peu tenu compte que, pour un très grand nombre des actes délictueux, voies de fait contre des supérieurs en particulier, qui leur étaient soumis, ils avaient été accomplis sous l'emprise de la boisson, que bon nombre des soldats condamnés avaient pu être des soldats courageux et méritants jusque-lors.

Sans vouloir être excessivement pointilleux, on est surpris d'un certain nombre d'erreurs ou d'ignorances : notre collègue Claire Salomon-Bayet, éminente philosophe devenue historienne ; Craonne, considéré comme un lieu de mutineries alors que ce qui caractérise Craonne, ce n'est pas une chanson créée bien ultérieurement, mais la violence des combats qui y eurent lieu sur un terrain exceptionnellement difficile dans des conditions météorologiques affreuses (en l'absence de mutineries, qui n'ont jamais eu lieu sur le champ de bataille à proprement parler) ; Streseman, un homme de gauche !

Contrairement à ce que dit N. Offenstadt, la question des fusillés de la Grande Guerre est bien loin d'avoir été « omniprésente » depuis quatre-vingts ans — on pourrait même dire exactement le contraire ; elle reste néanmoins sensible (mais peut-être pas dans le sens où l'auteur a voulu la comprendre). Pour preuve, la vivacité des réactions hostiles au discours du Premier ministre, à vrai dire mal compris, voire déformé (consciemment ?) par de grands organes de presse qui ont voulu y voir une réhabilitation des « mutins de 1917 », en réalité très raisonnable pour sa plus grande part, sauf la formule malheureuse sur les « fusillés pour l'exemple » rajoutée au discours initial pour des raisons inconnues (de nous du moins).

Ne tirons pas un constat exagérément sévère de ce compte rendu. L'ouvrage de N. Offenstadt est loin d'être inintéressant et inutile, il est dommage qu'il ne traite pas le sujet annoncé, ou qu'il n'en traite qu'une part en déformant ainsi gravement les conclusions.

Jean-Jacques BECKER

Jérôme BASCHET, *Le sein du père. Abraham et la paternité dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, « Le temps des images », 2000, 413 p.

Jérôme Baschet signe un ouvrage au titre poétique, *Le sein du père*, qui se propose d'analyser les représentations de la paternité dans l'Occident médiéval, au travers d'un dossier iconographique de trois cents images sur un motif particulier : le sein d'Abraham, dont l'apogée se situe entre 1150 et 1250, mais dont les premières manifestations apparaissent à la fin du x^e siècle et les dernières dans les livres d'heures des années 1480-1520. Il rappelle d'emblée la terrible ambivalence de cette figure paternelle : le père prêt à sacrifier son fils unique Isaac et le patriarche qui accueille dans son sein les

COMPTES RENDUS

élus après leur mort, blottis soit dans ses bras, soit dans son manteau ou dans un linge. Cette dernière figure est le plus souvent associée, dans les manuscrits (deux tiers des cas), à la parabole de Lazare et du mauvais riche. Tandis que le mauvais riche est torturé en enfer, Lazare goûte le repos éternel dans le sein d'Abraham. Dans les œuvres monumentales, le sein d'Abraham est généralement intégré à un Jugement dernier, comme marqueur du royaume céleste dans la géographie de l'au-delà. J. Baschet s'interroge sur les ressorts du succès de l'image abrahamique que l'on trouve sculptée au tympan des cathédrales et des abbayes (Compostelle, Monreale, Arles, Conques, Zwolle...), figurée sur leurs peintures murales (Civate, Loreto Aprutino, Pomposa...) ou leurs mosaïques (Torcello), mais aussi dans les pages des manuscrits liés à la piété (bibles moralisées, évangélistes, psautiers, sacramentaires, missels, livres d'heures, nécrologues...).

L'étonnante diffusion de cette image tient à sa « pertinence sociale » dans la mesure où elle répond aux aspirations des fidèles et aux évolutions sociales en cours. En effet, le sein d'Abraham a su offrir une image idéalisée de la parenté spirituelle, fondée sur la charité (*caritas*) qui unit tous les chrétiens — elle peine à se réaliser dans un monde marqué au sceau du péché — mais elle s'accomplira pleinement dans l'au-delà. De plus, ce sein paternel remplit des fonctions maternelles de protection et d'enveloppement, et répond dans son ambivalence même à une pulsion de retour à l'indivision matricielle (références aux travaux de Sandor Ferenczi, disciple de Freud). En même temps, par sa dimension collective, le sein d'Abraham permet l'absorption du moi par la communauté : que ce soit la communauté monastique ou canoniale, ou celle du cimetière chrétien, en cours de stabilisation et de théorisation. En effet, Abraham est présenté par les commentateurs de la liturgie (Jean Beleth notamment) comme le fondateur du cimetière chrétien, depuis qu'il a acheté le

champ d'Hébron en prévision de son inhumation et de celle de son épouse Sarah. Ultime fonction intégratrice : le sein d'Abraham permet à l'Église catholique de s'appropriier le père des trois grandes religions monothéistes.

Son excellente connaissance des images médiévales permet à J. Baschet d'élargir son corpus pour repérer dans un « hyperthème » toutes les figurations du sein (*in sinu*). S'en dégagent des figures positives : le sein angélique (fig. 84-87), le sein divin dans les images trinitaires (fig. 89-91), mais également des figures négatives : le sein de Satan réservé au mauvais riche (fig. 29) et celui de la femme mère des vices (fig. 88). Enfin, J. Baschet achève son ouvrage par un tour d'horizon sur la paternité en Occident, notamment à partir du dossier iconographique de la généalogie du Christ, sous la forme d'une longue chaîne d'images représentant un père et son fils de génération en génération (Bible de Pampelune, fin du XII^e siècle : fig. 107-112).

J. Baschet se rapproche de « l'ogre historien », cher à Marc Bloch, dans la mesure où il se montre attentif à toutes sortes de sources : en premier lieu, bien sûr, l'iconographie, mais celle-ci est articulée avec les textes théologiques et liturgiques, ainsi que les pratiques sociales. Il pose précisément le problème de l'articulation de ces sources plurielles : la liturgie semble plus proche de l'image dans la mesure où elle procède, comme elle, par association ou accumulation (notamment de visions paradisiaques), tandis que la théologie analyse et décompose les significations propres à chaque représentation. L'historien nous donne une leçon de méthode dans le soin qu'il met à reconstituer le contexte de chaque image analysée, contexte social autant que pictural, avant de la replacer dans une série, seul moyen de repérer les variations significatives. Dans ce but, une approche statistique est appelée à la rescousse, sous la forme de comptages de mots ou d'expressions (*in sinu*) dans le cédérom du *Corpus christianorum*, Conti-

nuatio mediaevalis, mais aussi de pourcentages et de graphiques destinés à visualiser des cycles dans la fréquence comparée des représentations du sein d'Abraham et du Jugement dernier. Le corpus iconographique qui sous-tend la démonstration est donné *in extenso*, jusqu'aux images de la Vierge au manteau qui semblent prendre le relais, à la fin du Moyen Âge, de cette représentation de la protection d'essence divine promise à chaque fidèle. Un premier cahier offre huit images en couleurs tandis que les autres, en noir et blanc, jalonnent l'ouvrage (113 au total). Mais on regrette que les sermons, qui s'appuient souvent sur les images environnant le prédicateur, ne soient pratiquement pas pris en compte, alors que la parabole de Lazare et du mauvais riche a été largement commentée par exemple dans les *Sermones aurei* de Jacques de Voragine. On s'interroge enfin sur la possibilité d'élargir encore ce riche corpus, en direction des sceaux et de l'épigraphie par exemple.

Après les flammes de l'enfer, J. Baschet offre donc aux lecteurs une vision apaisée de l'au-delà et ouvre une nouvelle voie à la compréhension des craintes et des espoirs des hommes et des femmes du Moyen Âge.

Marie Anne POLO DE BEAULIEU

Michelle FOURNIÉ, *Le ciel peut-il attendre ? Le culte du Purgatoire dans le Midi de la France (1320 environ-1520 environ)*, Paris, Le Cerf, 1997, 585 p., 114 fig.

Cet ouvrage, qui représente l'essentiel de la thèse de doctorat d'État soutenue par Michelle Fournié en 1993, est la concrétisation des recherches qu'elle poursuit depuis une quinzaine d'années. Après les recherches de Jacques Le Goff sur la genèse du troisième lieu, l'auteur étudie l'extension du culte des âmes du purgatoire à partir du XIV^e siècle, essentiel-

lement dans le Sud-Ouest de la France entre 1320-1330, moment où se situe la fin des hérésies méridionales, et 1520-1530, période où les idées réformées se répandent dans le Midi.

La première partie de l'ouvrage traite des manifestations concrètes de la dévotion au purgatoire au cours du XV^e siècle. M. Fournié étudie la prédication et le théâtre religieux méridional ; les sources ne sont guère abondantes : un *jutgamen general* rouergat et deux recueils de sermons anonymes conservés à Rodez et Toulouse. Les sources iconographiques, elles, se révèlent beaucoup plus riches : retables et tableaux, pour l'essentiel catalans, où le purgatoire est présent, associé au culte de saint Michel qui est représenté délivrant des âmes. Dans un très vaste Sud-Ouest, l'auteur relève l'existence de seize Purgatoires, sous forme de peintures murales, datées de 1450-1470 à 1592. Ces peintures correspondent à la reprise économique qui débute, en gros vers 1450 ; on les trouve surtout dans les églises de montagne, les grands édifices urbains ayant été fortement remaniés. M. Fournié se fait historienne de l'art pour analyser ces peintures. Elle note que celles-ci montrent la solidarité des vivants et des morts, privilégiant, parmi tous les suffrages, les messes. Ces Purgatoires sont très souvent intégrés à des Jugements derniers, les anges remplaçant saint Michel dans la libération des âmes du purgatoire. La fermeture définitive du troisième lieu s'effectue alors. Dans les églises où les peintures sont bien conservées, le Jugement dernier s'intègre dans un programme iconographique développant une pédagogie du salut (représentation des vices et des vertus). Ces peintures sont un relais de la prédication, et les ecclésiastiques propagent les nouveautés dogmatiques comme le purgatoire tout en les intégrant à un enseignement moral.

L'auteur fournit, à partir de la source testamentaire essentiellement, une cartographie des « bassins du Purgatoire » qui sont des plats de quête que l'on fait cir-

COMPTES RENDUS

culer dans l'église pour les âmes du purgatoire au moment de la messe, avant de consacrer quatre chapitres aux « comptabilités d'ici-bas ». Nous avons là une très fine analyse de cinq registres de comptes des Bassins des Âmes du purgatoire de Toulouse, Lavaur, Lectoure et Cordes, concernant le xv^e siècle et le début du xvi^e siècle. Les quêtes rapportent l'essentiel des recettes. M. Fournié met en évidence le succès des quatre fêtes des âmes (jours de commémoration des morts) qui doublent les principales fêtes de l'année liturgique, et se maintiennent encore dans cette région au xix^e siècle. Elle fait d'ailleurs référence à plusieurs reprises aux travaux des ethnologues (notamment Daniel Fabre et son séminaire sur la parole des morts). Les dépenses sont bien destinées aux Âmes du purgatoire, puisque 80 à 90 % du budget sont consacrés aux gages des prêtres célébrant les messes pour les morts. Les bassiniers pratiquent aussi le prêt en échange du versement d'une rente annuelle en blé ou argent qui représente les intérêts.

Le culte du purgatoire est aussi un culte civique : les desservants en sont les fils de la paroisse, ils prient d'autant plus efficacement pour les *patres* qu'ils en sont les descendants ; le contrôle de la gestion des bassins, le recrutement du personnel font partie des attributions des consuls, les messes pour les âmes du purgatoire sont souvent célébrées à l'autel paroissial. Mais le succès du purgatoire entraîne la prolifération, surtout dans la seconde moitié du xv^e siècle et au début du xvi^e, d'un clergé parallèle que les évêques souhaitent réduire et discipliner.

La deuxième partie de ce travail est consacrée à l'émergence du culte du purgatoire au xiv^e siècle dans une région où cette croyance était repoussée auparavant. Si, au xiii^e siècle, le *Breviari d'amor* de Matfre Ermengau, composé vers 1298, ne consacre que 26 vers sur 35 000 au purgatoire contre plus de 2 000 à l'enfer, les manuels de théologie et de liturgie (spécialement le *Compendium pauperis* de

Jean Rigaud) opèrent une mise au point capitale sur cette question. Dans cet ouvrage, un élément est particulièrement intéressant : les âmes peuvent être purgées dans divers lieux correspondant aux endroits où elles ont péché ; on a donc affaire à un purgatoire double : un purgatoire « commun », situé près de l'enfer, et de multiples lieux purgatoires sur terre, tandis que les morts peuvent apparaître aux vivants sur les lieux du péché.

Dans le premier tiers du xiv^e siècle persistent dans le Midi de la France beaucoup d'incertitudes en ce qui concerne le sort de l'âme après la mort, ainsi que le montrent les expériences des mystiques (Narbonne, Montpellier) et les révélations des défunts ; l'auteur consacre tout son chapitre XII aux « erreurs méridionales ». Le dossier le plus fourni est celui de l'armier (messenger des âmes) Arnaud Gélis, interrogé par Jacques Fournier. Tous les morts qui lui apparaissent sont des âmes en peine qui errent en bande, généralement pendant un an, avant d'atteindre un lieu de repos situé sur terre, le paradis terrestre ; le paradis céleste ne s'ouvre qu'au moment du Jugement dernier, il accueillera tout le monde, l'enfer reste vide. Arnaud Gélis est associé à un prêtre obituaire qui célèbre des messes pour ces morts.

Le chapitre XIV est consacré aux sermons de Jean XXII sur l'au-delà. Pour ce pape méridional, la vision béatifique n'a lieu qu'après le Jugement dernier, les âmes des justes sont, quant à elles, dans le repos. Jean XXII se rétracte sur son lit de mort : les âmes séparées sont aux cieus et voient Dieu face à face « autant que le permet leur statut et condition ». M. Fournié pense qu'il est toutefois aventureux d'attribuer à Jean XXII des « relents de croyances populaires ». La rectification doctrinale et l'encadrement du culte sont ensuite évoqués. Le chapitre XV traite de la constitution *Benedictus Deus* de Benoît XII (préparée par le « *de statu animarum sanctorum ante generale iudicium* »), qui met un terme à la querelle sur la vision béatifique. Le sort de l'âme

après la mort est définitivement précisé : jugement particulier avec sentence immédiate (paradis, enfer ou purgatoire), solidarité des vivants et des morts par le biais des suffrages. Les revenants ne peuvent être que des âmes du purgatoire réclamant messes et prières. Le chapitre XVI, consacré à l'action des évêques méridionaux, traite des statuts synodaux de Mirepoix rédigés probablement entre 1340 et 1348 par Pierre de Lapérarède, qui a succédé à Jacques Fournier, statuts où le purgatoire tient une très grande place ainsi que l'efficacité des suffrages pour les morts. Est évoquée aussi la création des fêtes d'âmes. Le chapitre XVII passe en revue les représentations du purgatoire au XIV^e siècle, en particulier le retable sculpté de Narbonne sur le thème du Jugement dernier, daté entre 1340 et 1360. Les évêques méridionaux œuvrent à la promotion du purgatoire et y réussissent parfaitement.

En définitive, il s'agit d'un beau livre où l'auteur fait preuve de réelles qualités d'écriture et utilise avec autant de brio sources historiques et iconographiques. Une des grandes qualités de ce travail est de susciter tout un ensemble de réflexions. Tout d'abord sur l'aire spatiale d'où provient l'iconographie du purgatoire. Jusqu'où est-on fondé à parler d'une France du Midi en intégrant la Catalogne et le Levant espagnol pour les retables et tableaux, le Massif central et le val d'Aran pour les peintures murales (souvent très tardives) ? On peut se poser la même question pour les enluminures des manuscrits du *Bréviaire d'Amour* : même si Matfre Ermengau est Biterrois, les manuscrits conservés semblent d'origine fort diverses (en français, en catalan).

Ensuite, la piété méridionale s'est-elle exprimée à peu près uniformément à la même époque ? Les testaments du Toulousain, jusqu'en 1450, dénotent effectivement un succès du purgatoire ; mais si 80 à 100 % des testateurs des bourgades et villages leur font un legs, ils ne sont que 20 à 30 % des citadins à y songer. Peut-être effectuait-on ce legs là où l'Église y

insistait particulièrement, dans les zones où il était le plus nécessaire d'encadrer les fidèles, car les errements de la période précédente sont toujours là. Cela expliquerait en partie la présence de représentations du purgatoire dans les petits villages de montagne. De plus, on note la persistance, autant en 1450 qu'en 1400, de cérémonies commémoratives le lendemain du décès, au neuvième jour et au bout de l'an, ce qui peut laisser penser à une croyance en un passage progressif du défunt dans l'autre monde, avec l'aide des vivants. L'accumulation de messes immédiatement après le décès, signe de l'importance accordée au jugement particulier et au désir d'abrèger le temps-purgatoire, se fait pour 40 % des testateurs aux jours traditionnels de commémoration, et elle commence tardivement, à partir de 1400 à Toulouse, 20 ou 40 ans plus tard au fur et à mesure qu'on s'éloigne de cette ville. Il semble que l'on concilie les idées traditionnelles du passage progressif dans l'au-delà avec la nouveauté du purgatoire ; cette nouvelle dévotion se superposerait aux anciennes croyances sans complètement les faire disparaître et connaîtrait un succès mitigé, au moins jusque vers 1450. Le succès définitif du purgatoire daterait peut-être seulement de la seconde moitié du XV^e siècle.

Marie-Claude MARANDET

Jean DELUMEAU, *Que reste-t-il du paradis ?*, Paris, Fayard, 2000, 535 p.

L'itinéraire d'un grand historien ne se mesure pas seulement en nombre de livres, mais dans sa capacité d'approfondir une intuition — une « pensée de derrière », aurait dit Pascal — en en renouvelant sans cesse les champs de recherche, les méthodes et les problématiques. Parti — on l'oublie trop souvent — voilà près d'un demi-siècle, fort des encouragements de Fernand Braudel, de l'histoire écono-

COMPTES RENDUS

mique et sociale à travers la découverte et l'exploitation de deux sources exceptionnelles (les *Avvisi* de la Rome pontificale en pleine expansion du second XVI^e siècle, et les comptes des mines de l'alun de la Tolfa, à la fois source et mesure de la dynamique politique, culturelle et artistique de la cité sainte, et de son progressif épuisement), Jean Delumeau a dessiné depuis quatre décennies, en une série impressionnante d'une vingtaine d'ouvrages et de synthèses, une réflexion sur le destin de la culture et de la société d'un âge « moderne », conçu très largement (du XIII^e au XX^e siècle) et saisi à travers le prisme du religieux — un religieux entendu non pas comme une spécialité étroite ou une spécificité confessionnelle (même si une méditation aiguë et souvent inquiète sur la destinée du christianisme irrigue cette vaste fresque historique et lui donne cohérence et exigence), mais comme une voie royale d'accès aux croyances et aux savoirs, aux attitudes et aux comportements, aux représentations et aux images mentales des hommes et des femmes de ce temps si proche, et si lointain déjà.

On sait, depuis Michelet, combien l'historien a partie liée avec les morts et la mort, et comment, en travaillant sans cesse sur les traces que nous ont léguées ceux qui ne sont plus, toute œuvre d'histoire interroge un devenir et ce qu'on appelait jadis les « fins dernières » : chacun à leur manière, selon leur sensibilité et leur intelligence du passé, Philippe Ariès, Pierre Chaunu, Michel Vovelle ont parcouru ces voies. L'itinéraire intellectuel qui a conduit J. Delumeau à traiter, en historien, du thème du paradis (« le paradis a une histoire, qui est celle de ses évocations successives », p. 13) mérite à cet égard, dans sa singularité, attention. Dès les premières pages de son dernier *opus*, l'auteur s'emploie à rendre compte à son lecteur du chemin parcouru : une histoire de l'angoisse et de la culpabilité tout d'abord, ponctuée par *La peur en Occident* (1978), *Le péché et la peur* (1983) et un ouvrage collectif sur *Les malheurs des temps*

(1987) ; une histoire du « sentiment de sécurité » ensuite, avec *Rassurer et protéger* (1989) et, moins connue, une belle synthèse sur le sacrement de confession, *L'aveu et le pardon* (1990), auquel il faut sans doute adjoindre, dans la même ligne directrice, une *Histoire des pères et de la paternité* (1990), co-dirigée avec Daniel Roche ; une histoire du bonheur enfin (*Ils sont nombreux à dire : Qui nous fera voir le bonheur ?*, selon le psaume 4 du roi David, dont l'interrogation ouvre le livre et dont la réponse est dans le verset suivant : « Fais lever sur nous la lumière de ta face, Seigneur ! »), avec une *Histoire du paradis* déclinée en deux volumes, l'un consacré à la nostalgie du jardin d'Éden (*Le jardin des délices*, 1992), l'autre à la tentation de l'utopie (*Mille ans de bonheur*, 1995), ainsi que des *Entretiens sur la fin des temps* (1998) réunissant, entre autres, Umberto Eco.

Le présent travail, *Que reste-t-il du paradis ?*, s'inscrit ainsi au sommet d'un triptyque dont les trois panneaux s'ouvrent (de la gauche vers la droite en partant du trône où siège l'Agneau, en bonne iconologie chrétienne) sur la hantise du péché, la quête d'une protection et le désir du bonheur. Dédié à la mémoire de Madame Jeanny Delumeau, disparue alors que le livre était en cours de rédaction, il est tout entier parcouru par une interrogation, subtile et savante, érudite et souriante, émaillée de références, de textes, d'images et de sons, diserte et flâneuse parfois, toujours teintée d'un parti-pris d'intelligence critique et de sympathie humaine, sur le devenir, dans le cœur et dans l'esprit des hommes, de cette aspiration dont la culture médiévale avait fait une vertu : l'espérance. Non pas le « principe espérance » d'Ernst Bloch, lecture sécularisante des « âges d'or » et des messianismes anciens et récents, analysée par l'auteur, selon de tout autres prémisses, dans les deux volumes de son *Histoire du paradis* ; mais l'espérance chrétienne en un temps — l'éternité — et en un lieu — le paradis — dont sont tour à tour

déclinés les fondements de croyance, les modes d'appréhension et de conception, les représentations culturelles, l'histoire enfin dans ses dynamiques, ses oscillations, ses essoufflements et ses déconstructions. Nourri d'innombrables lectures et de généreuses citations ainsi que d'un important dossier iconographique (il faut en particulier féliciter l'éditeur d'avoir reproduit, en double page et en couleur, à l'orée du livre, l'admirable retable de l'Agneau mystique de Van Eyck, conservé en l'église Saint-Bavon de Gand), ouvert à l'ensemble de la culture théologique et spirituelle, mais aussi scientifique, philosophique et artistique des siècles considérés, le livre sait encore dialoguer sans relâche avec l'historiographie, de la *Naissance du Purgatoire* (1981) de Jacques Le Goff au *Heaven. A History* (1988) de Colleen McDannell et Bernard Lang, sans perdre le fil de la « petite musique » intérieure qui guide l'auteur et son lecteur dans le déroulement sans fin de la pulsion édenique de l'Occident chrétien.

De ce parcours foisonnant, on ne saurait ici dégager que quelques lignes maîtresses. On soulignera en premier lieu — parce qu'elle devient un enjeu, à certains égards dramatique pour les générations à venir, d'une intelligence de l'histoire globale de l'humanité — la rigueur et la profondeur, la variété et la finesse de la culture religieuse chrétienne de l'auteur : le dossier scripturaire du paradis dans sa double tradition juive et chrétienne, de la Genèse à l'Apocalypse ; le dossier patristique, de la *Cité de Dieu* de saint Augustin à *La hiérarchie céleste* du pseudo-Denys l'Aréopagite ; le dossier théologique, de Bède le Vénérable, Théodore Stoudite et saint Thomas d'Aquin à Luther et Calvin jusqu'à Paul Tillich, Rudolf Bultmann et Karl Rahner au xx^e siècle ; la littérature spirituelle des « voyageurs de l'au-delà » et des mystiques de l'âge médiéval et moderne (sainte Hildegarde de Bingen, sainte Brigitte de Suède, sainte Angèle de Foligno, sainte Catherine de Sienne, saint Ignace de Loyola, sainte

Thérèse d'Avila, sainte Thérèse de Lisieux, sœur Élisabeth de la Trinité) ; la tradition littéraire enfin, de la *Divine Comédie* de Dante au jésuite allemand Théodore Drexel, auteur, au xvii^e siècle, d'un très populaire et très prolixe *Tableau des joyes du paradis* ; tous ces éléments, indispensables à la compréhension intellectuelle de la question traitée, sont magistralement maîtrisés et clairement exposés au fil de l'analyse dans la seule perspective qui convienne à l'étude des objets de croyance, celle de la longue durée.

Un second axe original de l'étude repose sur la capacité de l'auteur à confronter et mettre en perspective le champ des croyances et des représentations religieuses avec le savoir scientifique — cosmologique et astronomique, au premier chef, mais aussi mathématique, architectural ou musical — qui leur est contemporain. La thèse majeure de l'ouvrage consiste ainsi dans la double démonstration de la cohérence historique, durable et profonde, ayant existé entre le système des huit « sphères célestes » élaboré par Ptolémée, enrichi successivement de deux autres sphères (le « premier mobile » ou « ciel cristallin », siège de la rotation et l'« empyrée », demeure immobile de Dieu, des anges et des élus), et les représentations du paradis à l'âge antique et médiéval ; et de la rupture introduite par le système héliocentrique de Copernic et de Galilée qui vient briser « l'harmonie des sphères » longtemps défendue tant par le concile de Trente et les autorités romaines que par Luther et Calvin, et opérer une « déconstruction » radicale des représentations antérieures. « Le système de Copernic et de Descartes », écrit sans ambages Diderot à l'article « Paradis » de l'*Encyclopédie* (cité p. 421), « a non seulement renversé l'ancienne hypothèse de Ptolémée sur l'ordre et sur la structure de ce monde ; mais il a encore mis dans la nécessité de proposer ailleurs un endroit propre à placer le séjour des bienheureux qu'on nomme vulgairement *paradis*... »

COMPTES RENDUS

Aussi cette histoire du paradis est-elle davantage celle, un peu nostalgique dans sa profusion érudite, d'un « Paradis perdu » : non point la sévère méditation puritaine d'un Milton, mais de huit siècles d'images et de représentations, de couleurs et de sons, d'« éblouissements » et de « bonheurs », progressivement relégués, d'une vivace espérance spirituelle, intellectuelle et charnelle en un au-delà précisément, spatialement et théologiquement défini, vers un « imaginaire » chrétien déréalisé et délocalisé. Dans ce voyage vers la « Jérusalem céleste » auquel J. Delumeau convie son lecteur et qu'il sait généreusement illustrer par un foisonnement étourdissant de citations et d'illustrations, sont tour à tour détaillés et décrits, à partir d'un dossier iconographique (essentiellement italien et flamand) d'une extraordinaire richesse, les éléments d'une imagination du bonheur : clarté, couleurs et parfums ; jardins et fontaines ; représentations de Dieu (sous la forme de l'Agneau), de la Vierge et des saints ; images des élus surtout, transfigurés par la vision béatifique de Dieu « face à face » (I Corinthiens 13, 12). La vision médiévale, puis ses réélaborations et ses transformations à l'âge baroque font l'objet de deux parties distinctes, dont on retiendra quelques éléments particulièrement significatifs ou novateurs : un très original chapitre (XII) tout entier centré sur les scènes du couronnement et de l'Assomption de la Vierge Marie comme figures centrales du paradis médiéval ; deux chapitres (XIV et XV) particulièrement inspirés, et qu'on pourrait presque dire euphoriques, consacrés à la musique céleste (« Le paradis est chant et musique, car les élus ne cessent de louer le Dieu qu'ils contemplent », p. 195), ses harpes et ses cithares, ses chœurs et ses hymnes, ses concerts d'anges musiciens, mis directement en rapport avec l'évolution de la musique profane et sacrée aux xv^e et xvi^e siècles ; ou encore une réflexion très aiguë, en termes d'histoire de la perspective et de l'architecture, sur les rapports de la verticalité (essentiellement

eschatologique) et de l'horizontalité dans les figurations de « l'échelle du ciel » (arbres de Jessé et métaphores ascensionnelles de la littérature d'édification), et sur le rôle du cercle et de la coupole dans la représentation d'une unité du genre humain réconcilié avec Dieu dans l'art baroque ; mais c'est aussi pour déboucher, dans une réflexion très dense (chap. XXII), inspirée de la *Fable mystique* de Michel de Certeau, sur la « déchirure » du ciel et l'irruption du divin dans la méditation des mystiques devant « l'indicible » que s'efforceront de fixer les architectes du Gesù, de San'Ignazio ou d'Ottobeuren en plafonds et en coupoles comme Andrea del Pozzo ou le Greco en peinture.

La quatrième et ultime partie de l'ouvrage, consacrée tout entière aux processus de « déconstruction » des représentations du paradis, ouvre sur les ruptures de la « modernité » des questions essentielles, qui touchent autant aux croyances qu'à la culture de l'âge contemporain. Si « l'envol mystique » se fonde sur une aspiration pathétique à l'irruption du divin et à la déchirure du ciel, c'est plutôt vers une « poétisation » du paradis dans le champ littéraire et vers une « abstraction » croissante du discours théologique, plus didactique et moralisant du côté catholique, plus sobre du côté protestant (comme en témoignent le *Pilgrim's Progress* de John Bunyan, mais surtout la « discrétion » calvinienne et sa défiance devant la mystique et autres « questions entortillées »), que conduit la crise ouverte par le progressif triomphe des thèses héliocentriques : le ciel n'apparaît plus ni harmonique, ni immobile, ni inaltérable, et l'empyrée cède la place à l'hypothèse d'une pluralité des mondes. Le « désenchantement du monde » (*Entzauberung*), induit selon Max Weber par la culture de la modernité, est inséparable du projet (aujourd'hui bien caduc) de « démythologisation » (*Entmythologisierung*) du christianisme élaboré à partir des années 1920 par le théologien luthérien Rudolf Bultmann. Toujours est-il qu'enfer et paradis (pour

ne pas parler du purgatoire) n'offrent plus qu'une présence discrète dans les consciences des fidèles (selon un sondage réalisé en 1999, 42 % des Français estiment que l'être humain disparaît totalement après la mort) comme dans les discours des Églises. Pourtant, l'espérance de retrouver dans l'éternité parents et amis demeure tenace. Au terme d'un long processus d'effacement du paradis par abstraction et humanisation croissantes dans une révolution du sentiment et un investissement dans l'affectif, ne resterait-il des splendeurs médiévales et baroques de l'Eden, s'interroge J. Delumeau en conclusion de son parcours historique, qu'une

« convivialité éternelle », que l'espérance de « retrouvailles » et que cette conviction antisartrienne : que « le paradis, c'est les autres » ? C'est à cet enfouissement contemporain du sacré, pour reprendre la belle expression d'Alphonse Dupront, que la foi chrétienne continue de répondre, au rebours du processus de sécularisation que l'historien s'est employé à décrire dans toute son ampleur (et ce sont là pourtant les ultimes lignes de son étude), que « grâce à la résurrection du Sauveur, un jour nous nous donnerons tous la main et nos yeux verront le bonheur ».

Philippe BOUTRY